



FÊTE DE LA PENTECÔTE

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 30

Première lecture : E. Lipinski,
P. Auvray, P. Buis, J. Dupont * *

Deuxième lecture : H. Schürmann

* Evangile : P. Grelot, D. Mollat

* B. Besret

ABBAYE DE S^T-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



2008761



2 ASS
As 7

Fête de la Pentecôte

Assemblées du Seigneur 30

FACULTAD
DE
TEOLOGIA
Univ. de Deusto
BILBAO

116133

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs
© LES EDITIONS DU CERF, 1970
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7^e

Messe du soir

Première lecture :

Gn 11,1-9

ou Ex 19,3-8a.16-20b

(Voir N^o 42 : 11^e dimanche ordinaire)

ou Ez 37,1-14

ou Jl 3,1-5

Deuxième lecture :

Rm 8,22-27

(Voir N^{os} 46 et 47 :

15^e* et 16^e* dimanches ordinaires)

Evangile : Jn 7,37-39

* Volumes qui paraîtront par la suite.



La Tour de Babel

Gn 11,1-9

PAR ÉDOUARD LIPINSKI
Professeur à l'Université de Louvain

Un aspect spectaculaire du miracle de la Pentecôte était, selon une interprétation traditionnelle de Ac 2,1-13, la restauration de l'unité perdue à Babel : des hommes venus des quatre coins de l'horizon entendaient dans leur langue maternelle les discours des disciples de Jésus qui étaient pourtant tous Galiléens et ne parlaient couramment que le dialecte araméen de leur province. Le récit de la Tour de Babel et de la confusion des langues, lu durant la Vigile de la Pentecôte, constitue ainsi le premier volet d'un diptyque qui doit évoquer la transfiguration merveilleuse opérée sur terre par la venue de l'Esprit. Le tableau « d'hommes pieux venus de toutes les nations qui sont sous le ciel » (Ac 2,5) et « entendant publier dans leur langue les merveilles de Dieu » (Ac 2,11) est destiné à faire pendant à l'épisode de Gn 11,1-9, où Dieu confond le langage des habitants de la terre qu'il disperse à travers le monde (Gn 11,9). Le récit des Actes présuppose donc celui de la Tour de Babel.

Composition et contexte

Les exégètes sont d'accord pour attribuer ce dernier à l'auteur « yahviste » qui a composé, vraisemblablement au IX^e siècle av. J.C., cette admirable préhistoire du peuple d'Israël s'étageant des origines de l'humanité à la conquête de la Terre promise. L'épisode de la Tour de Babel se situe à la fin de la première partie de l'ouvrage. Celle-ci avait pour but de montrer comment Dieu, créateur de toute l'humanité, a été amené à choisir un homme, Abraham, et un peuple, Israël, pour réaliser son dessein mis en péril par les fautes successives des hommes.

Après la désobéissance d'Adam et d'Eve (Gn 3), ce fut le meurtre d'Abel par son frère Caïn (Gn 4,1-16), puis la cruelle vendetta de Lamek, tuant « un homme pour une blessure, un enfant pour une

meurtrissure » (Gn 4,19-24). Vinrent ensuite les mariages des fils des dieux avec les filles des hommes, dont naquirent les Titans (Gn 6,1-4). Leur méchanceté fut telle que Dieu résolut de détruire l'humanité par le déluge (Gn 6,5ss). Mais les rescapés de la catastrophe ne se comportèrent pas mieux. Canaan, le plus jeune des fils de Noé, s'entendit maudire par son père auquel il avait manqué de respect lorsque celui-ci était ivre (Gn 9,20-27). Enfin, ce fut toute la descendance de Noé qui commit une faute collective de démesure en voulant bâtir la tour de Babylone (Gn 11,1-9). Dieu, qui avait promis de ne plus frapper tous les vivants à la fois (Gn 8,21), se contenta de disperser les hommes et de confondre leur langage. Puis, le moment venu, il fit choix d'Abraham.

Lu dans cette perspective, le récit de la Tour de Babel n'est qu'un épisode d'une vaste fresque ou, si l'on préfère, une miniature d'un manuscrit richement enluminé. Mais chaque épisode ou chaque miniature reflète une source d'inspiration, parfois plusieurs. C'est notamment le cas du passage de Gn 11,1-9, où beaucoup d'auteurs s'accordent à discerner deux traditions originairement distinctes. La plupart d'entre eux distinguent un récit se rapportant à la ville de Babel, et un autre ayant pour objet la tour dont le sommet devait atteindre les cieux. Pareille division du texte se révèle cependant malaisée et il est plus probable qu'il faille considérer Gn 11,1-9 comme le résultat de la fusion de deux récits étiologiques. L'un visait à expliquer la ruine de Babylone et le délabrement de sa tour, tandis que l'autre donnait une explication de la diversité des langues.

Récit sur la différenciation des langues

Reconstituons d'abord ce second récit, qui devait être très bref. Il convient d'y rapporter les vv. 1.6a.7bc.9b :

Toute la terre avait une seule langue et ils avaient tous les mêmes mots. Mais Yahvé dit : « Voici qu'ils ont tous le[s] même[s] mots] et la même langue. Confondons leur langue, en sorte qu'ils ne comprennent plus la langue l'un de l'autre. » Et Yahvé confondit la langue de toute la terre.

Cette étiologie ressemble dans sa brièveté même à des récits analogues que nous ont légués les lettres anciennes.

Hygin le Mythographe raconte dans une de ses fables que l'humanité ne parlait à l'origine qu'une seule langue. Quand Mercure eut multiplié les langues, les nations commencèrent à lutter entre elles. Zeus en fut très fâché, mais ne put rien changer au nouvel état des choses. Cette fable peut dépendre d'une source orientale,

puisqu'un mythe sumérien caractérisait déjà par l'emploi d'une seule langue l'âge d'or de l'humanité.

En revanche, la tradition égyptienne ne considérait pas la différenciation des langues comme un malheur. Dans l'Hymne au Soleil de la période amarnienne (xiv^e siècle av. J.C.), Dieu est loué pour avoir créé les races et différencié les langues : « Les langues (des hommes) sont diverses quand ils parlent, leur nature également ; leur peau est différente : (c'est ainsi que) tu as différencié les peuples ». Le thème de la pluralité des langues a souvent été repris par la suite et cette différenciation des peuples a été attribuée tantôt à Thoth, dieu de la sagesse, tantôt à Khnoum créateur, le dieu potier : « Ainsi tous, autant qu'ils sont, ont-ils été formés sur son tour ; mais l'organe vocal de chaque contrée a été disposé de façon différente, de manière à obtenir un langage autre, comparé à celui de l'Égypte ».

La source du récit « yahviste » ne paraît pas avoir considéré la différenciation des langues comme un fait positif. Elle dépend ainsi de la tradition dont les origines semblent remonter aux Sumériens.

Récit sur la ruine de Babylone

La seconde source du récit biblique était une étymologie de la ruine de Babylone et de sa tour à étages, la *ziqqurrat*. La narration commence aux vv. 2-5 et se poursuit aux vv. 6 b-7 a. La fin du récit doit être cherchée aux vv. 8-9 a que précédait probablement le v. 9 c, rejeté par l'auteur « yahviste » à la fin de la péripécie.

Il advint, quand des gens s'enfuyaient de l'Orient, qu'ils trouvèrent une plaine au pays de Shinéar et s'y établirent. Ils se dirent l'un à l'autre : « Allons ! Faisons des briques et cuisons-les au feu ! ». La brique leur servit de pierre et le bitume leur servit de mortier. Ils dirent : « Allons ! Bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet pénètre les cieux ! Faisons-nous un nom, pour que nous ne soyons pas dispersés sur la surface de toute la terre ! » Or Yahvé descendit pour voir la ville et la tour que bâtissaient les fils des hommes, [et il dit] : « Ceci est leur chef-d'œuvre. Par conséquent, rien ne leur sera impossible de tout ce qu'ils décideront de faire. Eh bien ! De là [je] les disperserai sur la surface de toute la terre. » Et Yahvé les dispersa de là sur la surface de toute la terre et ils cessèrent de bâtir la ville. C'est pourquoi on l'appela du nom de Babylone.

L'élément saillant du récit est l'idée de dispersion que met en relief le triple emploi du verbe hébreu *pás*, « disperser ». Mais ce vocable ne peut expliquer le jeu de mots auquel donne lieu le nom de Babel. C'est le verbe assyro-babylonien *babálu* qui en rend

parfaitement compte, puisqu'il signifie « emporter » et qu'il s'emploie notamment en parlant des flots et de l'ouragan. La ville s'appelle donc Babel, *Bâbilu*, parce que les habitants en « furent emportés », *ibbabilû*, comme des fétus de paille que le vent emporte et disperse à travers le monde. La source du récit biblique est par conséquent une adaptation cananéenne d'un texte babylonien. On le remarque aussi au contraste relevé par le traducteur entre la manière de bâtir en Babylonie, où les briques étaient liées avec du bitume, et en Palestine, où la pierre servait de matériau de construction (Gn 11,3).

L'original s'inspirait de la phraséologie utilisée dans des œuvres littéraires, comme le montre tel passage du poème babylonien de la création où l'on évoque la construction de la *ziqqurrat* du temple Esagil dédié à Marduk, le dieu national de Babylone :

Pendant un an ils façonnèrent des briques.

Quand la seconde année arriva,

ils élevèrent le sommet de l'Esagil à la profondeur de l'Abîme.

Ayant bâti une *ziqqurrat* aussi haute que l'Abîme est profond,

ils établirent au sommet une demeure pour Marduk, Enlil et Ea.

Le prototype babylonien du récit biblique ne dépendait cependant pas d'une œuvre déterminée, fût-elle le poème de la création. En effet, on trouve des traits semblables dans d'autres compositions. Le roi Nabopolassar, par exemple, s'exprime à ce propos d'une manière analogue :

Le seigneur Marduk me commanda au sujet d'Etemenanki, la tour à étages de Babylone, qui avant mon temps était devenue délabrée et était tombée en ruines, d'assurer son fondement dans le sein de l'Abîme, et son sommet, de le faire haut comme le ciel. Je fis fabriquer des briques cuites. Comme s'il s'agissait d'immenses averses du ciel ou de grands torrents, je fis apporter par le canal Arahtu des flots de bitume.

Il est fort intéressant de retrouver dans ce récit certains détails de la narration biblique : les briques cuites, le bitume et surtout le trait caractéristique du sommet de l'édifice que le roi rêve de faire monter aussi haut que les cieux. Mais le délabrement de la tour, qu'évoque ce texte de Nabopolassar (625-605 av. J.C.), ne peut être celui que présuppose la source du récit biblique, qui remonte lui-même au ix^e siècle av. J.C.

Le texte implique du reste un déclin notable de Babylone que les hommes « cessèrent de bâtir » (Gn 11,8) et dont la population fut dispersée. Cette situation correspond à l'état de la ville après les razzias araméennes et sutéennes du début du xi^e siècle av. J.C. Le roi, la cour et une grande partie de la population quittèrent

alors la cité, dont le profond déclin se prolongea durant plusieurs décades. Le récit primitif, où intervenait sans doute une divinité mésopotamienne, devait être une étiologie de cet abandon de la ville de Babylone, dont la population fut dispersée.

Conclusion

Le rédacteur « yahviste » combina l'adaptation cananéenne de ce récit avec l'étiologie de la différenciation des langues, en rapprochant artificiellement le nom de Babel du verbe hébreu *bālal*, « confondre, brouiller ». Il fit de cet ensemble un épisode de son histoire de la corruption et de la désintégration du genre humain qui constituaient, selon lui, le motif pour lequel Dieu s'était choisi Abraham, dont il fit le père du peuple élu, du peuple de Yahvé. L'utilisation qu'il fit des récits primitifs ne correspond donc plus à leur intention originale. Mais c'est précisément en les « désaxant » qu'il les chargeait d'une signification et d'une portée nouvelles.

Un pas ultérieur sera franchi par l'auteur des Actes, pour qui l'épisode de la Tour de Babel était à l'origine de la division des hommes entre eux. La venue de l'Esprit les ramenait à l'unité originelle. C'était l'aube d'un nouvel âge d'or.

ILS PARLÈRENT TOUTES LES LANGUES

Les disciples ne savaient qu'une langue. Vint l'Esprit ; il les remplit, et voici qu'ils parlèrent toutes les langues des peuples, qu'ils ne connaissaient pas et n'avaient pas apprises. Mais ils avaient pour maître celui qui était descendu ; il entra en eux, il les remplit, les fit déborder. Le don de l'Esprit se révélait dans cette soudaine plénitude qui leur faisait parler toutes les langues des hommes.

AUGUSTIN D'HIPPONE¹

1. Sermon 267 sur la Pentecôte, 2 ; trad. F. QUÉRÉ-JAULMES.

« Je mettrai mon esprit en vous, et vous vivrez »

Ez 37,1-14

PAR PAUL AUVRAY
Prêtre de l'Oratoire

Plus simple et plus claire que la grande vision du « Char de Yahvé » (Ez 1—3), la vision des « ossements desséchés » (Ez 37,1-14) est peut-être plus riche d'évocation et tient une place aussi importante dans la pensée d'Ezéchiel comme dans l'histoire de la révélation biblique.

Bien qu'elle se présente sans date précise, sans lien explicite avec ce qui précède, il est aisé d'en définir le *contexte*. Le prophète se trouve à Babylone, parmi les exilés, après la grande déportation des années 587-586, à une époque où la lassitude et le désespoir menacent gravement la communauté.

En effet, depuis quelques années, les Israélites sont passés par des sentiments opposés. Après la première déportation, celle de 598, la grande tentation avait été une confiance naïve, conduisant à la présomption : l'exil ne pouvait se prolonger ; bientôt les déportés allaient revenir dans la patrie. Et Jérémie avait dû intervenir pour annoncer aux exilés que l'épreuve ne faisait que commencer, et pour leur prêcher le réalisme et la soumission (Jr 29).

Mais quelques années plus tard, après la prise de Jérusalem et la destruction de la ville et du temple, les exilés ont perdu tout espoir. « Nos os sont desséchés, notre espérance est détruite, c'en est fait de nous » : telles sont les paroles qu'au dire d'Ezéchiel (37,11) ils répètent pour décrire leur tragique situation. Or, du point de vue des desseins divins sur Israël, le désespoir constitue un danger plus grave encore que la présomption. C'est pourquoi Dieu envoie à son prophète une nouvelle vision, destinée à réveiller l'espérance.

Le récit se divise en deux parties : 1° la vision (vv. 1-10) ; 2° son explication donnée par Dieu lui-même (vv. 11-14).

1. La vision (vv. 1-10)

Dès les premiers mots, on est introduit dans le monde des révélations surnaturelles : c'est « la main de Yahvé » qui vient sur le prophète. Expression fréquente chez Ezéchiel (1,3 ; 3,23 ; 40,1 ; cf. 8,1 ; 33,22), et qui évoque toujours une prise de possession par Dieu, peut-être une extase. Dès lors le prophète est habituellement (11,5,24 ; cf. 2,2 ; 3,12.14.24 ; 43,5) pris en charge, conduit par l'Esprit. Ici l'emprise est plus marquée qu'en plusieurs autres textes : le prophète n'est pas seulement dirigé, il se sent « emporté » miraculeusement¹ et « déposé » dans une vallée, une « large vallée » (*biq'ah*), peut-être celle qui a déjà été mentionnée en 3,22-23.

Mais l'expression est vague, et aucun détail ne permet de préciser la localisation, à supposer qu'il s'agisse d'une vallée concrète, géographiquement localisable. C'est dire que l'on ne peut rien affirmer de la durée du voyage ni de son terme. Et si certains songent à quelque site palestinien, peut-être tout proche de Jérusalem, où l'on avait pu voir, au lendemain des tristes événements de 587, le sol jonché d'ossements abandonnés aux rapaces et aux bêtes sauvages, il faut bien avouer que c'est une hypothèse, que rien, dans la description d'Ezéchiel, ne permet de confirmer.

Le prophète explore d'abord la vallée, la parcourt en tous sens, pour y découvrir, très nombreux, des ossements desséchés répandus sur le sol. C'est alors que commence le dialogue : « Ces ossements (re)vivront-ils ? » demande le Seigneur. Non pas : « vivent-ils ? » comme on traduit quelquefois ; il est trop visible qu'ils sont morts. Mais sont-ils susceptibles, dans l'état lamentable où ils se trouvent, de recouvrer la vie ? Question qui, évidemment, fait appel à la foi du prophète. Aucune puissance humaine ne saurait redonner la vie à des ossements desséchés. Mais Dieu, qui l'en empêcherait ? D'où la réponse, dubitative en apparence, mais en réalité pleine de foi dans la puissance divine : « Seigneur Yahvé, c'est toi (seul) qui le sais. »

En récompense de sa foi, le prophète est choisi pour accomplir le miracle. Dieu lui ordonne de « prophétiser », c'est-à-dire de parler avec autorité, au nom du Seigneur (cf. 6,2 ; 11,4 ; 13,2 ; etc.). Dieu lui dicte, pour ainsi dire, l'« oracle » qu'il doit prononcer sur les ossements : annoncer leur résurrection par la venue de l'esprit (v. 5), c'est-à-dire à la fois la reconstitution des corps et l'effusion de l'esprit, qui redonnera aux ossements la vie et les obligera à reconnaître l'œuvre divine (v. 6).

1. « Par l'esprit de Yahvé » : 37,1 ; cf. 8,3 et 11,24 : « en des visions divines ».

Aussitôt, selon l'ordre reçu, Ezéchiel se met à prophétiser. Et le miracle s'accomplit : les os se rapprochent, les nerfs, la chair, la peau se forment, les ossements reprennent figure humaine. Mais il manque quelque chose : « il n'y a pas d'esprit en eux » (v. 8). L'esprit vient d'ailleurs², il n'est pas une émanation des ossements, il faut l'appeler « des quatre vents » pour qu'il vienne souffler sur les morts et les faire revivre. C'est ce que le Seigneur dit (v. 9) et ce qui se réalise à la parole du prophète : l'esprit vient, les ossements se mettent debout « (comme) une immense armée » (v. 10).

Il serait sans doute imprudent de prendre ce texte comme une leçon d'anthropologie, et de se demander, par exemple, si « l'esprit » dont il est question ici correspond à ce que nous appelons l'âme humaine. De l'âme (*něfesh*), principe vital bien connu des Israélites, il n'est pas question. Ce qu'on souligne, c'est l'importance de l'esprit, principe de vie supérieure qui vient de Dieu. Et nous rejoignons ici de nombreuses indications de la « théologie » biblique.

Dans le récit sacerdotal de la création du monde, avant que Dieu ait organisé toutes choses, « l'esprit de Dieu » est là, planant sur les eaux, comme en attente, prêt à vivifier chaque être que Dieu va créer (Gn 1,2).

Dans le récit plus ancien de la création de l'homme, après avoir façonné le corps humain, Yahvé insuffle dans ses narines une « haleine de vie » (Gn 2,7). C'est en effet Dieu qui, par son esprit, donne la vie. Le psalmiste le souligne dans son hymne aux beautés de la création : « Tu retires ton esprit, (les êtres) expirent... Tu envoies ton esprit, ils sont recréés » (Ps 104,29-30 ; cf. Jb 34,14-15).

Et Qohélet reprend exactement la représentation d'Ezéchiel lorsqu'il remarque avec mélancolie qu'à la mort « la poussière retourne à la terre d'où elle vient, et le souffle à Dieu qui l'a donné » (Qo 12,7).

2. Explication (vv. 11-14)

Après ce premier récit, Dieu en donne l'explication. Ou plutôt Dieu commence par affirmer l'identité des ossements avec « la maison d'Israël », ces gens dont les paroles de découragement (« nos os sont desséchés... », v. 11) ont suscité la vision ; ensuite il charge le prophète Ezéchiel d'une nouvelle mission. De même qu'il vient de prophétiser sur des ossements et de les ressusciter, de même devra-t-il encore prophétiser sur les Israélites exilés.

2. Le mot hébreu *rūah* désigne à la fois l'esprit (et l'Esprit), le souffle et le vent. C'est dire qu'une traduction française ne saurait rendre toutes les nuances et les évocations de l'original.

Mais il y a ici une différence entre les deux interventions prophétiques : l'image n'est plus exactement la même. Il ne s'agit plus d'ossements desséchés, mais de morts enfermés dans des tombeaux ; il ne s'agit plus de redonner la vie, mais d'ouvrir des tombeaux pour que le peuple (« mon peuple », v. 13) « monte de ces tombeaux ». Alors, cette fois encore, dans ce peuple reconstitué, Dieu mettra son esprit, il le rétablira dans son pays et sera reconnu par lui (v. 14).

Cette transformation de l'image dénote, semble-t-il, un glissement dans les idées évoquées. Sans doute l'intuition fondamentale est la même : Dieu va « sauver » son peuple et le ramener, converti, en Palestine. Mais au lieu d'insister sur l'idée de découragement (les os « desséchés »), le prophète évoque l'idée d'une captivité (les « tombeaux ») dans l'attente d'une libération. Dès lors l'esprit qui vient sur ces prisonniers libérés et leur donne la vie n'est pas tant un principe de résurrection qu'un principe de conversion et de vie surnaturelle (v. 14).

Et l'on rejoint la grande révélation du chapitre précédent, lorsque le prophète, annonçant le rassemblement des Israélites dispersés et leur retour chez eux, leur promet non seulement de les purifier (36,25), mais de mettre en eux un esprit nouveau et de remplacer leur cœur de pierre par un cœur de chair, et finalement de mettre son esprit en eux et de faire qu'ils marchent selon ses lois (36,26-27) : expression saisissante du renouvellement intérieur, ou, comme nous dirions aujourd'hui, de la « primauté de la grâce ».

La répétition de la formule « et vous saurez que je suis Yahvé »⁴ ne fait que donner un relief particulier à la conclusion habituelle des oracles d'Ezéchiel. Dieu, par son action, qu'il s'agisse de châtements ou de manifestations de sa bonté, force les auditeurs, amis ou ennemis, à reconnaître l'action divine.

Tel est le sens de cette grande vision : l'annonce, la préfiguration d'un des moments essentiels des hauts faits de Dieu, des interventions merveilleuses de Dieu dans l'histoire d'Israël et dans celle du monde. En représentant devant eux la prochaine résurrection du peuple, sa libération de la captivité, Dieu rendait aux Israélites la confiance dans leur destin et dans sa parole.

3. Amplification

La tradition chrétienne est allée plus loin dans l'utilisation de ce texte prophétique : elle y a vu la première et la plus grandiose

3. Vv. 13 et 14. L'expression se trouve plus de trente fois dans le livre d'Ezéchiel, et la formule à la troisième personne « et ils auront... » y revient au moins autant de fois.

description de la résurrection en vue du jugement dernier. Non pas que les Pères de l'Eglise fassent un contresens sur la signification et la portée immédiate de la vision d'Ezéchiel. Ils savent bien qu'ils dépassent le sens littéral du texte.

Tertullien fait à ce sujet les distinctions nécessaires, tout en remarquant qu'« on ne saurait évoquer le tableau de la résurrection des os, si l'événement même ne devait se produire un jour ». Car, ajoute-t-il, « on ne fait pas une parabole valable à partir du néant »⁵.

Et saint Jérôme dit dans le même sens : « On n'utiliserait pas l'image de la résurrection pour représenter la renaissance du peuple d'Israël, si on n'avait pas cru à la résurrection future, car nul n'aurait l'idée de confirmer une chose incertaine par une chose inexistante »⁶.

Ces affirmations demandent à être nuancées. Il serait certes inexact de prétendre qu'au temps d'Ezéchiel les Israélites ne possédaient pas le concept de résurrection. Les anciennes traditions concernant les morts ressuscités par Elie et Elisée⁷ suffiraient à prouver le contraire. L'idée, l'image même d'une résurrection ne leur était pas étrangère et ils savaient bien que Dieu, auteur de la vie, était capable aussi de faire revivre.

Mais il y a plus que cela dans la vision d'Ezéchiel. Tout d'abord, il ne s'agit pas seulement de cadavres, mais d'ossements disloqués et desséchés ; Dieu ne se contente pas de redonner la vie à des corps, il les reconstitue, les recrée avant de les vivifier. Ensuite, il est question non d'une résurrection individuelle et épisodique, mais de la grandiose résurrection d'un peuple, d'une immense armée. Et l'on peut dire que la vision d'Ezéchiel est un point de départ et qu'elle a servi de support imaginaire à beaucoup de représentations de la résurrection eschatologique.

Sans doute n'est-il pas sûr que la vision, par Joël, d'un « jugement des nations » dans la vallée de Josaphat⁸, dépende d'Ezéchiel. Mais la tradition postérieure a vite rapproché les deux prophéties, et c'est ainsi que la résurrection du « dernier jugement » se trouva localisée dans la vallée de Josaphat, identifiée elle-même par Eusèbe⁹ avec la vallée d'Hinnom, la Géhenne du Nouveau Testament, mais située par le pèlerin de Bordeaux⁹ et par la plupart des témoins dans la

4. *De resurrectione carnis*, VI, 30, dans P.L., 2,837 ; C.C., 2,959.

5. *Commentaire d'Ezéchiel*, in loc., dans P.L., 25,349 ; C.C., 75,515.

6. 1 R 17,17-24 ; 2 R 4,18-37 ; 13,20-21.

7. Jl 4,2,12 ; cf. 14. Il s'agit d'une « vallée » ('*emq*) au sens strict du mot, non d'une « large vallée » (*blq'ali*).

8. *Onomasticum*, 170,8ss.

9. *Itineraria Hierosolymitana*, éd. P. Geyer (C.V., 38), 23,7ss.

vallée du Cédron, entre la ville de Jérusalem et le mont des Oliviers, là où les Juifs et les Arabes ont établi leurs cimetières.

Conclusion

Telle est la portée lointaine de la vision d'Ezéchiel. Riche d'enseignements sur les angoisses des Israélites exilés et les interventions de Dieu pour ranimer l'espérance, elle a procuré en outre à la tradition postérieure une imagerie valable pour représenter les événements des derniers temps.

NOTRE ESPÉRANCE MARCHE DEVANT NOUS

Notre résurrection a commencé en Jésus Christ : en lui qui est mort pour tous, notre espérance a pris forme et marche devant nous. Nous ne doutons plus, nous ne flottons plus dans l'incertitude de notre attente, mais nous voyons déjà des yeux de la foi ce qui arrivera, nous qui avons reçu l'ébauche des promesses qui nous ont été faites. Remplis de joie par la promotion de notre nature, nous possédons l'objet de notre foi.

LÉON LE GRAND ¹

1. Sermon 71 sur la résurrection ; trad. J. P. BONNE.

La Pentecôte à la lumière de la prophétie de Joël

Jl 3,1-5

PAR PIERRE BUIS

Professeur à l'Ecole des Missions d'Alex

En lisant le discours de Pierre au matin de la Pentecôte, on ne peut manquer d'être frappé par la place qu'y occupe la citation du ch. 3 de Joël (vv. 1-5) ¹. Si l'auteur des Actes a voulu reproduire intégralement ce texte dans un discours évidemment résumé, c'est qu'il y voyait un des passages de l'A.T. les plus propres à éclairer l'événement de la Pentecôte. Mais ce qui était évidence immédiate pour ses premiers lecteurs devient pour nous une énigme ; ce texte obscur nous apparaît plus comme un obstacle que comme une aide. Ce n'est qu'au terme d'une étude assez approfondie que nous pourrions en découvrir les richesses et en tirer une meilleure compréhension du mystère de la Pentecôte.

1. Le Jour de Yahvé : jugement et salut

Pour comprendre la péricope citée par Luc (notre première lecture de la Vigile de la Pentecôte) il faut naturellement la relire dans son contexte, c'est-à-dire les ch. 3 et 4 ensemble. Il serait inutile en revanche de remonter plus haut dans le livre de Joël, où le ch. 3 marque une nette coupure au point de faire supposer deux auteurs différents.

Dans les ch. 1 et 2 en effet, le prophète commentait un fait d'actualité — une invasion de sauterelles — pour en tirer un appel à la pénitence que la liturgie de Carême nous a rendu assez familier ². Avec le ch. 3 apparaissent des perspectives plus lointaines et plus inquiétantes. La catastrophe subie actuellement par le peuple

1. Dans le grec et la Vulgate ce sont les vv. 28-32 du ch. 2.

2. On lit toujours Jl 2,12-18 le mercredi des cendres.

de Dieu, s'efface devant un drame autrement important, à la date imprécise (après cela) : le Jour de Yahvé.

Cette expression désigne toujours une intervention extraordinaire de Dieu dans l'histoire. Mais il y avait plusieurs manières de la comprendre. Pour la majorité des gens en Israël, il s'agissait d'une victoire sur les ennemis du peuple de Dieu ; le Jour par excellence serait celui de l'écrasement définitif des païens. Pour les prophètes au contraire, du moins depuis Amos (Am 5,18), le Jour de Yahvé sera aussi bien le jugement qui frappera Israël infidèle.

Les deux conceptions apparaissent chez Joël. S'il parle du jugement des païens (4,2-3.12.19), il n'oublie pas celui d'Israël. Du peuple choisi il ne subsistera qu'une poignée de rescapés (3,5 b) ; seuls seront sauvés « ceux qui invoquent le nom du Seigneur », qui ont foi en Lui et qu'à ce titre Il peut « appeler », reconnaître pour siens. Le salut ne vaut que pour ce Reste, défini par une attitude religieuse et non par l'appartenance à une nation. Joël prolonge ainsi la théologie du livre d'Isaïe qui, en plusieurs cas, envisage aussi le reste d'Israël dans ce contexte de jugement final (Is 4,2-4 ; 28,5-6).

Le salut promis sera une restauration du peuple, un retour à la paix et à la prospérité (4,18). La défaite subie sous l'assaut conjugué d'Edom et de l'Égypte va être vengée et réparée : le pays sera libéré, les prisonniers rentreront et Israël affirmera sa suprématie sur ses ennemis. On ne sait pas à quels événements Joël fait allusion ; il décrit d'ailleurs la restauration en termes très généraux qu'on retrouve dans d'autres prophéties (Am 9,13 ; Ez 34-37 ; Jr 30-33 ; etc.).

Pour introduire cet ensemble de prédictions, Joël utilise le scénario classique du Jour de Yahvé. Dans la tradition prophétique, on le présente toujours accompagné de signes terrifiants : guerre (*feu et sang*), éruptions volcaniques (*colonnes de fumées*), éclipses de soleil et de lune (*soleil obscurci, lune changée en sang* : Jl 4,15 ; Am 8,9 ; Is 13,10 ; Ez 32,7), tremblements de terre (Jl 4,16 c ; Ex 19,18).

Ces bouleversements du cosmos et de l'humanité accompagnent toute apparition de Yahvé. Qu'il vienne parler à son peuple (Ex 19,18 ; 20,18 ; Ps 50,3) ou qu'il intervienne contre ses ennemis (Ex 7,19 ; 9,24 ; 14,21 ; Dt 9,3 ; Ps 18,8s), c'est toujours au milieu des mêmes phénomènes, provoqués par le souffle du Dieu vivant (Ex 15,16 ; Is 31,3).

À l'époque de Joël (iv^e s.), ces signes avant-coureurs fixés par la tradition ne pouvaient plus annoncer que le jugement final et définitif qui clôturera l'histoire. C'est avec cette signification précise qu'ils sont passés dans le N.T. (Mt 24,6.29 ; 27,45.54 ; Mc 13,7 ; Ap 6,11-13 ; etc.). Il s'avère donc facile de définir le sens des ch. 3 et 4 de Joël, le contexte dans lequel se situe l'annonce du don de

l'Esprit de Dieu à tout le peuple : c'est le jugement final qui anéantira les païens et, en Israël, les pécheurs — qui introduira le peuple de Dieu dans une ère de paix et de bonheur définitifs.

2. L'Esprit de Dieu répandu sur tout le peuple

L'A.T. parle assez souvent de la venue de l'Esprit de Dieu en des hommes. Jl 3,1-2 n'est donc pas un texte isolé et il sera facile de l'éclairer par d'autres textes ; avec toutefois cette difficulté qu'il regroupe des aspects qu'on rencontre habituellement séparés. Car le don de l'Esprit a plusieurs effets possibles.

Dans la plupart des cas l'Esprit est donné à ceux qui reçoivent une mission spéciale à l'intérieur du peuple de Dieu. Le souffle du Seigneur vient les animer pour les mettre à la hauteur de leur tâche, qu'il s'agisse d'une action guerrière, du gouvernement d'une nation, ou simplement de l'exécution d'un travail (Ex 31,3 ; 35,31). Et plus d'une fois la présence de l'Esprit de Dieu sera manifestée par l'extase prophétique. Pour ne citer qu'un exemple, le sacre de Saül se termine par cette annonce de Samuel :

« A l'entrée de la ville, tu te heurteras à une bande de prophètes descendant du haut-lieu, précédés de la harpe, du tambourin, de la flûte et de la cithare et ils seront en délire. Alors l'Esprit de Yahvé fondra sur toi, tu entreras en délire avec eux et tu seras changé en un autre homme » (1 S 10,5s).

Le mot qu'on traduit souvent par *prophétiser* est rendu ici par *entrer en délire, en transes*, ce qui s'imposerait en bien d'autres cas ; en particulier dans notre texte : « vos fils prophétiseront ».

Dans cette optique, on doit donc conclure que le peuple à qui est donné l'Esprit de Dieu, le reçoit en vue d'une mission. Mais laquelle ? Joël (4,8.19) en indique bien une : Israël se voit chargé de châtier ses ennemis, d'être l'exécuteur de la sentence portée contre eux par Yahvé. De fait, c'est à peu près la seule mission attribuée à Israël dans tout l'A.T. (Ab 18 ; Is 41,15 ; Dt 25,17-19 ; 1 S 11,6-8). Et on retrouve bien ainsi le contexte de jugement analysé plus haut. Mais on pourrait difficilement se contenter de cet aspect.

L'Esprit peut être donné aux hommes, et spécialement à tout le peuple dans un autre but, comme *source de sa vie*. On en parle spécialement quand il s'agit de la restauration, de la résurrection du peuple dispersé en exil :

« Je répandrai mon esprit sur ta race, ma bénédiction sur ta postérité. Ils croîtront comme l'herbe entourée d'eau, comme les peupliers au bord des cours d'eau » (Is 44,3-4).

Qu'on se rappelle aussi la vision des ossements dans Ezéchiel (Ez 37,1-14) qui se termine par cette promesse : « Je mettrai mon Esprit en eux et ils revivront ». Dans tous ces cas, l'Esprit est simplement source de vie matérielle. L'association entre don de l'Esprit et restauration matérielle du peuple semble avoir été fortement enracinée dans la conscience d'Israël ; Ac 1,5s en donne un bon exemple. Entendant annoncer la venue de l'Esprit Saint, les Apôtres posent spontanément la question : « Seigneur, est-ce en ce temps que tu vas restaurer la royauté en Israël ? »

Ezéchiel avait pourtant déjà donné à cette résurrection du peuple sous le souffle de l'Esprit de Dieu un sens beaucoup plus profond. Dans le célèbre oracle de 36,26-28³, il introduit l'effusion de l'Esprit dans la Nouvelle Alliance. On sait que celle-ci⁴ se caractérise par un renouvellement des cœurs de tous les membres du peuple de Dieu pour les rendre fidèles à la Loi et pour les amener à une connaissance du Seigneur personnelle et intériorisée (Jr 31,34). Pour Ezéchiel, cette transformation sera l'œuvre de l'Esprit de Yahvé répandu sur tout le peuple.

Il est possible maintenant de préciser ce que peut signifier « vos fils prophétiseront, vos anciens auront des songes, vos jeunes gens des visions ». Joël énumère là les différentes manières, connues à son époque, de recevoir les révélations divines. C'est donc à cela surtout que tend l'effusion de l'Esprit : rendre tout le peuple capable de connaître Dieu. Bien qu'il n'en utilise pas les formules, Joël reprend à sa façon l'annonce de la Nouvelle Alliance.

Sa prophétie s'éclaire encore mieux si on la rapproche d'un des textes les plus fondamentaux et les plus anciens sur le prophétisme : Nb 11,25-29⁵ :

Le Seigneur descendit dans la nuée pour parler [à Moïse] ; il préleva une part de l'esprit qui l'inspirait pour le donner aux soixante-dix anciens. Dès que l'esprit se posa sur eux, ils se mirent à prophétiser... Moïse [dit] : « Si seulement le Seigneur, en mettant en eux son esprit, faisait de son peuple entier des prophètes ! »

Le sens à donner ici au terme *prophète* est précisé un peu plus loin :

S'il y a parmi vous un prophète, c'est dans une vision que moi, le Seigneur, je me fais connaître à lui, c'est dans un songe que je lui parle (Nb 12,6).

3. Lecture de la Nuit Pascale.

4. Cf. P. BUIS, *La Nouvelle Alliance*, dans *Vetus Testamentum*, 18 (1968), pp. 1-15.

5. Cité d'après la traduction œcuménique en cours, ainsi que Nb 12,6. Les autres citations sont faites d'après la *Bible de Jérusalem*.

Quand Moïse souhaite que tout son peuple ne compte plus que des prophètes, il ne souhaite rien d'autre que de les voir tous connaître directement le Seigneur. Ce souhait devient promesse chez Jérémie : « Tous me connaîtront du plus petit au plus grand » (Jr 31,34) ; et chez Joël qui insiste plus encore que ses devanciers sur l'universalité du don de l'Esprit, source de cette connaissance immédiate : « Vos fils et vos filles... vos anciens... vos jeunes gens... Même sur les esclaves et les servantes⁶, Je répandrai mon Esprit » ... bref « sur toute chair ». Cette expression ne dépasse d'ailleurs pas — le contexte le montre assez — les limites du peuple élu.

Les nombreux rapprochements relevés entre Joël d'une part, Jérémie et Ezéchiel d'autre part, ne permettent pourtant pas de le classer, sans plus, parmi les prophètes de la Nouvelle Alliance. Il se sépare nettement d'eux par le fait qu'il ne parle pas de la restauration d'Israël après l'épreuve historique de l'exil, mais de l'Israël nouveau qui apparaîtra au terme du dernier événement de l'histoire : le jugement final.

3. La Pentecôte

Eclairée par d'autres textes de l'A.T., la prophétie de Joël apparaît comme un texte très suggestif ; elle rassemble des thèmes jusque-là indépendants. Mais on ne peut dire qu'elle en fasse vraiment la synthèse ; celle-ci ne se trouve qu'ébauchée. C'est un texte encore plein de points de suspension, ouvert à une synthèse supérieure.

Que peut-il donc apporter à un chrétien aujourd'hui ? Le plus simple est de le demander à saint Luc, qui a mis ce texte en vedette dans son récit de l'événement de la Pentecôte. S'il y portait un tel intérêt, c'est qu'il y trouvait des idées chères ; et ces idées, on les retrouve facilement dans les Actes. Sans vouloir en donner un exposé complet⁷, notons celles-ci :

a) *L'universalité du don de l'Esprit*. Luc a vu dans le « Je répandrai mon Esprit sur toute chair » l'annonce de l'éclatement des frontières du peuple de Dieu. De fait, c'est la venue du Saint-Esprit sur le centurion Corneille qui décidera la jeune Eglise à s'ouvrir aux païens (Ac 10,24-28).

b) *L'importance des charismes*. Luc ne manque jamais une occasion de mentionner les manifestations un peu extraordinaires

6. Le grec et la Vulgate ont malheureusement édulcoré ce texte en traduisant : « mes serviteurs et mes servantes ».

7. On le trouve dans le n° 52 de la première série d'*Assemblées du Seigneur*, pp. 23-28.

qui accompagnent la venue de l'Esprit Saint : don des langues, prophétie et même feu (Ac 2,3) ou tremblement de terre (Ac 4,31). Les charismes servent la mission apostolique de l'Eglise, et en même temps entretiennent au sein de celle-ci une atmosphère de joie et d'enthousiasme. Joël serait bien qualifié pour rappeler sans cesse à l'Eglise que ces manifestations qui bousculent un peu les cadres et les habitudes sont un des signes les plus sûrs de la présence active de l'Esprit du Seigneur.

c) *La perspective eschatologique.* L'élément le plus frappant de la prophétie de Joël est d'annoncer la fin de l'histoire, les derniers temps. En citant ce texte tout au long. Luc pouvait-il avoir autre chose en vue que de mettre la Pentecôte dans cette perspective ? Il rejoint là les autres évangélistes qui associaient la mort et la résurrection du Christ au jugement final : « Le chef de ce monde est déjà jugé » (Jn 16,11). Il semble pourtant rester fidèle à l'ordre des événements tel que le décrit Joël : l'effusion de l'Esprit de Dieu précède, et de loin, les signes avant-coureurs du Jour de Yahvé. Mais quel que soit le délai, l'événement de la Pentecôte appartient à l'ère du jugement final ; il donne à entendre que le processus qui mène au jugement est déclenché. Dans cette optique, la prédication apostolique apparaît comme la dernière offre de salut adressée à l'humanité, il n'y en aura plus d'autre et l'Eglise ne pourra plus que la répéter et la monnayer au cours des âges.

Le message de Joël reste donc des plus actuels. Sans cesse l'Eglise aura besoin de s'entendre rappeler le Jour du Seigneur vers lequel est tendue toute sa vie ; de se faire répéter que l'Esprit qui l'anime ne lui est pas donné en vue d'une jouissance passive et égoïste, mais afin de préparer le monde entier à la rencontre avec le juge divin.

La promesse de l'eau vive

Jn 7,37-39

PAR PIERRE GRELOT

Professeur à l'Institut Catholique de Paris

La fête des Tentés

Avec le chap. 7 de saint Jean s'ouvre une longue section qui a pour cadre la fête des Tentés (ou des Tabernacles) : 7,1 à 10,21. Conformément au calendrier de Lv 23,33-43, la célébration s'étalait sur toute une semaine. Le premier et le huitième jour comportaient un chômage analogue à celui du sabbat (23,39b) ainsi qu'une assemblée culturelle (23,35s). Au premier siècle de notre ère, on ne se contentait pas de célébrer la fête en faisant des huttes de feuillage, qui rappelaient le séjour au désert (23,42s), et une procession où l'on portait à la main des fruits et des palmes (23,40). Deux rites étaient entrés dans l'usage, probablement depuis l'époque grecque : chaque jour, une libation d'eau durant le service cultuel du matin, et, durant la nuit du premier jour, une illumination du temple¹.

Il faut garder ces détails présents à l'esprit pour comprendre deux paroles de Jésus, prononcées au cours de la fête : « Je suis la lumière du monde » (Jn 8,12, repris dans le cadre du chap. 9), parole en rapport avec l'illumination du temple, et la promesse de l'eau vive qu'il faut examiner ici. Chaque matin durant huit jours, le prêtre de service avait donc effectué à la « Porte des eaux » une libation d'eau, destinée à obtenir les pluies automnales. On est renseigné sur ce point par les documents anciens de la tradition rabbinique : le recueil de la Mishna (constitué entre 80 et 180), la Tosephta (contemporaine de la Mishna) et les commentaires talmudiques de la Mishna (plus tardifs, mais fondés sur des données traditionnelles).

On sait ainsi non seulement comment le rite était effectué, mais à quels textes scripturaires on le reliait dans la prédication. Ce point

1. Voir G.F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, t. II, pp. 43-47.

n'est pas ici sans importance, puisque Jn 7,38 cite à ce propos l'Écriture. Au temps de Jésus, comme au temps de l'évangéliste, l'Écriture était lue et citée dans le cadre d'une tradition vivante qui l'interprétait.

La parole de Jésus (vv. 37-38a)

Les vv. 37-38 posent un problème délicat de ponctuation, qui a des conséquences sur le sens du texte. Traditionnellement, à la suite d'Origène, on lisait : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Celui qui croit en moi, comme dit l'Écriture, des fleuves d'eau vive sortiront de son sein ». La clef du passage était alors cherchée en Jn 4,10-14. En cet endroit, Jésus dit à la Samaritaine : « Si tu savais le don de Dieu, et qui est celui qui te dit : Donne-moi à boire, c'est toi qui l'aurais prié, et il t'aurait donné de l'eau vive ». Comme la femme ne comprend pas l'allusion et pense qu'il s'agit de l'eau du puits, Jésus précise : « Quiconque boit de cette eau aura encore soif ; mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai, n'aura plus jamais soif : l'eau que je lui donnerai, deviendra en lui une source jaillissante en vie éternelle » (4,13b-14). Sur la base de ce rapprochement, ce serait donc « du sein des croyants » que sortiraient des fleuves d'eau vive. La Vulgate latine nous a habitués à cette lecture.

En fait, si certains critiques l'acceptent encore, la plupart préfèrent couper la phrase grecque autrement. Jésus dit : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi ; et qu'il boive, celui qui croit en moi ». On a ainsi une composition en chiasme, où les expressions « venir à moi » et « croire en moi » sont équivalentes, comme dans le texte de Jn 6,35 : « Qui vient à moi, n'aura jamais faim ; et qui croit en moi, n'aura jamais soif ». Le couple de mots « faim et soif » fait pendant à la situation d'ensemble décrite par la double expression : « venir au Christ » et « croire au Christ ». La promesse de Jésus en Jn 7,37b-38a reprend donc celle de Jn 6,35, en fonction de la seule mention de l'eau, mais en construisant autrement l'image : celui qui a soif est invité à boire. Il n'y a pas besoin de préciser que sa soif sera à jamais étanchée.

La citation de l'Écriture (v. 38b)

Dans ces conditions, le v. 39 n'appartient plus au discours de Jésus ; c'est un commentaire de l'évangéliste, qui montre dans la promesse de Jésus l'accomplissement de l'Écriture, puisque celle-ci porte : « De son sein couleront des fleuves d'eau vive ». Et l'évan-

gélisme précise : « Il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croient en lui ». L'eau qui symbolise l'Esprit ne coule pas « du sein (litt. : du ventre) du croyant », mais « du sein de Jésus ».

Ici cependant se pose un des problèmes les plus difficiles de l'évangile selon saint Jean : d'où vient la citation alléguée ? Sous la forme que revêt ici le texte, il ne se rencontre nulle part dans l'A.T. On est donc obligé de supposer, ou bien que Jean adapte le texte qu'il cite à la situation où il le place, probablement en modifiant sa teneur (on sait que Mt 2,13 pose une question analogue), ou bien que l'évangéliste cite l'A.T. d'après une version développée à la manière des Targoums. Un indice linguistique plaide en faveur de la seconde hypothèse. L'expression grecque « de son ventre », fort difficile à comprendre si on la prend au sens littéral, s'entendrait très bien comme traduction d'une expression araméenne *min gawweh*, la locution prépositive *min gô* (« du milieu de... ») servant à renforcer la préposition *min* (latin : *ex*). Mais d'où donc « coulent ces fleuves d'eau vive » ? Ajoutons que, pour compliquer encore le problème, la phrase grecque semble assez mal bâtie, le mot « fleuves » étant séparé de son complément : « des fleuves de son ventre couleront, (des fleuves) d'eau vive ». La construction est aussi peu naturelle que possible.

Une première hypothèse cherche la solution du côté des textes prophétiques². Dans Ez 47,1-12, il est dit que de l'eau sort de sous le seuil du temple ; en coulant vers la mer morte, elle devient un fleuve infranchissable, sur les bords duquel poussent des arbres de vie. L'image est reprise en Jl 4,18 et surtout Za 14,8 : « En ce jour-là sortiront des eaux vives de Jérusalem, moitié vers la mer orientale et moitié vers l'autre mer ». Aurait-on une combinaison d'Ez 47 et de Za 14,8 ? Les deux textes se trouvent cités dans les textes rabbiniques relatifs au rite de la libation d'eau, dans le contexte de la fête des Tentés. Malheureusement, on n'y trouve ni les « fleuves » au pluriel, ni le verbe correspondant au français « couler ». La version grecque et le Targoum araméen ne présentent aucun indice d'adaptation en ce sens. L'Apocalypse johannique parle bien, en 22,1-2, d'un « fleuve de vie » qui « jaillit du trône de Dieu et de l'Agneau », en reprenant Ez 47 ; mais ici encore, le « fleuve » est au singulier et on n'a pas le verbe « couler ». Le parallèle n'est donc guère probant.

Une autre piste de recherche est fournie par l'évocation du Rocher du désert, dans les Ps 78,16 et 106,41 : de ce Rocher Dieu fait sortir des eaux « comme des fleuves qui coulent » (selon le Targoum

2. Ce point de vue est défendu par A. FEUILLET, *Les fleuves d'eau vive de Jo., 7,38*, dans *Parole de Dieu et Sacerdoce* (Études présentées à Mgr J.J. Weber), Paris, 1962, pp. 107-120 (qui donne une bibliographie complémentaire).

du Ps 78,16). Aurions-nous une allusion au Rocher du désert³, qui servit à abreuver merveilleusement les Israélites après l'exode ? La mention des fleuves au pluriel est un indice non négligeable. Mais le Targoum actuel des Psaumes (fixé tardivement, semble-t-il) ne renferme ni la phrase recherchée, ni la mention explicite de « l'eau vive ». Toutefois, le Targoum palestinien des Nombres développe, à propos de Nb 20,8-11, la légende rabbinique du Rocher du désert sous une forme qui n'est pas sans intérêt et qui est attestée d'une façon indépendante dans le *Liber antiquitatum biblicarum* du Pseudo-Philon, dans la Tosephta et dans une allusion de saint Paul : après le passage de la mer Rouge, nos pères « buvaient à un Rocher spirituel qui les accompagnait, et ce Rocher c'était le Christ » (1 Co 10,4). Or, précise la légende, l'eau sortant du Rocher se divisait en douze cours d'eaux, pour abreuver les douze tribus d'Israël ; la Tosephta cite même à ce sujet le Ps 105,41, qui mentionne des « fleuves ». On peut donc conjecturer qu'une paraphrase araméenne plus ancienne introduisait l'essentiel de la légende rabbinique dans le Ps 78 ou dans le Ps 105 ; on aurait eu quelque chose comme : « Voici qu'il a frappé le Rocher, et des fleuves couleront du milieu de lui ». Mais cela n'explique pas la mention de « l'eau vive ».

Peut-être ne faut-il pas opposer l'une à l'autre les deux hypothèses⁴. En effet, dans les commentaires rabbiniques relatifs à la libation de la fête des Tentés, on voit allégués des textes qui concernent trois circonstances de l'A.T. : les eaux originelles (c'est-à-dire paradisiaques), le Rocher du désert, et la source du temple (d'après Ez 47 et Za 14). Ces rapprochements sont très significatifs. Ils peuvent expliquer qu'une tradition relative à l'exode (l'eau sortant du milieu du Rocher) soit interprétée en fonction d'une promesse prophétique (l'eau vive sortant du temple de Jérusalem). Cette explication de la Torah à l'aide des prophètes serait tout à fait à sa place dans le commentaire rabbinique des Ecritures, et sa situation dans le cadre liturgique de la fête des Tentés rejoindrait exactement le contexte de Jn 7.

Le Christ est le Rocher spirituel auquel les chrétiens s'abreuvent (cf. 1 Co 10,4) et il est aussi le Temple eschatologique (cf. Jn 2,20-22). Ces deux interprétations figuratives de l'A.T. ne se contredisent

3. Cf. M.E. BOISMARD, *De son ventre couleront des fleuves d'eau (Jo., 7,38)*, dans *Revue Biblique*, 1958, pp. 522-546, qui songe au Targoum du Ps 78,16. J'ai relevé les textes du Pseudo-Philon et du Targoum palestinien des Nombres dans la *Revue Biblique*, 1959, pp. 369-374 ; suite de la controverse, pp. 374-378, et en 1960, pp. 224s.

4. Cf. Jean 7,38 : *Eau du Rocher ou Source du Temple ?* dans *Revue Biblique*, 1963, pp. 43-51. On trouvera dans tous ces articles le détail des textes mentionnés ici par simple allusion.

pas, elles se complètent. Du sein (litt. : du ventre) du Christ, Rocher et Temple, sort l'eau vive (cf. Za 14) qui désaltère les croyants. Le Christ peut donc dire : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi ; et qu'il boive, celui qui croit en moi ! » En effet, comme dit l'Écriture, sur la base de plusieurs textes combinés pour la circonstance : « Du sein du Christ, des fleuves couleront, des fleuves d'eau vive ». Il reste que seuls ceux qui « ont soif » viendront au Christ et croiront en lui. Le Christ n'apporte rien à ceux qui n'ont pas soif !

Le commentaire de l'évangéliste (v. 39)

Un dernier point requiert une explication : c'est l'interprétation symbolique de l'eau : « Il parlait de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croient en lui » (Jn 7,39a). Le rapprochement de l'eau et de l'Esprit en Ez 36,25-27 ou Ps 51,9.12-13, n'est pas éclairant, car l'eau figure là comme symbole de purification (cf. Nb 19,10). Or il s'agit ici de tout autre chose. La proximité de la promesse de l'Esprit et du thème de l'eau en Jn 3,1-2 rapproché de Jn 4,18, et en Za 12,8 rapproché de Za 14,8, laisse un hiatus notable entre les deux sujets. Mais cette fois, le Targoum d'Isaïe va venir à notre secours. En Is 43,20, le thème des eaux du désert était reporté dans l'eschatologie : « ... Car j'ai donné (= placé) des eaux dans le désert, des fleuves dans la terre aride, pour abreuver les exilés de mon peuple, en qui je me suis complu ». Or, quelques lignes plus loin, l'image est reprise avec une portée symbolique : « Car de même que des eaux sont données (= placées) dans la terre aride, ainsi je donnerai (= placerai) mon Esprit Saint sur tes fils, et ma bénédiction sur tes petits-fils » (Is 44,3).

Cette interprétation de l'eau comme symbole de l'Esprit n'est donc pas une innovation de l'exégèse chrétienne : elle existait dans la tradition juive. Ce qui est nouveau, c'est la façon dont l'Esprit est conçu : non plus seulement comme un *don* de Dieu, comme une *force* intérieure qui transforme l'homme, mais comme une *personne* divine envoyée par le Père, conformément à la promesse du Fils. Les textes du Discours après la Cène (Jn 14,16s.26 ; 16,7-14) complèteront sur ce point l'allusion encore énigmatique de Jn 7,37. Mais celle-ci s'entendrait mieux si le contenu du Targoum d'Is 44,3 l'enracinait déjà dans la tradition juive plus ancienne. Tous les hommes sont conviés à venir au Christ et à croire en lui, car, s'ils ont soif, ils trouveront ainsi à boire ; non plus une eau terrestre, comme nos pères dans le désert, mais une eau qui symbolise l'Esprit Saint : ceux qui croiront au Christ recevront de lui l'Esprit.

Ici cependant, l'évangéliste note que la parole de Jésus ne devait trouver son accomplissement qu'après sa résurrection : « ... Car il n'y

Messe du jour

Première lecture: Ac 2,1-11

Deuxième lecture: 1 Co 12,3b-7.12-13

Evangile: Jn 20,19-23

avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (Jn 7,39 b). Effectivement, c'est pour le temps postérieur à son retour auprès du Père et à sa glorification (cf. Jn 13,31s) que le Discours après la Cène réserve le don de l'Esprit. Jn 20,22s prend acte de l'accomplissement de cette promesse; Jésus ressuscité souffle sur ses apôtres en disant: « Recevez le Saint-Esprit ». De même, Luc réserve la manifestation eschatologique de l'Esprit, annoncée en Jl 3, au jour de la Pentecôte (cf. Ac 2,15-21). C'est par le Christ glorifié que l'Esprit est communiqué. Il est alors le Rocher spirituel auquel les croyants s'abreuvent (cf. 1 Co 10,4); il est le Temple eschatologique d'où sort l'eau vive (cf. Za 14,8).

Jusqu'à sa glorification, les hommes restaient sous le régime de la Loi; ils n'étaient pas encore entrés sous la mouvance de l'Esprit. C'est en ce sens qu'« il n'y avait pas encore d'Esprit », — c'est-à-dire, de communication de l'Esprit aux hommes, dans le peuple nouveau qui le reçoit du Christ en gloire. Saint Paul le laisse entendre aussi dans Ga 4,6 (amplifié en Rm 8,15): « Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sous la Loi (allusion à la vie terrestre de Jésus), afin de racheter ceux qui sont sous la Loi (allusion à la mort rédemptrice), afin de nous donner l'adoption filiale; et la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie: Abba, Père! » L'envoi de l'Esprit est le fruit direct de l'entrée du Christ dans sa gloire.

Conclusion

La mort et la résurrection de Jésus marquent donc une étape décisive dans la réalisation du dessein de Dieu et dans l'accomplissement des promesses prophétiques, qui annonçaient la communication universelle de l'Esprit de Dieu au peuple nouveau. Lorsque l'évangéliste reprend la parole prononcée par Jésus « le dernier jour de la fête, qui était le grand jour » (7,37a), il ne songe pas seulement au rapport de cette parole avec le cadre liturgique où elle venait s'insérer. Il songe surtout à sa valeur d'actualité. C'est maintenant que le Christ glorifié s'adresse aux hommes et leur dit: « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi; et qu'il boive, celui qui croit en moi! » Car c'est maintenant que s'accomplit la parole de l'Écriture: Du sein du Christ glorifié sortent des fleuves d'eau vive. L'homme peut trouver là de quoi étancher sa soif: le don de l'Esprit est la réponse de Dieu à la soif humaine, car Dieu lui-même a mis en nous la soif de son Esprit.



La nouvelle Pentecôte

Ac 2,1-11

PAR JACQUES DUPONT

Bénédictin de Saint-André (Bruges)

« *Assemblées du Seigneur* » a publié dans sa première série un commentaire détaillé du récit de la Pentecôte dans les Actes¹. La conclusion dégageait brièvement trois lignes de force : (1) l'évocation de la théophanie du Sinaï invite à mettre la venue de l'Esprit en rapport avec une Alliance nouvelle ; (2) Luc suggère avec insistance la portée universelle de l'événement : il concerne toutes les nations qui sont sous le ciel ; (3) le miracle des langues diverses parlées par les apôtres souligne le même universalisme, mais en laissant penser qu'il va de pair avec un certain pluralisme. Nous allons reprendre ces trois points.

1. Un nouveau Sinaï

La Pentecôte, fête du « Cinquantième » jour, appelée aussi fête des Semaines, était célébrée par les Juifs sept semaines après l'offrande des prémices de la moisson. C'était précisément la fête de la Moisson, qui constituait, avec les Azymes et la Récolte, une des trois fêtes de pèlerinage au sanctuaire de Yahvé (Ex 23,14-17). A la fin de la période juive cependant, ce caractère agricole de la fête tend à céder le pas devant une interprétation différente. Les fêtes juives sont mises en rapport avec les grandes étapes de l'histoire du salut : la Pâque étant la commémoration de la sortie d'Égypte, il était assez naturel qu'on mit la Pentecôte en relation avec la promul-

1. *La première Pentecôte chrétienne* : n° 51 (*Fête de la Pentecôte*), Bruges, 1963, pp. 39-62. Parmi les études qui ont paru depuis lors, il faut signaler très particulièrement l'art. de M. DELCOR, *Pentecôte (Fête de la)*, dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 8 (1965), col. 858-879 (paru en 1964). Notons également J.-P. CHARLIER, *L'Évangile de l'enfance de l'Église. Commentaire des Actes 1-2* (*Études religieuses*, 772), Bruxelles-Paris, 1966, pp. 109-135 ; J. VAN GOUDOVER, *Fêtes et calendriers bibliques* (Théologie historique, 7), Paris, 1967, pp. 303-311.

gation de la Loi sur le Sinaï ; la date de cet événement d'après Ex 19,1 pouvait s'accorder avec la signification nouvelle qu'on attachait ainsi à la fête. Cette perspective permet de comprendre l'importance que la Pentecôte prend en particulier chez les Esséniens : ils la célébraient comme la fête de l'Alliance, qu'ils renouvelaient solennellement ce jour-là, s'engageant par serment à rester fidèles aux prescriptions de l'Alliance divine.

On ne s'étonnera pas dès lors de constater que le récit des Actes contient plusieurs allusions aux événements du Sinaï, tels qu'ils sont rapportés au ch. 19 de l'Exode ou dans les développements que leur ont donnés des traditions juives plus récentes. D'après Ac 2,1, ceux sur qui l'Esprit va venir « se trouvaient tous ensemble dans le même lieu » ; Luc répète, en changeant un peu les termes, la notice de 1,13-14, qui semble avoir été rédigée pour servir d'introduction à l'histoire de la Pentecôte : « ... Tous ceux-là, d'un même cœur, étaient assidus à la prière ». Le trait rappelle l'unanimité d'Israël au moment de la promulgation de la Loi. D'après Ex 19,8, « tout le peuple répondit ensemble », ou « d'un même cœur », pour s'engager à accomplir les paroles de Dieu. Le targum araméen introduit l'idée dès le début du récit : « Israël campa en face de la montagne d'un cœur uni » (Ex 19,2). Le commentaire tannaïte, au point de départ de la tradition rabbinique, insiste davantage : les Israélites étaient « un seul cœur à leur arrivée au Sinaï » (Ex 19,2), « un seul cœur » pour répondre à Moïse (19,8), et le trait revient à propos de 20,2 : « Lorsqu'ils étaient tous au mont Sinaï pour recevoir la Loi, ils étaient tous un seul cœur pour accepter avec joie le Règne de Dieu. »

La présence de l'Esprit se manifeste d'abord par un « bruit » retentissant (*échos*, v. 2), ou par un « son » (litt. une « voix », *phônè*, v. 6), ensuite par l'apparition de langues de feu qui se partagent (v. 3). « Voix » qui « retentit » et « feu » : ces phénomènes caractérisent la théophanie du Sinaï (cf. Ex 19,16-19) dont on retrouve l'évocation en He 12,18-19 : « Vous ne vous êtes pas approchés d'une réalité palpable : feu ardent, obscurité, ténèbres, ouragan, bruit retentissant de trompette, son de paroles... » Ex 20,18 écrit : « Tout le peuple voyait le son et les éclairs et le son de la trompette et la montagne fumante. » Un « son » que l'on « voit » : en faut-il davantage pour enflammer l'imagination des exégètes ? Philon s'en donne à cœur joie : Dieu avait créé dans l'air un bruit (*échon*) invisible, et ce bruit transforma l'air en feu de flammes ; une voix retentissait du milieu du feu venu du ciel (cf. Ac 2,1), dont la flamme se transformait en un langage adapté aux auditeurs : les paroles étaient formulées avec une telle clarté qu'on avait l'impression de les voir. Suivant une tradition un peu plus récente, R. Johanan précisait : « La voix sortit et se partagea (cf. Ac 2,3) en

soixante-dix voix, en soixante-dix langues, de façon que tous les peuples l'entendent; et chaque peuple entendit la voix dans sa propre langue. »

En voilà sans doute assez déjà pour permettre de penser que la description de la venue de l'Esprit sur les apôtres évoque intentionnellement les événements du Sinaï. Le rapprochement révèle un premier aspect du mystère de la Pentecôte chrétienne: l'envoi de l'Esprit se substitue à la promulgation de la Loi; l'Alliance qui était fondée sur la Loi mosaïque se voit remplacée par une Alliance nouvelle, basée sur la présence et l'action de l'Esprit dans les cœurs. Cette Alliance n'est plus liée à l'obéissance à des commandements imposés du dehors, mais à une transformation intime opérée par l'Esprit qui inspire à ceux qui l'ont reçu une attitude filiale à l'égard de Dieu.

2. Toutes les nations qui sont sous le ciel

Après avoir parlé de la manifestation divine et avant de revenir à ceux qui en ont été les bénéficiaires, il faut dire quelques mots des assistants. Attirés en foule par le bruit, ils sont les témoins stupéfiés des effets produits par l'Esprit. Quels sont ces gens? Il est hors de doute, d'abord, qu'il s'agit de Juifs (v. 5; cf. v. 14); le v. 11 leur ajoute des prosélytes, c'est-à-dire des païens de naissance qui se sont faits Juifs par conversion: ils ont accepté la circoncision et toutes les obligations de la religion juive. De plus, tous ces Juifs, Juifs de naissance ou par conversion, sont établis à Jérusalem (vv. 5 et 14). Même s'ils sont nés et ont vécu un certain temps à l'étranger et s'ils parlent encore la langue d'autres peuples, ils sont actuellement domiciliés à Jérusalem, comme le v. 10 le précise explicitement à propos des « Romains ». Le discours que Pierre leur adresse part de ce présumé: tous les auditeurs sont des habitants de Jérusalem et, comme tels, partagent la responsabilité de la crucifixion de Jésus (v. 23).

Mais alors, s'il ne s'agit que de Jérusalémites, pourquoi tant d'insistance sur l'extrême diversité de leurs langages maternels (vv. 6-8 et 11)? Pourquoi souligner qu'ils proviennent « de toutes les nations qui sont sous le ciel » (v. 5)? Et pourquoi cette longue et étrange liste de peuples dans les vv. 9 à 11? Luc sait ce qu'il fait; s'il appuie tellement sur cette variété, cette universalité, ce n'est pas sans intention.

Luc a rapporté à la fin de l'évangile en quels termes Jésus avait défini la mission des apôtres: proclamer le message de pardon « à toutes les nations, à commencer par Jérusalem » (Lc 24,47); il avait ajouté qu'avant de commencer leur mission ils avaient à attendre

à Jérusalem « ce que le Père a promis » et qui les « revêtira d'une force d'en haut » (v. 49). Au début des Actes, Luc a repris les mêmes consignes sous une forme plus explicite: « Vous recevrez une force, celle du Saint-Esprit venant sur vous; vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1,8). La promesse vient maintenant de s'accomplir, l'Esprit est descendu sur eux. Leur mission commence. Elle commence à Jérusalem et pour les habitants de Jérusalem. Mais n'était-il pas utile de signaler que, dès ce premier jour, elle manifeste déjà son caractère universel? C'est bien ce que Luc semble vouloir suggérer par l'insistance avec laquelle il souligne que les témoins de la Pentecôte appartenaient à « toutes les nations qui sont sous le ciel » et les représentaient d'une certaine manière.

Dès l'instant où l'Esprit saisit les apôtres, l'Eglise s'est trouvée en face de sa mission universelle. Après plus de vingt siècles elle n'a pas encore fini de découvrir les exigences d'une vocation qui appartient à son être même.

3. Ils se mirent à parler en d'autres langues

L'effet produit sur les apôtres par la venue de l'Esprit présente une certaine analogie avec le don des langues, ce phénomène étrange dont il est question à propos de Corneille et des siens (Ac 10,46) et à propos des Johannites d'Ephèse (19,6), mais qui nous est surtout connu par le long développement que Paul lui consacre en 1 Co 12-14. Celui qui avait reçu ce charisme se mettait à proférer des sons inintelligibles pour son entourage comme pour lui-même. On se rendait compte seulement qu'il célébrait Dieu, mais pour comprendre ce qu'il disait il fallait qu'un autre reçoive le don de prophétie qui permettait d'interpréter ce langage.

Quelles que soient les ressemblances, le miracle de la Pentecôte est d'une nature différente. Nous ne saurions accepter l'hypothèse d'après laquelle les apôtres auraient tenu des propos incompréhensibles dans lesquels les assistants croyaient reconnaître chacun sa langue maternelle. Le vrai prodige aurait alors été un miracle d'audition, permettant aux assistants de comprendre, chacun dans sa propre langue, des discours qui n'avaient sans doute aucun sens pour ceux qui les tenaient. Les partisans de cette exégèse font valoir l'emploi du verbe « entendre »: « chacun les entendait parler dans son propre idiome » (v. 6), « nous les entendons chacun dans notre propre idiome » (v. 8), « nous les entendons parler dans nos langues » (v. 11). Il est clair que cette interprétation fait violence au texte, qui insiste précisément sur le fait que les apôtres « parlent »

en différentes langues : « ils se mirent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer » (v. 4), « chacun les entendait parler en son propre idiome » (v. 6), « Ces hommes qui parlent ne sont-ils pas tous Galiléens ? » (v. 7), « nous les entendons parler en nos langues des merveilles de Dieu » (v. 11).

L'action de l'Esprit a donc pour effet, non pas de permettre aux auditeurs de comprendre ce que disent les apôtres, mais de rendre les apôtres capables de parler aux assistants dans leur langue à eux. Le trait mérite d'être remarqué, car il caractérise heureusement l'universalisme de l'Eglise. On rapproche souvent le miracle de la Pentecôte de celui de Babel (Gn 11,1-9). Avant la construction de la tour de Babel, tous les hommes parlaient la même langue ; c'est pour punir l'orgueil dont témoignait cette entreprise que Dieu diversifia les langues. Le miracle de la Pentecôte ne rend pas aux hommes cette langue unique qu'ils avaient perdue à Babel ; il ne donne pas aux apôtres cette langue unique que tous leurs auditeurs comprendraient. Il leur donne, au contraire, de parler à leurs auditeurs dans leur propre langue, en autant de langues qu'il y a de pays représentés dans l'assistance.

La leçon est claire : c'est à l'Eglise qu'il revient d'assumer toutes les langues des hommes, toutes les cultures dont ces langues sont l'expression et le véhicule. Il ne s'agit pas pour elle d'amener les hommes à comprendre son langage à elle, mais bien de leur parler leur langage à eux. Sa vocation universelle l'empêche de s'identifier avec aucune culture particulière. Le pape Jean XXIII l'a rappelé dans son discours pour l'ouverture du Concile : « Autre chose est le dépôt même ou les vérités de la foi, autre chose la façon selon laquelle ces vérités sont exprimées ». La mission universelle de l'Eglise l'oblige précisément à retraduire sans cesse à nouveau son message pour le rendre intelligible aux hommes, parmi tous les peuples et à travers tous les temps, selon leur langue, leur culture, leurs modes de penser. Tâche ardue, mais c'est pour la remplir qu'elle a reçu l'Esprit Saint au jour de la Pentecôte.

Unité dans l'Esprit et diversité spirituelle

1 Co 12,3b-7.12-13

PAR HEINZ SCHÜRMAN
Professeur à l'Université d'Erfurt

La lecture empruntée à 1 Co 12,4-7.12-13 n'est que la charpente d'un passage important : 12,4-31. Les versets qui forment le cadre de ce morceau (12,4-11 et 12,28-31) parlent des grâces et des ministères spirituels comme d'un ensemble organique et d'une valeur objective ; notre lecture n'en a retenu que l'introduction qui donne le sens fondamental (12,4-7). Ces versets ne prennent tout leur sens que par l'allégorie de 12,12-27 ; la lecture n'en garde que la comparaison préliminaire et son interprétation concrète (12,12-13). Aussi est-il difficile de comprendre parfaitement le texte liturgique sans reconstituer les éléments disloqués de 12,4-31.

L'unité 12,4-31 a son contexte immédiat en 12,1—14,40, où il est traité de manière plus approfondie des rapports entre dons et ministères spirituels, et de la vraie manière de les apprécier ; après l'introduction (12,1), un principe de discernement très important est placé en tête de tout le morceau (12,2-3). Il y a lieu de considérer aussi le contexte plus lointain 11,2—14,40, dans lequel Paul parle avec plus d'ampleur du bon ordre qu'il veut rétablir dans (l'assemblée de) la communauté¹.

I. LES DONNÉS DE L'ESPRIT (vv. 4-7)

La « Nouvelle Alliance » eschatologique est devenue réalité pascale dans le sang du Christ (1 Co 11,25 ; cf. 2 Co 3,6), et avec elle

1. Cf. pour plus de détails et d'abondantes indications bibliographiques, notre article : *Les charismes spirituels*, dans *L'Eglise de Vatican II* (Ed. G. Baraúna), Paris, 1966, pp. 541-573 ; ou notre ouvrage : *Die Geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden* (Die Botschaft Gottes, 11/18), Leipzig, 1966.

l'Esprit, ses dons et les grâces qu'il produit, sont une donnée réelle dans les communautés chrétiennes. Or, depuis l'Exaltation de Jésus, on trouve dans ces communautés des expériences spirituelles : « Chacun de nous a reçu la part de la grâce divine selon que le Christ a mesuré ses dons. C'est pourquoi l'on dit : Montant dans les hauteurs... il a donné des dons aux hommes » (Ep 4,7s ; cf. Ac 2,1ss.32s ; Jn 7,37ss).

1. Quadruple dénomination

Paul décrit la « manifestation » de l'Esprit (12,7) dans les communautés, plus qu'il ne la définit, en étendant quatre désignations traditionnelles, qui à l'origine étaient peut-être réservées chacune à des phénomènes différents, de telle manière qu'elles conviennent toutes les quatre et toutes ensemble à chacun.

Pour commencer, et avec une insistance nettement marquée, il appelle ces phénomènes en 12,1 (et 14,1 ; cf. 14,12.32 : « esprits ») « dons spirituels » (*pneumatiká*) ; ils font de tous les fidèles du Christ des « spirituels », des « pneumatiques » (1 Co 2,13.15 ; 13,1 ; Ga 6,1), spécialement d'ailleurs ceux d'entre eux qui sont favorisés d'une manière particulière de ces dons (1 Co 14,37).

Dans sa formule à trois membres de 12,4-6, l'Apôtre emploie trois autres termes. Il se plaît à appeler ces phénomènes « charismes » (*charismata* : 12,4.31 ; 1,7 ; Rm 12,6 ; cf. 1 P 4,10), parce que ce sont les effets d'une « grâce (*charis*) donnée » (cf. 3,5.10 ; Rm 12,6 ; 1 P 4,10), ou même simplement « grâce », « don » (Ep 4,7s).

En 12,6, il les appelle « opérations » (*energémata*), du fait que Dieu (« qui opère en vous » : Ph 2,13) agit puissamment en eux. Dans tous les ministères agit en effet « la puissance que Dieu confère » (1 P 4,11) ; « c'est le seul et même Esprit qui opère tout cela » (1 Co 12,11).

Le contexte fait enfin apparaître avec une force particulière que ces dons spirituels efficaces peuvent être appelés aussi « ministères » (*diakoníai* : 12,5 ; cf. en un sens plus restreint Rm 12,7 ; 1 P 4,11). Car il faut que « nous nous mettions au service les uns des autres, chacun selon la grâce qu'il a reçue » (1 P 4,10) ; « la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun » (12,7 ; cf. 12,25) ; ces dons ont tous une fonction « édifiante » (14,3.5 ; etc.).

Paul a ainsi défini de quatre manières le phénomène eschatologique de la Nouvelle Alliance dans les communautés : il s'agit de dispositions au ministère, d'ordre spirituel, produites par grâce et puissamment efficaces.

2. Triple et unique origine

Paul, en tête de ses enseignements sur les dons et ministères spirituels en 1 Co 12,4-31, insiste sur leur origine triple et une. Il apparaît clairement ainsi dès le commencement que leur ensemble, malgré la diversité des « attributions particulières » (*diaréseis*), donne constamment le sentiment de l'unité dans la diversité.

Tous ces phénomènes sont saisis d'abord et avant tout comme des « manifestations de l'Esprit » (1 Co 12,7 ; cf. 12,3). En 12,11, Paul le souligne encore avec vigueur : « Tout cela, c'est le seul et même Esprit qui l'opère, distribuant ses dons à chacun en particulier comme il l'entend ». C'est l'Esprit qui les « donne » tous (12,8s). En harmonie avec cette affirmation de leur origine pneumatique, Paul place l'appellation de « dons spirituels » avant toutes les autres et au-dessus d'elles (12,1 et 14,1).

Ces éléments de l'expérience pneumatique sont interprétés à l'aide de la théologie de l'Écriture, comme la venue des derniers jours (cf. Ac 2,17-21, d'après Jl 3,1ss), de la « Nouvelle Alliance » eschatologique (cf. 2 Co 3,7, d'après Jr 31,31-34) : désormais tous sont « instruits par Dieu » (1 Th 4,9 ; cf. Jn 6,45 ; Mt 23,8 ; 1 Jn 2,27). L'Esprit « qualifie » maintenant les hommes pour être « ministres d'une alliance nouvelle, non de la lettre, mais de l'Esprit ; car la lettre tue, l'Esprit vivifie » (2 Co 3,5s). Puisqu'elles se rattachent à l'eschatologie de la Nouvelle Alliance, toutes les activités « édifiantes » qui s'exercent dans l'Église sont nécessairement des grâces pneumatiques.

Paul a une conscience vive — plus forte que celle qui s'exprimait dans le langage antérieur de l'Église — du fait que le Seigneur glorifié est le « Seigneur de l'Esprit » (2 Co 3,18). La lumière de gloire que le Seigneur a fait descendre en son âme, et qui « transforme en la même image, de gloire en gloire » (*ibid.*), est l'Esprit du Seigneur, qui appelle au « ministère de la justice » (2 Co 3,9) et qui « qualifie pour être ministre d'une alliance nouvelle » (2 Co 3,6). L'Apôtre a donc compris, par sa propre expérience de Damas, que tout envoi de don vient du *Kyrios*, et que tout ministère dans l'Église est produit et animé par le *Pneuma* du Seigneur : « Il y a diversité de ministères, mais c'est le même *Kyrios* » (1 Co 12,5). Celui qui est capable de s'écrier dans l'Esprit : « *Jésus est Seigneur* » (1 Co 12,3b), devient en ce même Esprit le « ministre » de ce Seigneur.

Dans l'action eschatologique de l'Esprit et derrière elle, dans l'événement du Christ et derrière lui, Paul voit l'activité totale de Dieu qui embrasse tous les êtres et chaque individu : « Il y a diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous » (1 Co 12,6) ; « la mesure a été départie par Dieu » (Rm 12,3),

l'unique « Dieu et Père de tous, qui (agit) au-dessus de tous, par tous et en tous » (Ep 4,6). Tous les dons spirituels sont ainsi « grâce de Dieu » (2 Tm 1,6), et nous devons « être au service les uns des autres, chacun selon la grâce reçue, comme de bons intendants d'une multiple grâce de Dieu » (1 P 4,10). Il faut donc dire : « Si quelqu'un parle, que ce soit comme les paroles de Dieu ; si quelqu'un assure le service, que ce soit comme par un mandat reçu de Dieu... » (1 P 4,11).

3. Unité dans la charité

Puisque toutes les grâces spirituelles sont des manifestations de l'unique Esprit, des dons de l'unique *Kyrios* et en même temps des actions du Dieu unique (cf. Ep 4,4ss), il faut « conserver l'unité de l'Esprit » (Ep 4,3). Or, cela se produit lorsque, dans la communauté, chacun demeure conscient de cette vérité fondamentale : « A chacun les manifestations de l'Esprit sont données en vue du bien commun » (12,7), comme « ministère », en vue de l'« édification » (14,3.5s).

Le « plus grand de tous les charismes » (12,31) est en effet la charité (cf. 1 Co 13), dans laquelle tous les charismes viennent s'insérer. « Que l'amour fraternel vous lie d'affection entre vous ; prévenez-vous d'égards mutuels, — d'un zèle sans nonchalance, dans la ferveur de l'Esprit, au service du Seigneur » (Rm 12,10s). Il se produit ainsi une sorte de régulation automatique des dons et des ministères spirituels dans la charité humble et servante.

Paul attache donc une importance extrême à ce que, dans l'interaction des grâces multiples et diverses, soit maintenue ou établie l'unité de la communauté (12,4-7). C'est en partant de cette base qu'il peut et doit rectifier le jugement qu'on portait à Corinthe sur les charismes : il semble bien que la glossolalie y était considérée comme la caractéristique du vrai chrétien et qu'elle était devenue l'élément principal de l'assemblée liturgique (cf. 14).

La correction est formulée nettement et avec insistance en 14,1-40, mais elle se prépare déjà dans les deux énumérations de dons spirituels de 12,8-11 et 12,28-30. La première liste montre ce qui était particulièrement apprécié à Corinthe : sans doute le discours de sagesse et de science, puis évidemment aussi une foi extraordinaire, le don de guérir ou d'opérer des miracles, mais, plus que tout, le don de « parler en langues ». Paul introduit déjà ici sa rectification, en plaçant le parler extatique en langues, si vivement apprécié à Corinthe, à la fin de son énumération et en nommant, aussitôt après, le don d'interprétation, puis en mettant nettement au-dessus le don de prophétie ainsi que le discernement des esprits.

La correction est plus explicite en 12,28-30 où Paul oppose à la liste « corinthienne » le jugement de « l'Eglise universelle », qui met nettement au-dessus de ces dons extraordinaires le trinôme des « apôtres, prophètes et docteurs » et fait encore intervenir les dons « d'assister » et « de gouverner ». Il refuse ainsi qu'on donne une valeur absolue et exclusive à un don spirituel déterminé, parce que la véritable unité spirituelle de l'Eglise ne peut provenir que d'une riche diversité spirituelle.

II. L'ALLÉGORIE DU CORPS

ET DE SES MEMBRES (vv. 12-13)

Le « cadre » fourni par 12,4-11.28-31 entoure les vv. 12-27, dans lesquels se découvre la véritable intention de l'Apôtre. Cette comparaison, qui forme le centre de l'unité 12,4-31, se divise en deux parties : 12,12-13 présente l'image du corps et de ses membres (v. 12) avec l'explication de son emploi (v. 13) ; les vv. 14-27 prolongent l'image à l'aide de la fable, bien connue dans l'antiquité, du corps et de ses membres, faisant ainsi bien apparaître l'intention pratique et concrète de Paul.

1. L'unique corps du Christ dans l'unique Esprit

L'allégorie du corps et de ses membres montre que, malgré le grand nombre des membres, le corps humain est une *unité* — d'ailleurs une unité dans la pluralité et la diversité. On s'attendrait à voir Paul formuler ainsi le second terme de la comparaison : « Il en est de même pour la communauté ; elle aussi se compose de membres pourvus des différents dons du salut et elle est cependant une unité ». Mais il n'écrit rien de tel. En revanche, il peut parler ici formellement du « Christ », parce que précisément il identifie la communauté avec le Christ. A l'arrière-plan de notre allégorie du « corps » se profile déjà ici — sans attendre les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens — la réalité du « Corps du Christ ».

L'explication du v. 13 s'efforce ainsi de remédier à la brièveté du second terme de la comparaison, qui le rendait peu intelligible ; elle le complète. Le baptême et la célébration de l'Eucharistie introduisent dans le Corps du Christ : « Aussi bien est-ce en un seul Esprit que nous tous avons été baptisés pour ne former qu'un seul corps... tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit ».

Mais la pensée de Paul va plus loin : non seulement les fidèles ont été unis en un seul corps par l'unique Esprit dans le baptême et le partage de la coupe eucharistique, en buvant « le même breuvage spirituel » (cf. 1 Co 10,4) ; mais c'est ici qu'intervient l'explication du v. 12 b, où la communauté était identifiée avec le « Christ ». Le v. 27 est parfaitement clair : « Vous êtes le corps du Christ, et membres chacun pour sa part ». Nous devons donc nous rappeler ici aussi que ceux qui ont été « baptisés en un seul Esprit pour former un seul corps » sont devenus dans le baptême l'unique Corps du Christ (cf. Ga 3,27 ; Rm 6,3) et, dans l'Eucharistie (pour la première fois à l'occasion de leur baptême), ont été « abreuvés » (aoriste !) de l'unique Esprit (10,16s ; cf. 10,3s). La coupe partagée donne en effet également part à la « Nouvelle Alliance » (11,25).

Le corps (du Christ) n'est pas produit par la réunion des chrétiens baptisés, mais le baptême les insère dans ce corps déjà existant, et le corps sacramentel du Seigneur une fois réalisé produit le corps ecclésiologique (10,16s). Or, le principe d'unité, qui insère dans le « Corps du Christ » qu'est l'Eglise, est « l'unique Esprit », qui est plus qu'un principe d'opération ; il est le fluide unique qui parcourt tous les membres, qui édifie le « corps » et l'âme comme une unité dans la multiplicité et la diversité.

On voit ainsi à quel point l'image paulinienne du « corps » doit être comprise dans un sens pneumatique et dynamique, et non pas statique et ontologique, ou même physiologique et organologique.

2. La riche diversité de l'Eglise

Dans cette unité du Christ doit exister d'autre part une riche diversité, car « le corps ne se compose pas d'un membre unique » (12,14). Mais avant que Paul en arrive à cette idée essentielle de tout le morceau 12,4-31, un principe théologique traditionnel vient sous sa plume : dans le corps du Christ, même les différences naturelles deviennent toutes sans importance. Non seulement l'opposition sociale « esclave - homme libre » n'a plus qu'une valeur relative (de même que l'opposition des sexes ; cf. Ga 3,28), mais il en est aussi de même pour l'opposition « Juif-païen » qui appartenait à l'histoire du salut (cf. le sujet de l'épître aux Ephésiens).

Cette idée secondaire s'insère d'ailleurs déjà d'une certaine manière dans la visée d'ensemble de l'Apôtre, car en 12,22-26 aussi, le mouvement de la pensée glisse vers ceux qui ont besoin de secours, vers ceux qui occupent un rang social inférieur et (peut-être) vers les pécheurs convertis de la communauté ; on doit s'intéresser particulièrement à eux et porter avec eux leur souffrance comme la sienne propre.

Mais ce n'est pas cela que Paul entend spécialement enseigner ici (notre péricope liturgique s'achève malencontreusement sur une idée accessoire)². Le contexte montre qu'il ne se préoccupe pas tant de prouver que toutes les différences sociales et celles de l'histoire du salut sont devenues relatives et doivent être dépassées, mais qu'il s'intéresse surtout au phénomène de l'unité pneumatique dans la diversité pneumatique des dons spirituels. L'allégorie du corps et de ses membres (v. 12a) appelle une explication dans le sens du développement de 12,4-11, telle qu'elle est d'ailleurs donnée en 12,14-27.

En 12,14-20, Paul affirme d'abord la nécessité d'un pluralisme spirituel, à l'aide de la fable du corps, et s'oppose à la tendance de donner une valeur absolue et une suprématie totale à « un membre », à un seul groupe de pneumatiques et à leur ministère. « Si le tout était un seul membre, où serait le corps ? » (12,19). Chacun des membres est nécessaire avec son charisme : cette affirmation se trouve encore illustrée en 12,21-26, où il dit que « les membres du corps que nous tenons pour les plus faibles sont nécessaires » (12,22).

Le corps du Christ devient un monstre lorsqu'en lui une fonction ministérielle se prend pour la plus importante et réclame le droit de s'exercer seule, qu'il s'agisse — comme c'était sans doute le cas à Corinthe — des glossolales, ou d'un autre groupe qui, au cours de l'histoire de l'Eglise, se prend pour la totalité et veut étouffer la diversité spirituelle dans l'Eglise.

L'Eglise n'est une unité dans l'Esprit que si la diversité spirituelle existe en elle. La vraie menace contre l'unité de l'Eglise ne vient pas de la diversité produite par l'Esprit, mais de la prétention de l'un des dons ministériels conférés par l'Esprit à se mettre au-dessus des autres et à s'ériger en absolu.

2. Dans le nouveau Lectionnaire, on a souvent, comme ici, coupé les péripécies, sans tenir compte du sens, et l'intention du texte est négligée (en faveur d'un effet final). Notre péricope appelle comme conclusion les vv. 14.19-20.



L'apparition du Ressuscité et le don de l'Esprit

Jn 20,19-23

PAR DONATIEN MOLLAT

Professeur à l'Université Grégorienne de Rome

Le récit de l'apparition de Jésus ressuscité aux disciples, le soir de Pâques, fait suite, dans le quatrième évangile, à la scène de l'apparition à Marie de Magdala. Il se prolonge, d'autre part, dans la scène de l'apparition aux disciples en présence de Thomas. Entre ces deux scènes, il constitue un tout autonome, qui, en son sens fondamental, correspond à la scène de l'apparition de Jésus aux Onze, sur la montagne de Galilée, en Mt 28,16-20, et à l'apparition à Jérusalem en Lc 24,36-49. Ce bref récit (Jn 20,19-23), retenu par le lectionnaire comme évangile de la Pentecôte, pose plus d'un problème. Quelques-uns seulement pourront être examinés ici.

I. LA STRUCTURE DU TEXTE

Le récit se compose de deux scènes parallèles.

Dans la première (vv. 19-20), quelques mots d'introduction situent le fait dans le temps et dans l'espace et indiquent l'état d'âme des disciples. Jésus vient et prononce un souhait de paix. Puis une formule-charnière (« *cela dit* ») introduit l'événement majeur : Jésus montre ses mains et son côté. Les disciples sont remplis de joie à la vue du Seigneur.

On passe à la seconde scène (vv. 21-23) par une formule rédactionnelle (« *Jésus leur dit de nouveau* »), qui peut être l'indice d'un récit d'autre provenance. Jésus réitère le salut de paix et prononce la parole d'envoi des disciples en mission : « *Comme le Père m'a*

envoyé, moi aussi je vous envoie ». Alors revient la formule-charnière (« *cela dit* ») qui, comme dans la première scène, indique le passage à l'événement majeur : Jésus souffle sur ses disciples et leur dit : « *Recevez l'Esprit Saint!* » Le récit s'achève par la parole qui leur confère le pouvoir de remettre et de retenir les péchés : « *Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus* ».

Le schéma suivant fera apparaître graphiquement le parallélisme des deux scènes :

vv. 19-20

1. Comme c'était le soir, ce jour-là, le premier de la semaine, et les portes étant closes là où étaient les disciples par peur des Juifs,

Jésus vint et se tint au milieu et leur dit : « Paix à vous ! »

2. Cela dit,

3. il leur montra ses mains et son côté.

4. Les disciples se réjouirent en voyant le Seigneur.

vv. 21-23

1. (*même cadre*)

Jésus leur dit de nouveau : « Paix à vous ! Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie ».

2. Cela dit,

3. il souffla (sur eux) et leur dit : « Recevez l'Esprit Saint.

4. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus ».

On reconnaît dans ce schéma les deux types d'apparitions pascales, présentées en deux scènes parallèles. Une apparition de reconnaissance : Jésus vient vers ses disciples, qui, le reconnaissant, sont remplis de joie. Une apparition de mission : Jésus ressuscité communique à ses disciples la charge de continuer son œuvre ici-bas. Comme en Mt 28,16-20 et surtout en Lc 24,36-49, les deux sont unies en un même événement.

De l'une à l'autre scène, il y a non seulement continuité, mais progression. Dans la première, les disciples passent de la peur des Juifs à la joie de voir le Seigneur ; dans la seconde, de la paix retrouvée à l'envoi en mission sur la parole du Christ, les animant du souffle créateur de l'Esprit Saint.

On notera le caractère christocentrique de tout le récit. L'initiative revient entièrement à Jésus. Toute l'action procède de lui. C'est lui qui « *vient* ». Il « *montre* » les stigmates de sa Passion,

témoignage de sa victoire sur la mort. Les disciples se réjouissent de le « voir ». Il leur donne la paix ; il leur confie sa mission ; il leur insuffle l'Esprit Saint ; de ce groupe d'hommes timorés, il fait par sa parole une troupe de choc qu'il envoie au monde, armée du pouvoir de briser la puissance du péché.

Les sentiments des disciples, la peur et la joie, ne sont que discrètement évoqués, à la différence de Luc, qui centre sur eux toute la première partie de son récit. Le thème de l'incrédulité est passé sous silence ; il sera développé concrètement dans la scène suivante, à propos du doute de Thomas. La structure même du récit manifeste donc son orientation prédominante. Comme tout l'évangile de Jean, il est centré sur la révélation de la personne de Jésus.

II. LA SCÈNE DE RECONNAISSANCE (vv. 19-20)

Le cadre temporel : « C'est le soir ». Le participe présent, dans le grec, suggère que l'événement a lieu au cours de la veillée ou même, selon Hoskyns par exemple, tard dans la soirée¹. La formule « ce jour-là », peut-être ajoutée à un texte primitif plus court, précise qu'il s'agit du jour même de la découverte du tombeau vide (vv. 1-10) et de l'apparition de Jésus à Marie de Magdala (vv. 11-18). L'expression « le premier jour de la semaine », déjà employée dans le récit de la visite au tombeau, souligne cette unité de temps.

Le lieu est défini de manière on ne peut plus vague par la formule : « là où étaient les disciples »². Le contexte du chapitre indique qu'il s'agit de Jérusalem. Plus qu'à la précision topographique l'évangéliste s'arrête à un fait d'ordre psychologique et moral, voire même théologique. Ce qui l'intéresse, c'est que « les portes étaient fermées là où étaient les disciples, par peur des Juifs ». Définition non géographique, mais qualitative : Jésus va venir là même où les disciples apeurés se terrent après les événements de la Passion.

Selon plus d'un auteur, signaler que les disciples avaient peur des Juifs est une indication purement littéraire, sans aucune valeur historique, l'idée de se trouver en danger ne reposant sur rien³. D'après une autre opinion, l'évangéliste montre par là combien les disciples étaient peu disposés à croire à un dénouement heureux

de la mort de Jésus⁴. En fait, dans le quatrième évangile, cette indication prolonge le thème de la peur (*phobos*) suscitée par « les Juifs » ou par « le monde » chez les disciples ou les amis de Jésus (7,13 ; 19,38 ; cf. 12,15 ; 19,8). Cette peur, le soir de Pâques, correspond à l'état d'esprit des disciples au cours de la dernière Cène (14,1.27 ; 16,32) et aux annonces faites par Jésus dans les discours d'adieu (15,18—16,4).

Quant aux « portes fermées », ce trait propre à Jean vise surtout à mettre en relief le caractère transcendant de la venue de Jésus. Il suffit d'observer la place même de l'expression dans la phrase : en tête, après les précisions temporelles et avant la vague indication sur le lieu. En outre, elle revient au v. 26, sans l'explication « par peur des Juifs ». Le texte dit alors seulement : « Jésus vient, les portes étant closes ». Il est clair que, dans la pensée de l'évangéliste, ce fait est révélateur du mode surnaturel de la présence de Jésus ressuscité.

L'expression « Jésus vint » est propre, elle aussi, au quatrième évangile. Absente de Luc (24,38), elle est essentielle chez Jean, qui présente l'apparition comme une venue du Christ. Au v. 24, cette venue résume l'événement en ce qu'il a de caractéristique : « Thomas n'était pas là, quand vint Jésus ». On la retrouve même, chose étrange, en 21,13, pour introduire à la scène du repas, au bord du lac : Jésus est là au milieu des disciples ; néanmoins, l'évangéliste écrit : « Jésus vient et il prend le pain ». L'expression semble avoir fait partie du vocabulaire johannique des récits d'apparition. Comme on le verra plus loin, elle a peut-être une origine liturgique.

« Et il se tint au milieu » (d'eux). Dans leur relation de ce fait, Luc et Jean coïncident à peu près exactement. Soudain Jésus est là, debout, parmi ses disciples. Chez Luc la surprise des disciples est plus fortement soulignée : « Comme ils parlaient... », au milieu même de leur conversation, Jésus se rend présent. Par la formule « Jésus vint », Jean attire et retient davantage l'attention sur la personne du Christ venu « portes closes ».

« Il leur dit : Paix à vous ! ». Dans le quatrième évangile, le thème de la paix (*eirênê*) est lié par antithèse à celui de la peur (*phobos*), rattaché lui-même, comme il a été dit, à l'opposition du monde incrédule. Ainsi dans les discours d'adieu (14,27 ; 16,33), Jésus ressuscité vient dissiper par sa présence le trouble provoqué chez ses disciples par son départ, qui les a laissés « orphelins » (14,18s)⁵ et exposés sans défense à la haine du monde (15,18ss). Dans cette perspective johannique, le mot de paix revêt un sens

1. *The Fourth Gospel*, London, 1947, p. 544.

2. Certains témoins du texte ajoutent : « assemblés ».

3. R. BULTMANN, *Das Evangelium Johannes*¹³, Göttingen, 1953, p. 535, n. 5.

4. K.H. RENGSTORF, *Die Auferstehung Jesu*, Witten/Ruhr, 1952, p. 42.

5. En 14,18s, Jésus annonce aux disciples qu'il ne les laissera pas (au futur) dans cette situation. Il reviendra vers eux.

d'une ampleur égale à celle qu'il a dans les discours de la dernière Cène⁶.

« Et cela dit », continue saint Jean. Cette formule-charnière introduit, on l'a dit plus haut, le fait majeur du récit, comme suite et conséquence des paroles qui viennent d'être prononcées. Jésus vient de souhaiter la paix à ses disciples. *Cela dit* et à l'appui de ce souhait, il leur montra ses mains et son côté.

A la différence de Luc, Jean n'explicite ni la raison ni le sens du geste de Jésus. Chez Luc, ce geste a pour but de dissiper les doutes des disciples touchant la réalité de l'apparition. Le ton est apologétique : « Voyez... Un esprit n'a ni chair ni os... » (Lc 24,39). Le récit de Jean a une orientation théologique. Jésus fait acte de révélation. Il montre à ses disciples ses mains et son côté, non pas pour leur enlever toute crainte d'être victimes d'une illusion, mais positivement afin que, découvrant sur son corps les marques de la Passion, ils « voient » en lui « le Seigneur » (13,13) et qu'ainsi leur joie soit parfaite (cf. 17,13).

Cela correspond à l'emploi johannique du verbe *montrer* à l'actif, ayant Jésus pour sujet. Il a toujours valeur de révélation. Ainsi dès le début de l'évangile, Jésus est prié par les Juifs de « montrer (un) signe » qui justifie son action contre les vendeurs du Temple. Il annonce alors précisément qu'il n'en montrera pas d'autre que celui de son corps ressuscité, nouveau Temple (2,18-22 ; cf. 5,20 ; 10,32 ; 14,8s).

En fait, le geste de Jésus montrant à ses disciples ses mains et son côté, présente une signification complexe. C'est comme si Jésus leur disait : « Soyez en paix. C'est moi » (*ego eimi*). Comme dans la scène de la marche sur la mer (6,20) et comme en Lc 24,39, Jésus se fait reconnaître. Les cicatrices de sa Passion établissent son identité. Mais, tandis que chez Luc l'accent est mis sur la réalité physique du corps ressuscité, chez Jean l'accent porte plutôt sur le lien qui unit le Ressuscité d'aujourd'hui au Crucifié d'hier. C'est bien le même Jésus.

Il y a là aux yeux de Jean un fait théologique d'une souveraine importance. Pour lui, le Sauveur est l'homme Jésus, dont les mains ont été percées de clous (v. 25)⁷ et le côté, ouvert par la lance du soldat (19,34), l'homme Jésus « venu par l'eau et par le sang » (1 Jn 5,6), qui « était mort et (que) voici vivant pour les siècles des siècles » (Ap 1,18). Comme le dit fort bien H. van den Bussche, « la résurrection suppose la croix. Celle-ci ne peut être éliminée,

niée comme un mauvais rêve... La paix (que Jésus apporte aux disciples en ce soir de Pâques) intègre les traces de la Passion »⁸.

Cette intention d'unir le Ressuscité et le Crucifié du Calvaire s'affirme spécialement dans la mention de la plaie du côté. Elle est propre à Jean. Luc ne parle que des mains et des pieds du Christ⁹. Cela s'explique, puisque Jean seul a rapporté la scène du coup de lance. Mais la mention du côté confère à l'événement, dans le quatrième évangile, une profondeur toute particulière. On sait la portée symbolique et la signification théologique de la scène de la transfixion (19,34-37). Elle signifiait, aux yeux de l'évangéliste, que Jésus était mort comme le Serviteur de Dieu, agneau de la Pâque nouvelle, immolé pour le salut du monde. C'est comme tel que Jésus apparaît à ses disciples le soir de sa résurrection. Du côté de l'Agneau ouvert par la lance du soldat avaient jailli l'eau et le sang, symboles du don de l'Esprit et de l'œuvre rédemptrice : Eglise et sacrements (cf. 1 Jn 5,7s). C'est pour communiquer ces dons que Jésus vient vers les siens.

« Les disciples se réjouirent en voyant le Seigneur. » Jean Baptiste, au début de l'évangile, s'était réjoui en entendant la voix de l'époux (3,29). Les disciples se réjouissent, le soir de Pâques, en voyant le Seigneur. Il ne s'agit pas d'une simple perception physique et matérielle, pas plus que dans le cas de Jean Baptiste, mais d'une perception de foi¹⁰. Le récit suivant (vv. 24-29) l'indique à l'évidence. La formule « voir le Seigneur », déjà utilisée par Marie de Magdala (v. 18) et reprise par les disciples (v. 25), achemine vers le cri de Thomas : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » commenté par Jésus dans un enseignement sur la foi.

La joie des disciples se fonde sur cette foi à la présence du Seigneur (13,13s) vivant, reconnu comme le Crucifié d'hier. Chez Luc l'envahissement de cette joie est si brusque que paradoxalement celle-ci fait barrage à l'expression de la foi (Lc 24,41). Chez Jean tout apparaît décanté. Aucune hésitation n'est mentionnée. Dans le cœur des disciples montent la paix et la joie pascales, signes du scandale surmonté (6,61). C'est sur cette contemplation du Seigneur ressuscité que s'achève la première partie du récit.

8. *Op. cit.*, p. 550.

9. Sur l'omission du verset Lc 24,40 par le texte occidental et la plupart des témoins de la vieille version latine, cf. A. GEORGE, *Les récits d'apparitions aux Onze à partir de Luc 24,36-53*, dans *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (Coll. Lectio Divina, 50), Paris, 1969, pp. 77s.

10. C. TRAEYS, *Voir Jésus et le Père en lui, selon l'Évangile de saint Jean*, dans *Analecta Gregoriana*, 159, Rome, 1967, pp. 83s.189 ; H. SCHLIER, *Ueber die Auferstehung Jesus Christi*, Einsiedeln, 1968, p. 38s, note que le sens de ce « voir » s'oriente vers celui de faire l'expérience (*erfahren*)... Le « voir le Ressuscité » est aussi un « entendre », un « recevoir », un « participer personnellement ».

6. R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 536 ; J.A. BAILEY, *The Traditions common to the Gospels of Luke and John*, Leiden, 1963, p. 93, n. 4 ; H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, Desclée de Brouwer, 1967, p. 550.

7. Jean est le seul des évangélistes à faire mention des clous.

III. L'ENVOI EN MISSION ET LE DON DE L'ESPRIT (vv. 21-23)

Jésus leur dit de nouveau : « Paix à vous ! ». Comme il a été indiqué plus haut, cette formule rédactionnelle de transition pourrait être l'indice du passage à un récit d'origine différente. D'autant que pour décrire cette nouvelle scène Jean s'écarte beaucoup plus notablement de Luc que dans la scène précédente. En outre, on ne voit pas pourquoi Jésus réitère le salut : « Paix à vous ! », alors qu'il n'a pas prononcé d'autre parole et qu'aucune réaction n'a été notée de la part des disciples, sinon leur joie en voyant le Seigneur.

La formule d'envoi en mission : « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » est de frappe typiquement johannique, tant pour la construction grammaticale et le vocabulaire que pour la perspective théologique. La présentation de Jésus comme « envoyé du Père » est au centre de la christologie de saint Jean. De plus, le parallélisme entre l'action du Père à l'égard de Jésus et celle de Jésus à l'égard de ses disciples, exprimé par : « de même que le Père..., de même moi... », revient plus d'une fois dans le quatrième évangile : comme Jésus vit par le Père qui l'a envoyé, de même celui qui le mange vit par lui (6,57) ; comme le Père le connaît et qu'il connaît le Père, de même il connaît ses brebis et ses brebis le connaissent (10,15) ; comme le Père l'a aimé, de même il a aimé les siens (15,9). La formule d'envoi en mission de 20,21 se trouve déjà presque telle quelle dans la prière sacerdotale : « Comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi je les ai envoyés dans le monde » (17,18). La force de ce parallélisme chez saint Jean a été maintes fois soulignée. Il signifie plus qu'une analogie. Jésus ne compare pas seulement deux réalités ; il fait participer ses disciples à la vie qu'il reçoit du Père, au lien de connaissance réciproque qui l'unit au Père, à l'amour du Père pour lui, à la mission qu'il a reçue du Père¹¹.

Jésus n'indique ici ni le terme ni l'objet de la mission. Le verbe *envoyer* est employé à l'absolu, sans complément. Mais le texte de la prière sacerdotale, entre beaucoup d'autres, désigne explicitement le monde comme le terme de cette mission. C'est au monde que, comme Jésus, les disciples sont envoyés.

Quant à l'objet de la mission, de nombreux textes johanniques autorisent aussi à le préciser. Les disciples devront, comme Jésus,

11. J. KUHL, *Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes Evangelium*, (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 11), Kaldenkirchen, 1967, pp. 143-147.

accomplir la « volonté » du Père et poursuivre « l'œuvre » que le Père a remise entre ses mains (3,35 ; 5,20 ; 6,38-40 ; 13,3 ; 17,2-4), c'est-à-dire son dessein de salut à l'égard des hommes. Ce dessein doit être mené par eux à son terme (4,34-38). Comme Jésus, ils devront en vivre et s'en nourrir (4,34). Une nouvelle phase s'ouvre donc dans l'histoire du salut, où l'œuvre du Christ va se poursuivre dans les « œuvres plus grandes encore » (14,12) de ses disciples¹².

L'identité entre la mission des disciples et celle du Christ est à prendre au sens strict. La mission des disciples est celle de Jésus continuée. Car, comme l'écrivait bien F. Godet, « il n'y a proprement qu'une mission du ciel à la terre, c'est celle de Jésus... Celle des disciples est comprise dans la sienne et achève de la réaliser pour le monde »¹³.

La présence et la parole de Jésus ressuscité à l'origine de la mission de l'Eglise représentent une idée commune aux quatre évangiles. Toutefois, en liant étroitement la mission des disciples à la mission du Fils de Dieu, l'évangile de Jean lui donne toute sa profondeur. Par le lien entre leur mission et l'Incarnation, tout remonte au Père, qui « a envoyé son Fils dans le monde..., afin que le monde soit sauvé par lui » (3,17 ; 8,26 ; 12,49s).

Le message des disciples n'en reste pas moins centré sur le Christ. Jésus en est l'objet immédiat (20,30s ; 1 Jn 1,1s). De même que Jésus devait révéler le Père qui l'envoie (17,6.26), de même les disciples devront annoncer au monde ce Jésus ressuscité, passé de ce monde au Père (13,1) et qui les a eux-mêmes envoyés. Ils reprendront le message confié à Marie de Magdala : « Va vers mes frères et dis-leur : 'Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu' » (20,17). Ce message pascal se résume dans la formule brève : « Nous avons vu le Seigneur » (20,18.25 ; cf. 1 Co 9,1).

Un geste de Jésus achève de révéler la dimension trinitaire de la mission. « Cela dit, il souffla » sur les disciples. Comme on l'a noté plus haut, la formule « cela dit » introduit l'événement majeur comme une conséquence et un éclaircissement des paroles précédentes. Le geste de l'insufflation explique et appuie la parole d'envoi en mission. Jésus d'ailleurs commente lui-même son geste en l'accompagnant de ces mots : « Recevez l'Esprit Saint ».

Le verbe employé par saint Jean pour signifier la transmission de l'Esprit aux disciples (*emphusân*) mérite attention. Il ne se rencontre nulle part ailleurs dans le N.T., et il surprend dans le quatrième évangile. D'ordinaire on dit de l'Esprit qu'il est donné,

12. C. TRAEYS, *op. cit.*, p. 83.

13. *Commentaire de l'Evangile de saint Jean*, III, Neuchâtel, 1885, pp. 643s.

envoyé ou répandu, etc., jamais insufflé. Dans l'A.T. lui-même, le mot est rare. Il apparaît en Gn 2,7 pour signifier l'insufflation du souffle vital dans les narines de l'homme, au jour de sa création; de même en Sg 15,11, joint, cette fois, à l'esprit. Chez Ezéchiel (37,9), joint aussi à l'esprit, il sert à décrire la réanimation des ossements desséchés, figure de la restauration d'Israël au terme de ses épreuves. L'allusion à un acte créateur, suggérée par l'usage biblique de ce verbe, paraît très probable en Jn 20,22. Le geste de Jésus est le signe d'une nouvelle création. Par la puissance de l'Esprit Saint issu du Christ ressuscité, un monde nouveau commence; un nouvel Israël s'inaugure par la mission de ses disciples dans le monde. C'est ce que signifiaient déjà discrètement, au début du récit, la formule « le premier jour de la semaine », indice d'un temps nouveau (cf. 20,1), et la séparation des disciples à l'égard du monde juif.

On doit insister sur le lien étroit entre le don de l'Esprit Saint et la mission. Celle-ci suppose en effet que s'est opérée dans les disciples une transformation radicale, qui les élève à la hauteur de « l'œuvre » supra-humaine, dont Jésus les charge. L'Esprit Saint est seul capable d'opérer cette création nouvelle. Par son action les disciples sont *consacrés* pour la mission, comme Jésus lui-même a été « consacré et envoyé dans le monde » (10,36; cf. 1,33; 17,17-19)¹⁴.

Ce lien entre l'Esprit et la mission n'est pas sans précédent dans le quatrième évangile. En 3,34, il est dit de Jésus: « Celui que Dieu a envoyé prononce les paroles de Dieu; car il (Dieu? ou: l'envoyé de Dieu?) donne l'Esprit sans mesure ». Quel que soit le sujet de la dernière proposition, une chaîne continue relie entre eux Dieu (le Père) qui envoie, l'envoyé (le Christ) qui prononce les paroles de Dieu, le don de l'Esprit, et, dans les versets suivants, la foi et la vie éternelle (3,36). C'est en union intime avec l'Esprit donné sans mesure que les paroles de l'envoyé suscitent la foi, qui procure la vie éternelle. Recrétés et mus par le même Esprit, les disciples du Christ sont rendus capables de transmettre à leur tour les paroles qui mènent les hommes à la vie (20,31), parce qu'elles sont, elles aussi, « esprit et vie » (6,63).

Le récit s'achève sur le don fait aux disciples du pouvoir de remettre les péchés: « Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus ». La revendication de ce pouvoir, de la part de Jésus, avait profondément heurté les Scribes juifs (Mc 2,5-7 par). Jésus le confère à ses disciples sans restriction. Il le remet à leur discrétion. Ils seront eux-mêmes juges.

14. J. KÜHL, *op. cit.*, pp. 144s.

On ne saurait limiter leur pouvoir à la fonction d'exhorter les hommes à la conversion en leur annonçant le salut en Jésus Christ. Les disciples reçoivent la puissance de pardonner ses fautes au pécheur repentant. Ils reçoivent aussi le pouvoir de *retenir* les péchés, c'est-à-dire de prononcer sur le pécheur impénitent la sentence qui le déclare encore séparé par sa faute, et jusqu'à son amendement, de la communion avec Dieu et avec ses frères (cf. 1 Jn 1,3.6-10; 5,16). C'est un pouvoir de caractère ecclésial, qui donne autorité et puissance, non pas seulement pour admettre au baptême, mais aussi pour pardonner les fautes au sein de la communauté des disciples ou pour les *retenir*¹⁵.

Replacé dans le contexte johannique, c'est le pouvoir de conduire les hommes, purifiés de leurs fautes, à la source de vie, afin qu'en s'unissant à la vraie Vigne, ils constituent le peuple saint de Dieu dans la foi et dans la charité (15,1-17). Ainsi le monde reconnaîtra, à travers la mission des disciples, la mission du Fils envoyé par le Père (17,19-21).

Faut-il rattacher directement, voire exclusivement, l'action de l'Esprit Saint communiqué aux disciples à cette œuvre de la suppression du péché? En toute rigueur, le texte de l'évangile n'y autorise pas; car le don de l'Esprit est lié de façon immédiate à l'envoi en mission. Les disciples sont *recrétés* par l'Esprit pour prolonger la mission du Christ comme telle, et dans sa totalité. L'Esprit n'est pas décrit directement comme l'auteur de la purification, mais comme le principe créateur de la mission.

Il n'est pourtant pas négligeable que ce seul trait de leur mission soit précisé: le pouvoir de détruire le péché. Et cela d'autant moins que l'évangile de Jean s'est ouvert sur la révélation du Christ comme « l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » (1,29) et qui « baptise dans l'Esprit Saint » (1,33). On a parlé à ce propos, non sans raison, d'une vaste « inclusion » sémitique, qui embrasse tout le quatrième évangile et qui en définit l'un des aspects majeurs¹⁶.

15. A. VÖGILE, *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen*, dans *Sacra Pagina*, II, Paris-Genève, 1959, montre que le lieu historique de cette parole de Jésus est bien une scène d'envoi en mission, postérieure à la Résurrection. Par rapport à Mt 18,18, le texte de Jn 20,23 représenterait une variante particularisante, issue d'une tradition préjohannique. Cf. dans le même sens, C.H. DODD, *Some Johannine « Herrenworte »*, dans *N.T.S.*, 1 (1954/55) pp. 85s; H. VORGRIMMER, *Matthieu 16,18s. et le sacrement de pénitence*, dans *L'Homme devant Dieu* (Mélanges offerts au P. H. de Lubac), I, Paris, 1963, pp. 60s.

16. J. SCHMITT, *Simple remarques sur le fragment Jn XX,22-23*, dans *Mélanges M. Andrieu* (= *R. Sc. R.*, 1956), pp. 415-423.



IV. SYNTHÈSE

Dans ce récit s'affirme, en un langage marqué par la théologie johannique, la conscience qu'avait la communauté chrétienne primitive d'être la communauté du Christ ressuscité, son prolongement dans le monde — saint Paul dit : « son corps », vivant de lui, création constante de son Esprit ; conscience fondée sur l'expérience pascale des apôtres : « *Nous avons vu le Seigneur !* » (20,25). C'est en effet de la manifestation du Christ ressuscité aux apôtres que procède toute la foi de l'Eglise à sa propre mission dans le monde et à la présence en elle du dynamisme infini de l'Esprit Saint.

1. Pâques et Pentecôte

Depuis l'antiquité, la question se pose du rapport entre le récit de Jn 20 et le récit de Luc au chap. 2 des Actes. Le don de l'Esprit Saint aux disciples, le soir de Pâques, est-il à identifier avec celui de la Pentecôte ? Sinon, en quoi les deux événements se distinguent-ils l'un de l'autre ? Nombreux sont les exégètes à estimer que Jean a anticipé l'événement de la Pentecôte. En joignant le don de l'Esprit Saint à l'apparition du Christ ressuscité, le soir de Pâques, il aura voulu exprimer en une seule scène « la totalité du mystère pascal »¹⁷. On a parlé à ce propos de « Pentecôte johannique »¹⁸. D'autres maintiennent, au contraire, la distinction des deux événements¹⁹.

Une première remarque peut être faite à ce sujet. C'est que saint Luc lui-même n'attend pas le récit de la Pentecôte pour mettre en relation au moins l'élection des apôtres avec l'Esprit Saint. Dès le début des Actes, il les désigne comme ceux que Jésus « *avait choisis* sous l'action de l'Esprit Saint » (1,2)²⁰.

La solution du problème dépend, pour une part, du rapport que l'on établit ou non entre l'apparition aux disciples et les paroles de Jésus à Marie de Magdala. Les Pères de l'Eglise se sont demandé

si cette apparition suppose accomplie la montée de Jésus vers le Père, révélée à Marie le matin du même jour par ces paroles : « *Va vers mes frères et dis-leur : ' Je monte vers mon Père '...* » (20,17). S'il en est ainsi, le Jésus qui apparaît aux disciples est, dans la pensée de l'évangéliste, non seulement Jésus ressuscité, vivant, mais Jésus « *passé au Père* » (13,1), venant réaliser les promesses des discours d'adieu, apportant aux disciples les biens annoncés : la paix et la joie (cf. 14,3.18s ; 16,16), la mission (cf. 17,18), l'Esprit (cf. 15,26 ; 16,7).

De bonnes raisons incitent à penser plutôt qu'aux yeux de l'évangéliste la situation est la même dans l'apparition aux disciples, le soir de Pâques et « *huit jours plus tard* » (20,19.26), que dans l'apparition à Marie de Magdala le matin de Pâques : ce Jésus qu'on voit et qu'on touche (20,17.20.27) est, ici comme là, le Jésus « *pas encore monté vers (le) Père* » (20,17) de la rencontre avec Marie. Quant au don de l'Esprit, il n'est à identifier sans plus, ni avec la *venue* de l'Esprit annoncée dans les discours d'adieu, laquelle suppose Jésus « *parti* » (16,7) et monté vers le Père (15,26), au-delà de toute saisie d'ordre sensoriel, ni avec l'événement de la Pentecôte, qui suppose de même Jésus disparu dans la nuée divine jusqu'à son retour à la fin des temps, « *monté aux cieux* » et « *assis à la droite de Dieu* » (Ac 1,9-11 ; 2,33-35).

Cela ne veut pas dire que le Christ ressuscité qui apparaît aux disciples soit encore engagé dans la durée temporelle et qu'il lui faille du temps pour monter au Père et prendre place à sa droite. Le Christ est passé par la mort au-delà du temps. De cet au-delà du temps nous ne pouvons rien dire. Nous savons seulement que l'Écriture, pour notre instruction, distingue des étapes et comme une économie progressive dans la révélation du mystère de la glorification du Christ. La scène du jour de Pâques, avec l'apparition huit jours plus tard, représente dans l'évangile de Jean l'ultime étape de cette révélation progressive. Elle est la dernière manifestation visible du Christ *montant au Père* (20,17), en union avec lequel il « *enverra* » (15,26) l'Esprit Paraclet promis à la dernière Cène (14,26 ; 16,7-14).

A proprement parler, cette scène n'anticipe donc pas la Pentecôte ; elle ne la double pas ; dans la mesure où celle-ci entre dans la perspective de Jean, elle y prélude, comme elle prélude à toute la vie de l'Eglise, qu'elle relie comme à son principe à Jésus mort et ressuscité. Elle garantit la réalisation des promesses de la dernière Cène. Jésus ressuscité qui « *monte vers le Père* » reviendra vers les siens (14,18s) ; il se « *manifestera* » à eux (14,21-23) ; « *le Paraclet (aussi) viendra... Esprit de vérité, (qui les) conduira dans la vérité tout entière* » (16,7s.13-15). Le temps des apparitions

17. A. GEORGE, *op. cit.*, p. 92 et n. 37.

18. ARCHIMANDRITE CASSIEN, *La Pentecôte johannique (Jn 20,19-23)* Paris, 1939.

19. Ainsi P.H. MENOUD, *La Pentecôte lucanienne et l'histoire*, dans *Rev. d'hist. et de phil. relig.*, 42 (1962), pp. 146s.

20. Autre traduction possible du texte de Ac 1,2 : « *Après avoir, sous l'action de l'Esprit Saint, donné ses instructions aux Apôtres qu'il avait choisis* ». J. DUPONT lui attribue la qualification : « *moins bien* » dans *Les Actes des Apôtres, La Sainte Bible*, Paris, 1958, *ad loc.*

pascals préfigure, prépare et fonde cet avenir, qui sera le temps proprement dit de l'Eglise et de l'Esprit Saint²¹.

Cette distinction entre la scène du soir de Pâques et la Pentecôte n'est pas sans importance. Elle met en lumière ce fait capital que le retournement spirituel, d'où est sortie la communauté chrétienne, remonte à Jésus ressuscité lui-même. La communauté primitive ne l'attribuait pas purement et simplement à l'effusion pentecostale de l'Esprit. Elle ne se considérait pas comme issue d'un pur événement de caractère *pneumatique*; mais elle se savait l'œuvre personnelle de Jésus ressuscité, apparu à ses disciples pour leur transmettre sa mission et leur insuffler son Esprit. La communauté chrétienne avait conscience d'être d'abord la communauté pascalle, condition nécessaire pour devenir la communauté pentecostale. Saint Luc aussi le dit clairement, soit dans l'évangile (24,48s), soit dans les Actes (1,1-26)²².

Toutefois, la perspective de Jean et celle de Luc diffèrent notablement. Luc rattache le don de l'Esprit à la session glorieuse de Jésus à la droite du Père (Ac 2,33). Dans la pensée de Jean, le don de l'Esprit, le soir de Pâques, ne s'explique que dans le prolongement de la scène du Calvaire, avec laquelle il ne fait qu'un. Le geste du Christ ressuscité montrant à ses disciples la plaie de son côté l'indique à l'évidence. Dans le dernier soupir (*pneuma*) de Jésus en croix, ainsi que dans l'eau et le sang sortis de son côté après sa mort (19,30.34), Jean avait discerné un « signe »: l'humanité du Christ, son sacrifice sanglant, sa *chair* crucifiée lui étaient révélés comme la source du salut, d'où naîtrait l'Eglise pour se développer dans la grâce de l'Esprit. L'apparition du soir de Pâques ne fait que reprendre cette révélation, l'éclairant d'un jour nouveau et décisif. Elle représente, au-delà de la mort, l'autre face de cette même vérité: la vérité de « l'Heure » de Jésus (12,23; 13,1.32; 17,1).

2. L'aspect liturgique

Un dernier trait doit être signalé. Il concerne l'aspect de liturgie pascalle et eucharistique, qui caractérise le récit de Jean.

Les disciples se trouvent rassemblés le soir, le premier jour de la semaine, les portes étant closes. Jésus vient. Il apparaît, porteur des cicatrices de sa Passion. Il adresse aux disciples le salut de paix.

21. Ce développement doit beaucoup à l'étude en cours d'élaboration de FÉLIX PORSCHE, *Geist und Wort*, sur la pneumatologie de saint Jean. Cf. aussi G. HARTMANN, *Die Osterberichte in Jo 20 im Zusammenhang der Theologie des Jo-Ev.*, Diss. Kiel, 1963-64.

22. Cf. R.H. RENGSTORF, *op. cit.*, pp. 43-48.

La joie remplit leur cœur. Jésus fait sur eux le geste rituel de l'insufflation, qui leur communique, avec l'Esprit Saint, le pouvoir de pardonner les péchés à leurs frères. Nombre de ces traits, qui colorent le récit johannique, n'ont pas de correspondant chez Luc (24,36-49). Ils pourraient s'expliquer par une origine liturgique et pascalle.

« Le premier jour de la semaine » est devenu très tôt, on le sait, le jour de l'assemblée chrétienne (Ac 20,7; 1 Co 16,2). La veillée nocturne, cadre par excellence de la célébration pascalle²³, était aussi celui de l'assemblée cultuelle des chrétiens. Les Juifs avaient lié à la nuit pascalle l'attente de la venue du Messie. Au témoignage de saint Jérôme, les chrétiens avaient hérité des apôtres cette tradition:

C'est une tradition juive, écrit-il, que le Christ viendra à minuit, à l'image de la célébration de la Pâque en Egypte... C'est pour cette raison, je pense, que s'est maintenue, à la vigile pascalle, la tradition apostolique de ne pas renvoyer avant minuit les fidèles qui attendent la venue du Christ²⁴.

On sait la place qu'occupait dans la célébration eucharistique chrétienne le thème de la « venue » du Seigneur. La prière *Maranatha* (1 Co 16,22; cf. *Didachè* 10,6; Ap 22,20) la proclamait à la fois réalisée dans la célébration et ardemment attendue. En présentant l'apparition de Jésus ressuscité comme une « venue » (20,19.24.26; 21,13), les récits johanniques pourraient refléter cette conception liturgique.

La plaie du côté, visible sur le corps du Ressuscité, évoque l'Agneau, victime du sacrifice pascal, dont on « n'a brisé aucun os » (19,36; cf. Ex 12,46; Nb 9,12; Ap 5,6). Les « portes fermées » pourraient aussi rappeler la Pâque célébrée par les Juifs derrière les portes marquées de sang (Ex 12,22). Il n'est pas jusqu'à la peur des Juifs notée chez les disciples, qui ne confère à la scène cette note dramatique, caractérisant la nuit pascalle comme une nuit de libération. Le souhait de paix, la joie, la création nouvelle dans la puissance de l'Esprit Saint, s'insèrent à leur tour dans le même cadre²⁵.

Tout cela suggère, à l'arrière-plan du récit johannique, comme du récit des disciples d'Emmaüs (Lc 24,13-25), la présence de la célébration eucharistique chrétienne. L'apparition de Jésus ressuscité,

23. Cf. R. LE DÉAUT, *La Nuit pascalle*, dans *Analecta Biblica*, 22, Rome, 1963, *passim*.

24. *Comm. in Ev. Matth.*, IV, 25, dans *P.L.*, 26, 192; cité par P. PRIGENT, *Apocalypse et Liturgie* (Cahiers Théologiques 52), Neuchâtel, 1964, p. 34.

25. Il faut en dire autant de la formule pénitentielle, dont le caractère ecclésiastique a été noté plus haut. Cf. J. SCHMITT, *art. cit.*

le soir de Pâques, aura été considérée comme l'archétype de cette célébration, qui l'actualise en effet pour la foi.

L'apparition en présence de Thomas (20,24-29) serait à situer dans la même perspective. La mention « huit jours après » (20,26) suggérerait alors l'unité entre l'assemblée liturgique chrétienne et la « venue » de Jésus le soir de Pâques²⁶. A chaque célébration se renouvelle l'événement pascal. Le Christ ressuscité « vient », apportant à ses fidèles les mêmes dons qu'au soir de la résurrection : la joie de sa présence, la paix, le pardon des péchés, la puissance de son Esprit pour continuer dans le monde sa propre mission. Aussi Jésus proclame-t-il la béatitude des fidèles qui, sans avoir vu la marque des clous dans ses mains ni la plaie de son côté, croient à sa résurrection, sur la foi des témoins de sa venue le soir de Pâques, le reconnaissant avec Thomas et tous leurs frères comme leur « Seigneur » et leur « Dieu » (20,28s).

DEVENIR SPIRITUELS

Les disciples s'étaient pris, en hommes, d'une affection humaine pour l'être humain du Christ. Or, il voulait qu'ils eussent pour lui les sentiments dus à Dieu ; de charnels, il voulait les rendre spirituels. Il leur dit : « Je vais vous envoyer le don qui vous rendra spirituels, c'est-à-dire le don du Saint-Esprit. Vous ne pouvez devenir spirituels que si vous cessez d'être charnels. Vous cesserez d'être charnels si l'aspect de mon corps est soustrait à vos yeux, pour que ma forme divine soit implantée dans vos cœurs ».

AUGUSTIN D'HIPPONE²⁷

26. Cf. J. WILLEMSB, *Het vierde evangelie*, Hilversum-Antwerpen, 1965, pp. 207-212.

27. *Sermon 270 pour la Pentecôte*, 2 ; trad. J. P. BONNE.

Notes doctrinales



L'Esprit dans l'Eglise d'aujourd'hui

PAR BERNARD BESRET
Cistercien de Boquen

Avec la Pentecôte s'ouvre l'ère de l'Eglise. Avec elle, s'ouvre aussi l'ère de l'Esprit Saint. *Les Actes des Apôtres*, cette épopée de l'Eglise naissante, pourraient tout aussi bien s'appeler *les Actes de l'Esprit Saint*. L'assertion est devenue banale à force d'être répétée, mais sommes-nous sûrs d'en avoir tiré toutes les conséquences pour notre vie comme pour celle de l'Eglise ?

L'Orient, dit-on souvent, est resté sensible à l'action de l'Esprit, alors que l'Occident s'est empêtré depuis quelques siècles dans une théologie de la grâce qui, pour n'être pas fausse, n'en a pas moins faussé les perspectives et relégué au second plan de la conscience l'intervention dans nos vies, et à travers elles, dans l'histoire, de l'Esprit. Le Concile a été l'occasion pour bien des évêques de prendre conscience de cette anomalie. Aussi a-t-on assisté, au cours de l'élaboration progressive des constitutions et décrets, à une « réelle résurgence de l'Esprit »¹. Encore ne suffit-il pas, selon l'expression d'un Père conciliaire, « de saupoudrer les textes d'allusions à l'Esprit Saint ». C'est tout le processus ecclésial qu'il faut situer par rapport à lui, et toute notre vie qu'il faut éclairer à la lumière de ce que la Révélation nous apprend de son rôle.

L'esprit Saint dans le dessein de Dieu

Le monde. L'histoire des hommes. Obscure pour nous, dès que nous nous écartons des grandes civilisations connues, ou que nous

1. G. MARTELET, *Les idées maîtresses de Vatican II*, Bruges-Paris, 1966, p. 52. Les pp. 51-63 donnent sous le titre : *Le jaillissement renouvelé de l'Esprit Saint* une synthèse de l'enseignement du Concile sur l'Esprit Saint.

remontons quelques millénaires dans le temps. Opaque toujours pour l'homme laissé à lui-même, à la recherche du sens. Le Dieu du sacré se rétrécit et s'efface à la mesure des progrès de l'homme dans sa connaissance et sa maîtrise du monde. Le Dieu du métaphysicien reste emmuré dans sa transcendance (ou son immanence) métaphysique, c'est-à-dire sous-jacente à l'ordre du temps et de l'espace, à l'ordre de l'histoire dans lequel s'épuise notre expérience. Tout-autre. Anonyme. Hors d'atteinte. Inaccessible.

Et voici tout d'un coup la Bonne Nouvelle : Dieu parle, Dieu se manifeste, Dieu intervient dans l'histoire des hommes. Il parle, mais pas comme un livre, rempli d'idées à la recherche de leur synthèse et de leur cohérence. Il parle à travers des actes qui sont des événements de notre histoire, et la Bible, livre de sa Parole, n'est un traité ni de philosophie, ni de morale, ni de religion, mais le récit d'une histoire.

Il se manifeste, mais pas à visage découvert, dans la fulgurance de sa puissance et de sa gloire qui pulvériseraient nos capacités humaines. Pour se révéler, pour se dévoiler, il choisit au contraire de se voiler, et c'est dans l'humilité de signes qui ne sont pas lui, dans la radicale dépendance de réalités créées, que nous devons apprendre à le déchiffrer.

Il intervient dans l'histoire des hommes, mais ce n'est pas pour la violer comme un tyran. Il vient au contraire l'épouser, lui révéler son propre sens et sa valeur, et, la dégageant de tout esclavage, la faire renaître à la vraie liberté.

Dieu intervient dans l'histoire des hommes, et c'est l'histoire du salut, de mon salut si cette histoire devient la mienne, si j'accepte d'entrer dans le jeu et de me perdre pour me trouver, de me livrer pour être libéré.

Voici l'histoire. Dieu tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, cet absolu terrifiant et fascinant de mon expérience religieuse, ce principe de toute chose, de ma réflexion philosophique, quand il parle, porte un nom. Il s'appelle Père. *Cet acte pur* se révèle aimant les hommes et le monde jusqu'à la *passion*. Un anti-Dieu pour les métaphysiciens. Il a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique pour le sauver. Jésus, cet homme parmi nous, homme comme chacun d'entre nous, en tout hormis le péché, est aussi Emmanuel, Dieu parmi nous, Parole révélatrice du Père. Aimant tous les hommes, il nous aime jusqu'au bout, jusqu'à la mort et la mort sur la croix, transfigurant par cet amour même le comble de l'iniquité en un sommet de gratuité. Par sa mort, il a aussi vaincu la mort qui désormais n'aura plus d'emprise sur tous ceux qui ne feront qu'un avec lui. Aussi nous promet-il et nous envoie-t-il son Esprit qui est aussi l'Esprit du Père, pour qu'il nous transfigure et nous fasse ainsi participer à la liberté acquise en Jésus Christ. Esprit du

Père, Esprit du Fils, il est à l'œuvre dans le monde pour renouveler la face de la terre.

L'histoire du salut, c'est le passage du Dieu anonyme de la création au Dieu Père révélé dans son Fils, Jésus Christ, et accessible à tous ceux qui acceptent le don de leur commun Esprit. Entrer dans l'histoire du salut, c'est accepter d'être branché sur la vie même de Dieu dans le mystère de sa communion éternelle.

Etre chrétien, ce n'est pas être « bien pensant », ce n'est pas se contenter d'être « honnête homme », ce n'est pas même être « pratiquant ». C'est en premier lieu acquiescer par la foi à l'intervention de Dieu dans le monde et répondre par l'engagement de toute sa vie au service de cette histoire du salut.

Cette foi et cet engagement peuvent se formuler de différentes manières. Il s'agit toujours du même mystère. La multiplicité de nos formulations ne doit pas nous induire à disloquer la réalité ainsi exprimée.

Recevoir l'Esprit, cela veut dire la même chose que *ne faire qu'un avec le Christ*. C'est en effet dans la mesure où nous n'avons qu'un seul esprit que nous ne faisons qu'un avec lui. *Posséder l'Esprit*, c'est donc *appartenir au Christ*. En effet, « qui n'a pas l'Esprit du Christ, ne lui appartient pas » (Rm 8,9). Les deux relations de possession et d'appartenance sont parfaitement opposées l'une à l'autre, comme les relations qui définissent le Fils et l'Esprit dans leur vie personnelle. Par l'histoire du salut, j'entre dans le jeu même de ces relations. Appartenir au Christ, ne faire qu'un avec lui, cela veut dire encore *être fils du Père*. La possession de l'Esprit est appartenance au Fils et filiation à l'égard du Père. Trois formulations pour désigner l'unique mystère de la vie nouvelle qui nous est offerte en Jésus Christ.

Appartenir au Christ, c'est encore être membre de son Corps, c'est-à-dire membre de l'Eglise. C'est par un seul acte, le baptême, que nous sommes insérés dans l'Eglise, greffés sur le Christ, adoptés comme fils du Père, et que nous naissons à la vie nouvelle par le don de l'Esprit.

Etre chrétien, c'est donc accepter le don de Dieu, se laisser emporter au souffle de Dieu, être dans le vent de Dieu, c'est — aussi vertigineux que cela puisse paraître — posséder l'Esprit même du Père comme Jésus, bien qu'à un autre titre.

La Révélation ne privilégie pas notre relation à l'Esprit, tout simplement parce qu'il s'agit d'un seul mystère nous insérant dans un réseau pluridimensionnel de relations : au Fils, au Père, à l'Esprit et à tous les hommes dans notre vie d'Eglise. Cependant, l'Écriture accorde toujours une priorité logique à l'intervention de l'Esprit dans l'œuvre du salut. Comme le Concile le rappelle : « C'est à la Pentecôte que commencèrent les *actes des apôtres*, tout comme c'est

lorsque le Saint-Esprit vint sur la Vierge Marie que le Christ fut conçu, et lorsque le même Esprit Saint descendit sur le Christ pendant sa prière que le Christ fut poussé à commencer son ministère » (*Ad Gentes*, 4). Et le Père Martelet conclut « que l'Esprit Saint apparaît au Concile, ainsi qu'il l'est en réalité, comme l'initiateur de tous les *commencements* du Christ, soit en la chair, de la naissance à la Résurrection, soit en l'Eglise à la Pentecôte, soit en la Sainte Écriture par l'inspiration, soit par les sacrements et notamment dans l'Eucharistie par le secret de son action »².

Ce dernier point est particulièrement bien mis en valeur dans chacune des trois nouvelles anaphores du rite romain par la double épiclese qui encadre le récit de la Cène. L'intervention de l'Esprit est d'abord sollicitée sur les offrandes afin « qu'elles deviennent pour nous le corps et le sang de Jésus, le Christ, notre Seigneur », puis dans un deuxième temps pour « qu'en ayant part au corps et au sang du Christ, nous soyons rassemblés par l'Esprit Saint en un seul corps »³. Ces deux temps essentiels de la célébration eucharistique requièrent donc l'intervention de l'Esprit : pour que le pain et le vin deviennent signes de la présence réelle du Christ, et ensuite pour que notre communion au pain et au vin consacrés nous rassemble véritablement dans l'unité du Corps du Christ (l'Eglise), et fasse de nous « une vivante offrande à la louange de la gloire » du Père⁴.

L'Eglise, Peuple de Dieu, Corps du Christ, est le fruit de l'action conjuguée des apôtres et de l'Esprit Saint, mais celle-ci donne son sens à celle-là. Elle en est à la fois le principe et la fin. Sans l'Esprit Saint comme principe de leur action, les apôtres ne peuvent rien, car seul l'Esprit peut convertir les cœurs et amener les esprits à l'acquiescement de la foi. Toute leur activité d'autre part, qu'elle soit kérygmaticque ou sacramentelle, ne prend de sens que dans le don de l'Esprit, car l'œuvre de l'Eglise ne se mesure ni au nombre ou à la beauté de ses édifices, ni à l'ordre de ses registres paroissiaux, ni à la grandeur et la pompe de ses rassemblements populaires, mais à l'emprise de l'Esprit sur les cœurs.

Etre dans le monde le signe tangible et l'instrument efficace de l'Esprit qui veut renouveler toute chose, telle est la vocation du chrétien, telle est aussi la vocation de l'Eglise dans sa globalité, tel est enfin le but et la raison d'être de son organisation et de son activité hiérarchiques. Dans l'Eglise, les structures n'ont pas de sens en elles-mêmes et pour elles-mêmes. Elles n'ont de sens qu'en vertu et en fonction de l'Esprit. Elles sont au service de l'Esprit.

2. G. MARTELET, *op. cit.*, p. 53.

3. Prière eucharistique II.

4. Prière eucharistique IV.

Le dynamisme de l'Eglise doit donc être tendu vers l'Esprit, son activité doit exprimer l'appel de l'Esprit qui rassemble tous les hommes dans l'unité d'un seul Corps, le Christ, et nous situe ainsi en qualité de fils devant Dieu le Père. Saint Paul, à deux reprises, a exprimé ce dynamisme complexe de notre vie nouvelle dans un raccourci saisissant :

Quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la loi, afin de racheter les sujets de la loi, afin de nous conférer l'adoption filiale. Et la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père ! Aussi n'es-tu plus esclave mais fils ; fils, et donc héritier de par Dieu (Ga 4,4-7 ; cf. Rm 8,14-16).

La vie selon l'Esprit

Lorsque nous parlons du Saint-Esprit, l'absence de concrétisation historique de sa personne, jointe au caractère métaphorique de l'étymologie, risque de laisser planer notre pensée dans le vague. Si l'Esprit ne signifie rien de précis, la tentation sera grande de lui attribuer n'importe quoi, et de déclarer pneumatique l'expression de nos goûts et de nos options personnelles.

Mais l'Esprit Saint n'est pas l'Esprit tout court, sans nom et sans visage. C'est bien l'Esprit du Père éternel qui habite une lumière inaccessible, mais c'est aussi l'Esprit de Jésus, cet homme parmi nous. Jésus est à la fois révélation du Père et manifestation de l'Esprit. Par la manifestation de son Esprit, il révèle le Père. L'Esprit Saint est donc de façon très précise l'esprit de l'Evangile, des béatitudes, l'esprit de Jésus crucifié. La conformité à l'esprit de Jésus est la grande règle du discernement des esprits.

Il ne peut être question de tracer ici un tableau complet de la vie selon l'Esprit⁵. Esprit de vie, de vérité, de communion, d'amour, d'unité, de liberté, il doit animer de l'intérieur la vie nouvelle à laquelle il nous fait renaître. Nous n'en retiendrons que quelques traits.

a) Esprit de liberté

Jésus est sauveur, c'est-à-dire libérateur. Si le Fils de Dieu a partagé en lui notre vie, notre mort, c'est pour nous libérer de tous les esclavages qui nous enchaînent, nous paralysent, nous détruisent, et pour nous acquérir par la puissance de son amour la véritable

liberté qui nous constitue enfants de Dieu. Si l'Esprit vient en nous, c'est pour nous libérer.

Cette libération doit nous atteindre tout entiers et à tous les niveaux de notre existence. Elle est libération par rapport à la loi, comme se plaît à l'expliquer saint Paul. La morale que prêche Jésus Christ n'est plus conformité à un code éthique, mais exigence de l'amour. La sainteté qu'il attend de nous, non pas laborieuse construction de notre perfection, mais salut de pécheurs repentis. Ce n'est pas pour les bien portants, mais pour les malades qu'il est venu, non pour les justes mais pour les pécheurs. Sa morale n'est pas morale de perfection mais de conversion, de conversion à l'amour. Une anti-morale en quelque sorte, que saint Augustin résumait en disant : « Aime et fais ce que tu veux » ; car les exigences de l'amour, bien loin de céder à toutes les tentations de repli sur soi-même ou d'exploitation des autres, sont un appel constamment renouvelé au don total de soi aux autres, allant jusqu'au don même de la vie. Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime. La libération de la loi par l'Esprit n'est pas sa négation ou son abolition, mais son accomplissement le plus parfait.

Il en va de même de la religion. Le Christ n'est pas venu fonder une nouvelle « religion », codifier une nouvelle fois l'expérience du sacré dans des rites et de multiples prescriptions. Il est venu nous libérer de la crainte et de la fascination qui fondent toute religion, pour nous conférer la dignité d'enfants de Dieu. « Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : Abba ! Père ! » (Rm 8,15). Désormais il n'y a plus de lieux sacrés, de lieux saints. L'heure est venue « où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez mon Père » (Jn 4,21). Désormais « les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et vérité » (Jn 4,23). Les nouveaux rapports que Jésus établit entre nous et son Père ne sont plus des rapports de « religion » mais, ici encore, de conversion, de conversion à l'Esprit. La vraie religion ne sera plus d'accomplir des rites, d'observer des temps et des lieux sacrés, mais de se convertir et de vivre selon toutes les exigences de l'Esprit. « Ce n'est pas en me disant : 'Seigneur, Seigneur', qu'on entrera dans le Royaume des cieux, mais c'est en faisant la volonté de mon Père qui est dans les cieux » (Mt 7,21). Anti-religion plus que religion : ce qui compte aux yeux du Christ, c'est avant tout la vie.

Chaque fois que nous nous laissons séduire ou effrayer par une manifestation sacrale de la religion, nous aliénon notre liberté et nous perdons de vue l'Esprit de Jésus Christ qui, loin de nous amoindrir ou de nous aliéner, vient au contraire fonder la consis-

5. Cf. I. DE LA POTTERIE, S. LYONNET, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien* (Unam Sanctam, 55), Paris, 1965 ; G. HUYGHE, *Conduits par l'Esprit. Une école de la foi*, Paris, 1964.

64
 tance de notre liberté au regard même de Dieu. Si nous sommes animés par l'Esprit, c'est toute notre vie (et non pas seulement notre activité culturelle) qui devient « une vivante offrande à la louange de la gloire du Père ». Et nous libérant de tout carcan religieux, l'Esprit accomplit en nous la véritable religion, telle que la veut le Père (cf. Jn 4,23).

L'Esprit ne nous libère pas seulement de la loi et de la religion. Il nous libère encore de la sagesse des hommes, que ce soit celle des philosophes ou celle des ascètes :

Oui, tandis que les Juifs demandent des signes et que les Grecs sont en quête de sagesse, nous prêchons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs, et folie pour les païens ; mais pour ceux qui sont appelés, Juifs comme Grecs, c'est le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes (1 Co 1,22-25).

A la sagesse des philosophes, le Christ ne répond pas par un système philosophique. Il répond par des faits : ceux de sa vie et de sa mort, qui transforment l'histoire des hommes au point d'imposer un cadre à toute philosophie chrétienne, sans en constituer une pour autant. A la sagesse des ascètes qui travaillent à affiner en eux-mêmes la vie de l'esprit, Jésus répond par le don de son Esprit. Désormais l'homme spirituel ne sera plus l'homme à l'esprit affiné et acéré par l'ascèse, mais l'homme de l'Esprit. Ici encore libération ne veut pas dire négation. L'Esprit libère l'homme de la philosophie et de l'ascèse, comme de faux absolus incapables à eux seuls de lui apporter le salut. Mais c'est pour l'entraîner au-delà des exigences de l'une comme de l'autre, jusqu'à la folie de la croix.

b) *Esprit d'amour et d'unité*

L'Esprit ne libère pas l'homme pour qu'il jouisse seul de sa liberté. Il le libère de lui-même et de tous ses esclavages, afin qu'il puisse vraiment se donner aux autres dans la communion d'un seul amour. La vocation de l'homme, ce n'est pas sa propre perfection, sa propre sainteté, sa propre liberté, c'est le rassemblement de tous les hommes dans l'unité d'un seul corps, d'un seul peuple, d'une seule communion, que l'on appelle l'Eglise et qui est le Christ.

A cela on reconnaît les disciples du Christ : qu'ils s'aiment les uns les autres (Jn 13,35). A cela on reconnaît ceux qui sont animés par l'Esprit du Christ, c'est qu'ils travaillent au rassemblement de tous les hommes dans la lumière, la vérité, l'amour, et finalement la vie. Les fruits de la haine sont la division, l'opposition, la souffrance et finalement la mort.

« Le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi » (Ga 5,22), c'est-à-dire croissance dans la communion des hommes.

L'Esprit du Christ rétablit en chacun de nous l'unité brisée par le péché, puis il tend à rétablir entre nous l'unité brisée par toutes nos divisions et toutes nos haines. Il est le grand pédagogue de la communion, non seulement dans la célébration sacramentelle comme nous l'avons déjà relevé, mais encore dans la vie concrète des hommes que la célébration doit à la fois promouvoir et exprimer.

De cette communion des hommes à laquelle il nous entraîne, l'Esprit est à la fois l'artisan et le sens ultime, car elle n'est pas pure juxtaposition de personnes ; elle est, dans l'unité de son Esprit, le Corps du Christ, le Christ à la dimension de l'histoire, Emmanuel, Dieu parmi nous. Et voilà le mystère : la communion des hommes dans l'amour, c'est Dieu.

Aujourd'hui

Quelles que soient les caractéristiques très marquées de notre temps, notre condition ne diffère pas essentiellement de celles de nos pères dans la foi. Notre problème, aujourd'hui comme hier, c'est de vivre le mystère : nous ouvrir à l'Esprit, ne faire qu'un avec le Christ, être fils du Père et collaborer par l'amour de tous nos frères à la réalité de sa présence et à la révélation de son visage dans le monde.

Au cours des siècles, et par le jeu même de nos pesanteurs les plus naturelles, la transparence du signe que nous devrions être s'épaissit au point de devenir opaque ; l'efficacité de l'instrument que nous devrions être s'évanouit, comme celle du sel affadi et du levain éventé. Effrayés par les exigences de la liberté, nous nous empressons de reconstituer les carcans de la loi, de la doctrine, de la religion. Chaque génération renchérit sur la précédente, et, si nous n'y prenons garde, l'aspect extérieur de l'Eglise finit par ressembler à la pièce montée de toutes nos sécurités, à l'assemblage baroque d'innombrables garde-fous. L'Eglise, sacrement de l'Esprit pour le monde, absorbe alors par son opacité la lumière qui devrait éclairer le monde et lui révéler son sens.

C'est pourquoi, de siècle en siècle, de génération en génération, Dieu doit réveiller son peuple, lui faire connaître un nouvel exode et la purification du désert pour lui faire reprendre conscience de sa mission prophétique dans le monde. Nous vivons aujourd'hui un tel réveil de l'Eglise. En soi, le fait n'a rien d'original, car l'Eglise n'a jamais vécu sans être en état d'éveil, au moins dans

certaines de ses sphères d'existence. L'originalité de notre situation tient à l'ampleur du mouvement suscité par le Concile de Vatican II et à la profondeur des remises en question qu'il provoque, non seulement pour les experts en vie d'Eglise, mais encore pour l'ensemble des fidèles.

En rappelant que le Christ accomplit son rôle de prophète, non seulement par la hiérarchie mais encore par tous les fidèles, le Concile a ravivé en eux la conscience de leur vocation prophétique (L.G., 35). Aussi peut-on dire que la question du prophétisme est au cœur de l'actuelle crise de conscience de l'Eglise. Notre vocation de chrétiens est d'être des prophètes, mais prophètes de quoi ? prophètes comment ?

La réponse à la première question est aisée dans un premier temps : nous sommes prophètes de l'Evangile, de la bonne nouvelle du salut. Mais aussitôt la question rejaillit : quel est ce salut, et que signifie-t-il pour le monde ? Le projet de Dieu, exprimé dans l'histoire du salut, vient-il se plaquer comme de l'extérieur sur l'histoire des hommes ? N'est-il pas bien plus, au contraire, révélation du sens que Dieu même lui confère ?

Nous devons donc être les prophètes, les révélateurs du sens de la recherche de l'homme. Cette soif de libération et de communion qui l'anime à travers le multiple effort des civilisations, mais que prisonnier de lui-même ou des collectivités qu'il a su créer, il se révèle toujours incapable d'achever, Dieu lui apprend dans la révélation qu'elle est aussi son projet sur l'homme.

Le projet de Dieu reprend le projet de l'homme. Il ne change pas son sens. Il le pousse, au contraire, au-delà de ce que l'homme pouvait espérer, et lui donne les moyens de le réaliser. Cette communion universelle vers laquelle tend toujours le désir nostalgique mais inefficace de l'homme, ne sera pas seulement la communion de tous les hommes, mais encore le Corps du Christ, c'est-à-dire la vie de Dieu partagée par tous les hommes.

C'est de cette communion que nous devons être les prophètes, non seulement en paroles, mais encore par notre vie. Notre vie d'Eglise ne doit pas se contraposer, ni même se juxtaposer à notre vie d'humanité. Elle doit, au contraire, en dégager le sens et renouveler en nous les moyens de l'accomplir. Seul l'Esprit de Dieu peut nous libérer de tout ce qui, en nous, tend à se constituer en pôle d'attraction et d'opposition aux autres. Seul l'Esprit de Dieu peut nous donner d'aimer véritablement les autres et de constituer avec eux l'unité d'un seul corps. Seul l'Esprit de Dieu peut nous donner d'être les prophètes de notre temps. Mais cela ne peut aller sans une rigoureuse exigence de vérité, un laborieux apprentissage de la liberté et une fidélité jusqu'à la mort, voire la mort de la croix.

a) Exigence de vérité

Si notre vie doit être pourvoyeuse de sens, il faut que tous les signes dans lesquels elle s'exprime soient lumineux. Il faut qu'ils laissent pleinement transparaître leur sens. Autrement dit, il faut qu'ils soient vrais. Cette exigence de vérité, jouant par ricochet, trouve deux niveaux d'application : celui de la vie d'Eglise et celui de la vie d'humanité.

Au premier, il faut que tous nos signes soient vraiment significatifs du message de Dieu, de la bonne nouvelle du salut. Au second, il s'impose que ces signes dégagent avec luminosité le sens des réalités terrestres ainsi assumées. Prenons un exemple, l'exemple sans doute le plus caractéristique de l'économie chrétienne : la célébration de l'Eucharistie.

L'exigence prophétique de vérité va se développer en deux directions : d'une part, il faut qu'elle se purifie de tout ce qui l'encombre, de tout ce qui fait écran au mystère du salut qu'elle doit annoncer ; mais en même temps, il faut qu'elle dégage le sens de tout repas, qui est un partage entre les hommes et déjà le signe efficace d'une certaine communion.

Dans l'Eucharistie, c'est le sens de tous nos repas qui doit apparaître et assumer l'efficacité même du désir de Dieu. Nous ne pouvons plus supporter l'opacité et l'ésotérisme de tant de nos célébrations, si nous avons repris conscience de la portée prophétique qu'elles devraient avoir pour les hommes.

b) Apprentissage de la liberté

Cette quête de la vérité dans la célébration, comme dans la vie, implique une renaissance à la liberté des enfants de Dieu, car la vérité de l'homme dans le projet de Dieu, c'est précisément qu'il surmonte toujours les aliénations qu'engendre la crainte et qu'il acquière la liberté de l'adoption filiale.

Tout exercice de l'autorité n'a de sens dans l'Eglise que pour promouvoir cette authentique liberté des hommes, devenus fils de Dieu en Jésus-Christ. Toute affirmation de l'autorité qui opprime, qui enserme la réalité dans les liens étroits du légalisme et du juridisme, qui accomplit la division au lieu de promouvoir la communion, s'oppose au projet de Dieu.

c) Fidélité jusqu'à la croix

Mais l'apprentissage de la liberté n'exige pas seulement la conversion de ceux qui exercent l'autorité dans l'Eglise, elle exige bien davantage encore la conversion de ceux qui veulent la vivre. L'homme libre proclame en toute vérité ce que l'Esprit lui donne de comprendre de Jésus-Christ et de son message pour l'humanité. Il ne recher-

che ni la puissance ni la gloire. Ses armes sont celles-mêmes de Jésus-Christ. Mais sa parole et sa vie sont signes de contradiction. En face de lui, chacun se révèle dans ce qu'il est vraiment. Sa vie devient un glaive, comme la parole du Christ. Elle divise les fils de lumière d'avec les fils des ténèbres et elle conduit à la croix.

Le disciple n'est pas au-dessus du Maître. Les intérêts qui se sont ligüés autrefois contre le Christ se ligüent encore aujourd'hui contre ceux qu'anime son Esprit : toutes les puissances de ce monde, qu'elles soient fondées sur l'argent, le pouvoir, la gloire, ou tout simplement sur la force de l'habitude, toujours prêtes à se déchirer les unes les autres, se retrouvent unies lorsqu'elles se sentent contestées par le message libérateur de l'amour qui œuvre à la communion de tous les hommes.

L'homme qui accepte de vivre selon l'Esprit va, à l'instar du Christ, vivre la vocation de l'humanité de façon prophétique, qui est d'accéder à la liberté et à l'unité par-delà tous les échecs et toutes les morts qu'elle connaît.

UNIS DANS UN MÊME ESPRIT

Réglez toute votre conduite sur celle de Dieu : respectez-vous les uns les autres, et ne regardez pas votre prochain avec les yeux de la chair, mais aimez-vous toujours les uns les autres dans le Christ Jésus. Ne souffrez entre vous rien qui puisse vous diviser, mais que votre union avec votre évêque et vos chefs soit une image et une leçon de vie éternelle.

Ne croyez pas que vous puissiez rien faire de bien séparément : il n'y a de bon que ce que vous faites en commun. Une même prière, une même supplication, un même esprit, une seule espérance dans la charité, que vous goûterez dans une joie innocente : tout cela, c'est Jésus Christ, il n'est rien de plus beau.

Accourez vous réunir dans le seul Temple de Dieu, autour du seul autel qui est le seul Jésus Christ ; seul il est sorti du Père, lui demeurant uni, et retournant à lui.

IGNACE D'ANTIOCHE ¹

1. *Épître aux Magnésiens*, 6 ; trad. A. HAMMAN.

L'EAU VIVE EN NOUS

Considère qu'en chacune de nos âmes est creusé un puits d'eau vive ; il s'y rencontre un certain sens céleste, l'image de Dieu s'y abrite. Voilà le puits que les Philistins, c'est-à-dire les forces adverses, ont engravé... A présent notre Isaac est venu : faisons-lui accueil, creusons nos puits, en rejetant tout ce qui est terre. Purifions-les de toute souillure, de toute pensée fangeuse ou terrestre. Nous y verrons jaillir l'eau vive.

ORIGÈNE ²

L'UNITÉ DE L'EGLISE

Ainsi va l'Eglise du Seigneur. Elle inonde la terre des rayons de sa lumière, mais cette clarté, partout répandue, reste une. L'unité de son corps est infrangible. Végétation exubérante, elle étend ses rameaux sur le monde entier, elle jette au loin ses impétueuses rivières, mais elle a une seule tête, une seule origine, une seule mère, que ses fruits enrichissent sans cesse. Son sein fait naître, son lait abreuve, son esprit vivifie.

CYPRIEN DE CARTHAGE ³

2. *Homélie 13 sur la Genèse*, 3 ; trad. F. QUÉRÉ-JAULMES.

3. *De l'unité de l'Eglise*, 5 ; trad. F. QUÉRÉ-JAULMES.



A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

MESSE DU SOIR

Première lecture : N° 51, p. 82 (C. JEAN-NESMY) ; N° 78, pp. 38-39 (R. SWAELES). — N° 52, pp. 22-38 : *Pentecôte et tradition juive*, par R. LE DÉAUT. — N° 65, pp. 56-57 (R. SWAELES). — N° 52, pp. 16-28 : *De don de l'Esprit Saint et la prophétie de Joël*, par P. BUIS.

Deuxième lecture : N° 58, pp. 21-26 (A.-M. DUBARLE) ; N° 23, pp. 83-84 (A. KERKVOORDE).

Evangile : N° 47, pp. 56-60 (N. EGENDER) ; N° 56, pp. 32-34 et 39-40 (F. RAURELL).

MESSE DU JOUR

Première lecture : N° 51, pp. 39-62 : *La première Pentecôte chrétienne*, par J. DUPONT.

Deuxième lecture : N° 16, pp. 15-31 : *Charismes et charité*, par A. VIARD.

Evangile : N° 43, p. 95 (J. AUBRY) ; N° 73, p. 68 (J. VANDERHAEGEN).

NOTES DOCTRINALES

N° 47, pp. 67-82 : *Mission du Saint-Esprit dans l'Eglise*, par J. DE BACIOCCHI ; N° 51, pp. 88-109 : *L'intériorisation de l'Alliance dans l'Esprit*, par R. DIDIER.

Tirée sur les presses
de l'imprimerie Saint-Paul
à Bar-le-Duc (Meuse)
cette première édition de

Assemblées du Seigneur
Fête de la Pentecôte

a été achevée d'imprimer
le 25 février 1970

Dép. lég. : 1^{er} trim. 1970
N° éd. 2103. N° XII-69-542

Imprimé en France



TITRES DE LA DEUXIÈME SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

- | | |
|---|---|
| * 1. La prière eucharistique | 34. 3 ^e Dimanche ordinaire |
| * 2. Anaphores nouvelles | 35. 4 ^e Dimanche ordinaire |
| * 3. Lectionnaire dominical | 36. 5 ^e Dimanche ordinaire |
| 4. Temps de l'Avent | 37. 6 ^e Dimanche ordinaire |
| * 5. 1 ^{er} Dimanche de l'Avent | 38. 7 ^e Dimanche ordinaire |
| * 6. 2 ^e Dimanche de l'Avent | 39. 8 ^e Dimanche ordinaire |
| * 7. 3 ^e Dimanche de l'Avent | 40. 9 ^e Dimanche ordinaire |
| 8. 4 ^e Dimanche de l'Avent | 41. 10 ^e Dimanche ordinaire |
| 9. Temps de Noël | 42. 11 ^e Dimanche ordinaire |
| 10. Fête de Noël | 43. 12 ^e Dimanche ordinaire * |
| 11. De Noël à l'Épiphanie | 44. 13 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 12. Epiphanie et Baptême du Seigneur | 45. 14 ^e Dimanche ordinaire |
| 13. Temps du Carême | 46. 15 ^e Dimanche ordinaire |
| 14. 1 ^{er} Dimanche du Carême | 47. 16 ^e Dimanche ordinaire |
| 15. 2 ^e Dimanche du Carême | 48. 17 ^e Dimanche ordinaire |
| 16. 3 ^e Dimanche du Carême | 49. 18 ^e Dimanche ordinaire |
| * 17. 4 ^e Dimanche du Carême | 50. 19 ^e Dimanche ordinaire |
| 18. 5 ^e Dimanche du Carême | 51. 20 ^e Dimanche ordinaire |
| 19. Dimanche de la Passion | 52. 21 ^e Dimanche ordinaire |
| 20. La Cène du Seigneur | 53. 22 ^e Dimanche ordinaire |
| * 21. Le triduum pascal | 54. 23 ^e Dimanche ordinaire |
| 22. Temps pascal | 55. 24 ^e Dimanche ordinaire |
| 23. 2 ^e Dimanche de Pâques | 56. 25 ^e Dimanche ordinaire |
| * 24. 3 ^e Dimanche de Pâques | 57. 26 ^e Dimanche ordinaire |
| * 25. 4 ^e Dimanche de Pâques | 58. 27 ^e Dimanche ordinaire |
| * 26. 5 ^e Dimanche de Pâques | 59. 28 ^e Dimanche ordinaire |
| 27. 6 ^e Dimanche de Pâques | 60. 29 ^e Dimanche ordinaire |
| * 28. Fête de l'Ascension | 61. 30 ^e Dimanche ordinaire |
| 29. 7 ^e Dimanche de Pâques | 62. 31 ^e Dimanche ordinaire |
| * 30. Fête de la Pentecôte | 63. 32 ^e Dimanche ordinaire |
| 31. Fête de la Trinité | 64. 33 ^e Dimanche ordinaire * |
| 32. Fêtes du Saint Sacrement et du Sacré-Cœur | 65. 34 ^e Dimanche ordinaire |
| 33. 2 ^e Dimanche ordinaire | 66. Fêtes de l'Assomption et de la Toussaint |
| | 67. Tables. |

* numéros parus

en gras : numéros à paraître en 1970

