



# 3<sup>e</sup> DIMANCHE DE L' AVENT

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 7

Première lecture : F. Montagnini,  
F. Festorazzi, S. Muñoz Iglesias

\* Deuxième lecture : C. Spicq,  
P.-E. Langevin, G. Gaide \*\*\*

Evangile : J. Dupont, M. Bogaert,  
W. Trilling

ABBAYE DE ST-ANDRÉ  
LES ÉDITIONS DU CERF



2007/330



2 ASS

As 7

# Troisième dimanche de l'Avent

---

Assemblées du Seigneur 7

115.604

FACULTAD  
DE  
TEOLOGIA  
Univ. de Deusto  
BILBAO

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs  
© LES EDITIONS DU CERF, 1969  
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7<sup>e</sup>

## Année A

---

Première lecture : Is 35,1-6a.10

Deuxième lecture : Jc 5,7-10

Evangile : Mt 11,2-11



# La joie du salut qui vient

Is 35,1-6a.10

PAR FELICE MONTAGNINI

Ce passage fait partie d'un ensemble plus vaste : Is 34—35, dont les chants commentent en quelque sorte le désastre qui a frappé Edom (cf. 34,5-6). On y trouve des expressions qui ont un certain relent de sadisme (cf. 34,3-7). Cette virulence s'explique par l'aver-sion traditionnelle qu'Edom et le peuple hébreu avaient l'un pour l'autre. Celle-ci remontait au temps de l'exode (cf. Nb 20,14-21). On l'a vu croître tout au long des époques suivantes (Gn 27,1 ; 1 S 14,47 ; 2 S 8,13-15) pour atteindre son paroxysme durant l'exil. Les Edomites se sont alors si odieusement complus dans les malheurs accablant le peuple de Yahvé, que les prophètes leur ont promis un digne châtement (cf. Ab ; Jr 49,7-22 ; 50,1-51 ; 58 ; Ez 25,12-14 ; 35,2-15 ; Mt 1,2s). Ce châtement apparaît d'autant plus extraordinaire que les Edomites, établis sur leurs rochers au sud de la Mer Morte, pouvaient sembler en sécurité et à l'abri de tout assaut.

Les chap. 34—35 d'Is se placent aisément dans ce contexte historique. C'est pourquoi maints commentateurs sont enclins à les dater de l'exil, et à n'y voir qu'une illustration de la dure loi du talion. Les fils d'Edom, qui ont incité les ennemis du peuple de Dieu à raser sans pitié Jérusalem (Ps 137,7), méritent bien d'être traités avec la même cruauté.

Mais, à côté de ces sévères représailles, il faut encore distinguer un autre aspect de nos prophéties : à l'oracle de châtement succède un oracle de consolation. La punition d'Edom, malgré le plaisir manifeste qu'il éprouve à la décrire, ne retient pas l'attention du prophète, qui se porte aussitôt sur le salut que Dieu prépare à son peuple en infligeant de la sorte un châtement exemplaire à ses ennemis. Notre passage commence justement à l'endroit où l'on est déjà passé, comme il se doit, de la prédiction du désastre à celle du salut.

On observe couramment dans la Bible l'étroite liaison entre ces deux temps opposés et complémentaires qui s'appellent l'un l'autre. Il suffira de rappeler ici que la configuration du livre canonique d'Isaïe, dont la deuxième partie est précisément appelée « livre de la consolation », se trouve tout entière marquée par cette sorte de dialectique, qui d'ailleurs paraît sous-jacente à la structure des phrases de notre péripécopée. En chacune revient l'opposition entre ces deux temps, mais l'accent est mis sur celui du bonheur. En effet, à deux reprises la tristesse est changée en joie. D'abord (vv. 1-2), la nature désolée, le désert et la steppe se couvrent de végétation ; ensuite (vv. 3-6), les âmes abattues sont envahies par une nouvelle confiance inespérée, tandis que les éclopés de tout genre récupèrent leur agilité.

## *Un désert qui revit (vv. 1-2)*

La première image est des plus naturelles à l'heure où la caravane des rescapés de l'exil marche sur le chemin du retour. A son passage, un frémissement de vie parcourt le désert et, comme par enchantement, le transforme en une terre fertile.

Les déserts de la zone syro-palestinienne se prêtent à cette image hardie : loin de présenter une aridité absolue, ils sont formés de stratifications calcaires sur lesquelles la seule rosée nocturne réussit à faire pousser une certaine végétation, bien maigre il est vrai. Voilà pourquoi, au v. 1, le « désert » se voit très naturellement mis en parallèle avec la « steppe »<sup>1</sup>.

Mais l'idée du désert qui fleurit et se transforme est, comme toujours, suggérée ici par des souvenirs religieux attachés à la foi. Certes, l'habitant des terres cultivées, voit dans le désert une région inhabitée (Jr 2,6) désolée et privée de végétation (Dt 32,10), aride (Os 13,5), effrayante (Is 13,2 ; 30,6), et il se l'imagine plongée dans les ténèbres (Jr 2,6.31). Mais l'Israélite n'a pas oublié que c'est précisément à travers l'expérience du désert qu'Israël est parvenu à l'alliance avec Dieu (Ex 24,3-8) ; là même il a reçu la loi qui a fait de lui le peuple de Yahvé (Ex 19,5). Dans ces perspectives, la période du désert n'évoque pas tant le souvenir des souffrances indicibles endurées par la génération de l'exode, que celui d'une tendre intimité avec Dieu (Jr 2,2-3), au cours de laquelle une terre rude et desséchée a pu se transformer en jardin. De même que le ciel, la terre, les montagnes et les îles apparaissent solidaires du destin de l'homme (cf. Ps 89,13 ; 95,11 ; 114,3-6 ; Is 24,1ss).

1. La steppe qui fleurit et « porte fleurs comme jonquilles » est une comparaison abrégée signifiant ceci : la steppe, d'aride qu'elle est, sera changée en une terre couverte de jonquilles.

ainsi — en vertu d'une association de la nature, que les faits concrets de l'exode rendent encore plus étroite — lorsque les rescapés de l'exil de Babylone retournent vers leur patrie, le désert qu'ils parcourent refléurit<sup>2</sup>.

Notons que la joie de la steppe est décrite en des termes évoquant l'état d'âme de ceux qui participent à une célébration liturgique. En effet, les racines *gil* (exulter), *sjs* (se réjouir), *rmn* (jubiler) reviennent très souvent dans les psaumes. Si elles ne désignent pas l'exultation liturgique avec la même et exclusive constance que leurs synonymes *zmr* (psalmodier), *hll* (louer), néanmoins elles relèvent surtout du vocabulaire liturgique.

Cette constatation peut avoir son intérêt. En effet, dans la mesure où l'on reconnaît au langage du prophète une intention liturgique, l'étude de notre péricope nous ouvre des perspectives plus larges, jusqu'alors insoupçonnées.

On sait comment les poètes bibliques aiment associer la nature au sort de l'homme : est-il opprimé, les coups qu'il endure se répercutent sur les créatures matérielles (cf. Is 33,9 ; Jr 4,28 ; Os 4,3). C'est ainsi que les montagnes, le ciel et la mer prennent une part active aux épisodes du salut, surtout à l'accomplissement du salut typique de l'exode (cf. Ps 114,4-7). Cette association toutefois ne semble pas le fait d'un langage poétique, mais bien d'une conception particulière qui se représente volontiers ces faits comme les moments d'une grande liturgie. Cette idée apparaît surtout dans le document sacerdotal, par exemple lorsqu'il parle du passage de la Mer Rouge (Ex 14,1-2) ou de la marche à travers le désert (Nb 10,11-12.13-28). On la retrouve un peu partout dans le récit de l'exode, et non moins clairement dans celui de la chute de Jéricho, présentée sous la forme d'une véritable célébration liturgique (cf. Jos 6 *passim*).

Eclairés par cette conception des événements salvifiques de l'exode et par la conviction, dont témoignent les prophètes, que le retour de la captivité de Babylone sera une répétition (Is 51,9-10), à certains égards plus merveilleuse encore, du salut opéré par Yahvé aux temps anciens (Is 43,16-20), nous n'avons plus de difficulté à prendre les termes liturgiques des vv. 1-2 dans leur sens propre. Nous découvrons alors que le prophète se représente la scène comme une action liturgique : les rescapés traversent en procession le désert, qui fait la haie au passage et unit sa voix aux chants de louange des rachetés.

2. C'est ce qui se trouve dit en tous termes au v. 2b : à la steppe est donnée « la gloire du Liban, la splendeur du Carmel et de Saron ». En d'autres mots, elle sera couverte d'une végétation semblable à celle qui donne leur éclat à la chaîne du Liban, célèbre pour ses forêts de cèdres, aux collines verdoyantes du Carmel, qui bordent au nord-ouest la plaine d'Esdrélon, et à Saron, la plaine côtière de la Palestine méridionale.

### Une foi qui renaît (vv. 3-6)

Les vv. 3-4, où le prophète tourne son attention vers les hommes, montrent bien que l'exultation de la nature n'est qu'un reflet et un écho de la joie des rachetés. Par un impératif inattendu, renforcé par l'indétermination voulue du sujet<sup>3</sup>, il exhorte les découragés à reprendre courage (v. 3). L'image des mains fatiguées se retrouve en Is 13,7 et Jb 4,3-4 pour indiquer un état d'extrême abattement intérieur.

Ce que le v. 3 dit en images, le v. 4 l'affirme en clair. La parole adressée aux pusillanimes (« Courage, ne craignez pas ! ») n'est pas un appel à la lutte contre les oppresseurs, mais plutôt une invitation à ne pas se troubler devant la venue inopinée de Dieu. La crainte, dans la Bible, n'est pas un sentiment qu'on éprouve face aux hommes<sup>4</sup>, mais la réaction caractéristique de la créature devant les théophanies (cf. So 3,17 ; Lc 1,30 ; Mt 28,5 par). Le v. 4a se réfère donc à une annonce de manifestation divine, exprimée au v. 4b dans les mots : « Voyez ! c'est votre Dieu... qui vient vous sauver »<sup>5</sup>.

C'est à vrai dire ce dernier verbe « sauver » que commentent les vv. 5-6 en évoquant les aveugles qui voient, les sourds qui entendent, les boiteux qui marchent et les muets qui parlent (cf. Mt 11,5 ; Lc 7,22). Ces phénomènes ne sont pas seulement merveilleux en eux-mêmes, mais encore — et plus — en tant qu'actes salvifiques. Aussi tous les évangélistes veillent-ils, en racontant des guérisons miraculeuses, à utiliser le verbe *sōzō* (sauver), de préférence à *therapeuō*, qui désigne l'acte de guérir (cf. Mc 5,28 ; Lc 8,50). Cette remarque<sup>6</sup> vaut surtout pour Mt, l'évangile « ecclésiastique », le catéchisme de l'Eglise primitive, qui, précisément pour cela, se plaît — plus que les autres évangiles — à présenter les actions du Seigneur non dans leur apparence externe, mais selon leur signification profonde (comp. Mt 8,25 avec Lc 8,24 et Mc 4,38).

3. Qui est ainsi invité à rendre force aux mains fatiguées, etc. ? La LXX suppose que l'ordre s'adresse aux mains elles-mêmes : *ischusate, cheires*.

4. Voir R. Ch. TRENCH, *Synonyma des N.T.* (trad. de l'anglais), Tübingen, 1907, p. 24.

5. Voir S. LYONNET, *Le récit de l'annonciation et la maternité divine de la Sainte Vierge*, dans *L'Ami du Clergé*, 1956, pp. 33-48.

6. La remarque acquiert une portée plus grande encore, si l'on sait que même le verbe *therapeuō* n'est jamais employé dans le N.T. en un sens purement profane. Voir *Th. Wört. z. N.T.*, III, pp. 130 s (BEYER). N'empêche qu'on lui préfère *sōzō* en raison de son insistance plus nette sur l'aspect religieux et salvifique.

10  
 Universidad de Deusto  
 Biblioteca  
 L'accomplissement du salut (v. 10)

Le v. 10 décrit les Israélites libérés des liens de leur esclavage et présente leur retour au pays comme un fait éminemment religieux, comme la conclusion du jugement divin à l'égard d'Israël, d'abord châtié parce que rebelle à l'alliance, puis pénitent pardonné.

Aucune étape de l'histoire du peuple de Dieu ne se réduit à la pure succession extérieure des événements. En chacune, au contraire, s'impose la loi de l'alliance : il s'agit d'y obéir (Ex 19,5s) ; on est châtié, voire exilé, pour l'avoir enfreinte (Dt 28,63-68 ; Am 5,27 ; Os 9,1-6 ; 2 R 17,18) ; mais Dieu pardonne aux pécheurs repentants (Os 2,1-2 ; 11,8-11 ; Is 40,11 ; 52,12). Heurs et malheurs d'Israël ne découvrent tout leur sens qu'à ceux qui y lisent en filigrane l'histoire de l'alliance. Pour les autres, ils restent une énigme, un *mashal* (Dt 28,37 ; 1 R 9,8).

Lors du retour de l'exil, avec lequel s'achève le cycle du jugement divin, tous les événements antérieurs et la loi même qui les a secrètement dirigés, se trouvent mis en pleine lumière.

Comme nous l'avons déjà fait pour les vv. 1-2, c'est de nouveau en recourant à la philologie que nous pourrions interpréter en profondeur le début du v. 10 et saisir pleinement le sens du verbe « revenir »<sup>7</sup>. La suite du texte nous assure déjà que ce retour n'est pas un simple fait extérieur, mais la réintroduction dans l'intimité de Yahvé. Il faut toutefois noter que cette précision s'accorde bien avec les divers sens du verbe *shûb* qui en font l'un des termes les plus nuancés du vocabulaire hébraïque. Comme notre mot « revenir », mais avec une insistance manifestement voulue, ce verbe suggère, dans l'A.T., tous les aspects inclus dans l'acte de « se tourner ». Et la littérature prophétique ne manque pas de les exploiter, surtout à propos du thème de l'exil. Si les Israélites ont pris la direction de l'exil (*sh'bût*), « voici venir des jours — oracle de Yahvé — où je changerai (*w'shabti*) le sort de mon peuple » (Jr 30,3), conformément à la promesse de Dt 30,3 : « Yahvé ton Dieu ramènera (*w'shab*) tes captifs (*sh'bût*), il aura pitié de toi (*w'shab*), il te rassemblera à nouveau du milieu de tous les peuples où Yahvé ton Dieu t'a dispersé ». Mais cela exige que soit restaurée la rectitude des rapports avec Dieu, tout bouleversés (*shûb*) par le péché. D'où l'appel de Zacharie, en parfaite conformité avec la situation de l'exil : « Revenez (*shûbû*) à moi, et je reviendrai (*w'ashûb*) à vous » (1,3).

Mais le rapport fondamental qui unit l'homme à Dieu peut-il être restauré sans que soient redressées par le fait même les déviations engendrées par l'apostasie ? Non, certes, car Dieu promet aux exilés,

en usant d'un jeu de mots sans équivoque : « Si tu reviens (*tashûb* ; sous-entendu : à moi), je te ferai revenir (*wa'ashibka* ; sous-entendu : dans ta terre) » (Jr 15,19). A cette promesse divine fait écho la prière d'Ephraïm prisonnier : « Fais-moi revenir (*hashîbénî*), que je revienne (*w'ashûbâ*) » (Jr 31,18).

Dans la mesure où on le considère comme la synthèse et la conclusion de la rencontre entre Dieu et son peuple, inaugurée lors de l'alliance (cf. Os 2,16 ; Jr 2,2-3), ce retour dans la terre promise manifeste vraiment l'intervention salvifique de Dieu. Aussi apparaît-il parfaitement apte à signifier l'espérance eschatologique, qui a comme objet le règne universel de Yahvé (Is 45,14).

## LA VISITE DU SEIGNEUR

Dieu Sauveur, Dieu de l'univers,  
 Souverain et Créateur de toutes choses,  
 Père du Fils unique,  
 né Image vivante et véritable :  
 tu l'as envoyé pour le bien du genre humain ;  
 par lui tu as appelé tous les hommes  
 et tu les as réconciliés.

Nous te prions pour ce peuple :  
 Envoie-lui l'Esprit Saint,  
 que le Seigneur Jésus vienne le visiter,  
 qu'il parle dans l'esprit de chacun,  
 qu'il prépare les cœurs à la foi,  
 qu'il conduise les âmes à toi,  
 ô Dieu de miséricorde.

EUCHOLOGE DE SÉRAPION<sup>1</sup>

7. Voir *Th. Wört. z. N.T.*, IV, pp. 24ss, art. *metanoëô* (WÜRTHWEIN).

1. Euchologe de Sérapion : Recueil de prières composé par Sérapion, évêque de Thmuis en Egypte au IV<sup>e</sup> siècle. - Trad. de L. DEISS : *Aux sources de la liturgie*, Paris, Ed. Fleurus, 1963, pp. 113-114.

# Exhortation à la patience

Jc 5,7-10

PAR CELSAS SPICQ

Rien de plus simple et clair que cette petite péricope, tirée des ultimes recommandations de l'écrit si pastoral de saint Jacques. Après avoir dénoncé les malheurs des riches, dont les biens sont éphémères, et qui oppriment les pauvres comme les justes (Jc 5,1-6), notre auteur s'adresse à ces victimes, aux frustrés et aux humiliés ; il les exhorte à une patience sereine vis-à-vis des riches (vv. 7-8), et de tous leurs frères (v. 9), tel le laboureur qui attend la moisson (v. 7) et à l'exemple des prophètes qui ont subi de mauvais traitements (v. 10). Cette endurance est motivée par la certitude et l'attente de la Parousie du Christ (vv. 7-8) qui rétablira toute justice et donc rétribuera chacun équitablement (v. 9). Si l'on observe que les termes : *patience-patenter* sont utilisés quatre fois en quatre versets, et que cette vertu est précisément celle de la morale eschatologique de tout le N.T., on verra dans notre épître une pièce maîtresse de la panoplie du chrétien de la fin des temps. Après avoir brièvement analysé le sens de chaque verset, nous dégagerons leur enseignement doctrinal.

## Commentaire

Les chrétiens pauvres, étant assurés que le jugement de Dieu atteindra les mauvais riches, n'ont qu'à patienter et à durer jusqu'à ce jour de la délivrance, où l'injustice sera châtiée (v. 7). Il n'y a pas un mot dans le N.T. en faveur d'une révolution violente ; il est interdit de se venger, la rétribution est un privilège exclusif de Dieu (Rm 12,19 ; He 10,30). Puis donc que ce bas-monde est le règne du désordre, de l'âpreté et du malheur, il faut remettre à plus tard la possession du bonheur. Cette sagesse détermine une attitude appropriée : patienter en attendant... Ce n'est pas surhumain ou impossible, car c'est ce que fait tout agriculteur qui peine et cultive la terre (cf. Jn 15,1s), uniquement en vue des fruits ou de

la moisson. Or toute vie ou fécondité est une question d'eau ; la pluie « fait enfanter la terre » (Is 55,10 ; Gn 2,5) et c'est Dieu qui la donne (Ps 65,10-14 ; Mt 5,45). Une petite parabole, analogue à Si 6,19, évoque donc la nécessaire soumission du paysan à l'intervention du ciel : « Prenant patience jusqu'à ce qu'il ait reçu la pluie de l'automne et la pluie du printemps » (v. 7)<sup>1</sup>. Il n'a rien d'autre à faire qu'à attendre les changements de saison.

Cette sagesse, le v. 8 l'applique aux chrétiens : « Vous aussi, ayez patience, affermissez vos cœurs, car l'avènement du Seigneur est proche ». En fonction de cette venue du Christ, il faut tenir bon, car les derniers temps sont ceux de la calamité et de l'iniquité. Or la patience est un acte de force ou de courage, dont le cœur est le siège. D'où l'exhortation à la fixité-solidité (cf. Lc 22,32 ; Ac 18,23 ; 1 Th 3,2), une sorte d'inamovibilité comme celle d'une maison bâtie sur le roc (Mt 7,25). L'expression « affermir le cœur » est courante dans l'A.T.<sup>2</sup>. Elle est devenue dans le N.T., une formule de paracèle et un objet de prière<sup>3</sup>, car c'est Dieu ou sa grâce qui consolide le cœur, et la meilleure expression en est : « Dieu... vous affermira, vous fortifiera, vous consolidera » (1 P 5,10).

Autre conséquence de cette morale eschatologique : arriver à cette perfection de la patience qu'est la sérénité ; littéralement : « Ne gémissiez pas les uns contre les autres » (v. 9a ; cf. 4,11-12)<sup>4</sup>. Dans l'épreuve, on s'aigrit facilement, on murmure (cf. 1 Co 10,10), on se plaint de tout et de tous, rancune et colère se développent, et on accuse à tort et à travers d'autres membres de la communauté. Mais juger ses frères va directement contre le précepte du Seigneur (Mt 7,1 = Lc 6,37) ; et saint Jacques s'y réfère en motivant l'interdiction de critiquer : sinon vous serez jugés et condamnés par Dieu lui-même. Il est peu de points de la morale sur lesquels les auteurs de N.T. aient autant insisté<sup>5</sup>, et il convenait qu'il fût rappelé dans

1. La formule est traditionnelle en Israël. A la fin de l'été, la terre est aride et dure comme pierre. La première pluie ameublait le sol, permet et favorise les semailles. En mars-avril, les dernières pluies, au moment où les épis sont formés, font venir la moisson à maturité. Cf. F.M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, Paris, 1933, I, pp. 130ss ; Ph. REYMOND, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'A.T.*, Leiden, 1958, pp. 18ss. La restauration d'Israël et la fin des temps sont comparées à une moisson (Ps 126,5-6 ; Mt 13,30).

2. Jg 19,5,8 ; Si 6,37 ; 22,16. Cf. à Qumrân : *I Q H*, II, 7-8 ; VII, 6.

3. He 13,9 ; Rm 1,11 ; 1 Th 3,13 ; 2 Th 2,17. Cf. C. SPICQ, *Théologie morale du N.T.*, Paris, 1965, I, p. 124.

4. Le verbe *sténazô* se dit normalement des ardents désirs de la prière et de l'espérance (Mc 7,34 ; Rm 8,23), avec la nuance d'une victime qui ploie sous une charge (2 Co 5,2,4) et s'oppose à la joie (He 13,17) ; il aurait donc le sens de soupirer.

5. Cf. C. SPICQ, *op. cit.*, II, p. 794.

la perspective du Jour du jugement eschatologique : « Voici, le Juge se tient aux portes » (v. 9b).

Lorsqu'on prescrit une vertu si courageuse, l'usage veut qu'on la montre réalisable et que l'on stimule les intéressés par l'exemple des héros et des saints<sup>6</sup>. Peu importe que les faits et les modèles soient lointains, ils continuent à enseigner et à provoquer des imitateurs (He 11,4), lorsque les mêmes conjonctures se renouvellent. Le v. 10 évoque ici à ce titre le cas des prophètes dont la fidélité à leur vocation s'est maintenue en face d'une hostilité généralisée, et il se réfère sûrement (cf. le macarisme du v. 11) à la béatitude que le Seigneur avait promise à ses disciples lorsqu'ils endureraient les mêmes insultes et persécutions que les prophètes (Mt 5,12). « Les prophètes martyrisés », c'était devenu un thème parénétiqque dans la primitive Eglise<sup>7</sup>. Ils parlent « au nom du Seigneur » (Dn 9,6 ; Jr 20,9 ; 44,16), donc envoyés par Lui et jouissant d'une autorité suprême. Cela ne les a pas empêchés de subir toutes sortes de mauvais traitements et de misères<sup>8</sup>. Si nous leur sommes semblables dans des épreuves cruelles, nous devons l'être aussi dans une patience analogue.

### Doctrines

La patience (*makrothymia*, litt. longanimité), fruit du Saint-Esprit et donc de la grâce (Ga 5,22), est la marque du vrai chrétien (Col 3,12 ; Ep 4,2). Elle était souvent louée dans les livres sapientiaux, sous la forme hébraïque : « lent à la colère » et comme attribut de Dieu (Ex 34,6 ; Ps 86,15 ; 103,8 ; Na 1,3 ; 1 P 3,20) ; il supporte les pécheurs et leur ménage un délai afin d'avoir l'occasion de leur pardonner (Rm 2,4 ; 9,22 ; 1 Tm 1,16). Les disciples du Christ sont patients envers le prochain qui les a offensés (Mt 18,26) ; ils le supportent et lui manifestent sa bienveillance ; à ce titre, se montrer patient est la première note de la charité<sup>9</sup>.

6. Les *exempla* sont un élément essentiel de la parénèse (cf. C. SPOCO, *op. cit.*, II, pp. 688-744) ; d'où l'éloge des Pères dans Si 44,1ss et des grands croyants dans He 11.

7. Ac 7,52 ; He 11,32ss. Cf. H.J. SCHOEPS, *Die Jüdischen Prophetenmorde*, Upsal, 1943. La tradition rapportait qu'Isaïe avait été scié, Jérémie et Zacharie lapidés, Daniel jeté dans la fosse aux lions, Michée souffleté, beaucoup de prophètes anonymes tués par l'épée. Job, qui subit tant de maux et qui est mentionné au v. 11, était compté parmi les prophètes (Si 49,10).

8. Ce dernier mot est sans doute la meilleure traduction de l'*hapax* néo-testamentaire *kakopatheia*. Il s'emploie pour un travail pénible, de grandes souffrances et même le supplice.

9. 1 Co 13,4 ; 1 Th 5,14. Cf. C. SPOCO, *Agapè dans le N.T.*, Paris, 1959, II, pp. 77ss.

Mais l'épître de Jacques, qui conçoit la patience comme une fermeté morale dominant sans lassitude les mouvements instinctifs suscités par l'adversité, rattache d'abord cette vertu à la foi (1,3-4). Sachant qu'« il est bon d'attendre en silence le secours de Yahvé » (Lm 3,26), son intervention (Ba 4,25), le chrétien endure lorsque les circonstances sont difficiles ou irritantes, et il persévère sans aigreur ni découragement, à l'instar de Job qui avait perdu santé et fortune (v. 11) ; mais cette forme d'âme obstinée, qui obtient toutes les victoires (cf. 1 M 8,4), relève alors et surtout de l'espérance, car elle a la certitude de l'aboutissement heureux des épreuves providentielles (He 6,12.15), tel le laboureur qui attend avec confiance la moisson. Il a le sens des délais, il dure et il endure sans gémir, tellement il est sûr d'une béatitude consommée (v. 11) ; déjà il la voit venir, elle est proche (*éggiken*, comme Lc 21,20 ; Ph 4,5 ; He 10,25 ; 1 P 4,7).

Voilà pourquoi notre épître relie si constamment la patience présente à la certitude de la Parousie, c'est-à-dire à la présence ou venue du Christ<sup>10</sup>, son retour triomphal, à la fin des temps, époque du jugement (1 P 4,17) et des récompenses (Ac 10,42 ; 2 Tm 4,1.8). Loin d'être terrorisante, cette perspective est réconfortante pour les malheureux ; elle tient leur cœur solidement fixé et comme enfoncé, donc immuable, dans cette espérance. On ne peut exprimer plus concrètement ce qu'est la morale eschatologique du N.T. A l'instar des prophètes maltraités, les disciples de Jésus-Christ « tiennent bon » parce qu'ils sont sûrs d'aboutir et c'est déjà leur bonheur : le fruit mûrit au ciel.

10. Cf. A. FEUILLET, *Le sens du mot Parousie*, dans *Studies in honour of Ch. H. Dodd*, Cambridge, 1956, pp. 261-280.

# Le Christ et son Précurseur

Mt 11,2-11

PAR JACQUES DUPONT

Rapportées dans le même ordre et à peu près dans les mêmes termes en Lc 7,18-28, les deux petites péripécies de Mt 11,2-11 étaient déjà jointes dans la tradition : après avoir répondu aux envoyés de Jean qui l'interrogent sur sa mission (vv. 2-6), Jésus dit ce qu'il pense de la mission de Jean (vv. 7-11). Nous avons donc affaire à un diptyque dont les deux panneaux sont complémentaires. Dans la suite du texte, les deux évangélistes se séparent ; il s'agit encore d'enseignements de Jésus à propos de Jean, mais empruntés à des traditions partiellement différentes.

La lecture liturgique respecte donc la division objective du texte évangélique. Il faut lui en reconnaître le mérite ; même si, par rapport à l'ancienne lecture qui se terminait au v. 10, l'adjonction du v. 11 risque de créer de sérieuses difficultés au commentateur et à l'homéliste : la meilleure attitude pastorale n'est sans doute pas celle qui élude les difficultés<sup>1</sup>.

## I. QUI EST JÉSUS ?

### 1. La question de Jean

Jean n'avait pas craint de critiquer la conduite d'Hérode Antipas, qui vivait avec la femme de son frère. Pour le faire taire, le tétrarque

1. Nous reprenons ici plus brièvement une exégèse qui a été développée dans deux études antérieures : *Es-tu celui qui vient ? (Mt 11,2-10)*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1<sup>re</sup> série, n° 4 (Deuxième Dimanche de l'Avent), Bruges, 1961, pp. 35-50 ; *L'ambassade de Jean-Baptiste (Mt 11,2-6 ; Lc 7,18-23)*, dans la *Nouv. Rev. Théol.*, 83 (1961), pp. 805-821 et 943-959. L'étude du v. 11 est nouvelle.

l'avait enfermé dans la forteresse de Machéronte, qui dominait la rive orientale de la mer Morte. Il avait cependant des égards pour son prisonnier et l'autorisait à voir ses disciples. C'est par leur intermédiaire que Jean interroge Jésus : « Es-tu celui qui vient, ou devons-nous en attendre un autre ? »

En entendant cette question, le lecteur de l'évangile ne peut manquer de se rappeler ce qui lui a été dit de la prédication de Jean : « Celui qui vient après moi est plus fort que moi » (Mt 3,11). L'expression fait écho à l'oracle d'Is 40, dans lequel Jean avait reconnu la définition de sa propre mission : « Voix de celui qui crie dans le désert : Préparez la voie du Seigneur, rendez droits les sentiers de notre Dieu » (v. 3 ; cf. Mt 3,3) ; la suite annonçait : « Voici que le Seigneur vient avec force, et son bras dominera » (v. 10). Le trait caractéristique de « celui qui vient » devait donc être la force.

Sur la nature de cette force, qui va bientôt se manifester, Jean a des idées très précises. Il la compare d'abord à celle du paysan qui saisit sa hache pour abattre l'arbre stérile et le jeter au feu : « Déjà la hache se trouve à la racine des arbres : tout arbre qui ne produit pas de bon fruit va être coupé et jeté au feu » (Mt 3,10). Il l'illustre aussi par l'image du paysan qui nettoie son aire, brûlant tout ce qui n'est pas le bon grain : « Il tient en sa main la pelle à vanner et va nettoyer son aire ; il recueillera son blé dans le grenier, et les bales, il les consumera au feu qui ne s'éteint pas » (v. 12). Jean invite les pécheurs à se repentir et leur offre un baptême pour la rémission des péchés ; qu'ils se hâtent avant que n'arrive celui dont le baptême d'Esprit et de feu sera un bain destructeur (v. 11). Autrement dit, Jean voit dans « celui qui vient » le Juge redoutable qui extirpera par le feu inextinguible tous les pécheurs qui ne se seront pas repentis de leurs péchés et n'auront pas changé de conduite avant qu'il ne soit trop tard.

On arrive au même résultat en partant de Mt 3,1, qui sert également à définir la mission de Jean (cf. Mt 11,10) : « Voici que j'envoie mon messenger, et il préparera la voie devant ma face ». Le messenger sera suivi du Seigneur en personne : « Qui soutiendra le jour de son entrée ? Qui subsistera lorsqu'il se manifestera ? Car il arrivera comme un feu d'affineur et comme la potasse des blanchisseurs. Il s'assiéra pour affiner et purifier, comme pour de l'argent ou de l'or ; il purifiera les fils de Lévi... » (Mt 3,2-3). Les images varient, mais c'est toujours le même jugement purificateur qui doit plonger les pécheurs dans le feu.

Jean se considère donc comme chargé de préparer Israël au terrible jugement ; son exemple et sa parole veulent amener les pécheurs à se convertir et à échapper ainsi au châtement éternel qui les menace. Une fois là « celui qui vient », il serait trop tard pour

se soustraire à sa force destructrice. Par ailleurs, Jean s'est également rendu compte du rôle subordonné qu'il doit jouer par rapport à Jésus. Mais ce qu'il apprend de la manière dont Jésus remplit sa mission ne correspond absolument pas à l'idée qu'il se fait du jugement qui doit commencer bientôt. D'où l'étonnement que traduit sa question.

## 2. La réponse de Jésus

A la question de Jean, Jésus répond par une description de son activité bienfaisante à l'égard des malheureux. Il faut évidemment se demander en quoi cette description peut éclairer le prisonnier de Machéronte.

Matthieu nous met tout de suite sur la voie. Au lieu d'écrire vaguement, comme Luc : « Les disciples de Jean l'informèrent de tout cela » (7,18), il précise : « Jean avait entendu parler des œuvres du Christ » (11,2). « Les œuvres du Christ », c'est-à-dire celles par lesquelles le Messie devait se manifester : l'expression ne nous renseigne pas sur le sens que les disciples de Jean attribuaient aux actes de Jésus ni sur la signification que Jean a pu leur découvrir ; elle est destinée à orienter l'esprit des lecteurs de l'évangile sur la portée réelle de l'énumération par laquelle Jésus répond à la question de Jean. Ces œuvres de bienfaisance sont à comprendre comme des manifestations messianiques.

Pour saisir cette portée, il suffit de se rendre compte que les termes dans lesquels Jésus s'exprime sont choisis à dessein pour rappeler les oracles messianiques de la seconde partie du Livre d'Isaïe. L'expression la plus caractéristique est la dernière : « La bonne nouvelle est annoncée aux pauvres » ; elle évoque évidemment le passage d'Is 61,1, qui fournit chez Luc (4,18) le thème de la prédication à Nazareth :

L'Esprit du Seigneur est sur moi, il m'en a oint ;  
il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres,  
guérir ceux qui ont le cœur brisé,  
proclamer aux prisonniers la liberté,  
aux aveugles le recouvrement de la vue...

Même procédé d'énumération des bienfaits de l'ère messianique ; même insistance aussi sur « la bonne nouvelle annoncée aux pauvres », en tête de liste dans Isaïe, en point d'orgue dans l'évangile. Jésus commence par « les aveugles recouvrent la vue » ; il en est également question chez Isaïe.

D'autres passages doivent intervenir :

Alors les yeux des aveugles s'ouvriront  
et les oreilles des sourds entendront ;  
alors l'estropié bondira comme un cerf  
et la langue des bègues sera claire (Is 35,5-6).

Les morts ressusciteront  
et ceux qui sont dans les tombeaux se lèveront (26,19).

Le message de Jésus se réfère moins à un texte précis — en dehors d'Is 61,1 — qu'à l'ensemble des oracles par lesquels le Livre d'Isaïe décrit les bienfaits de l'ère messianique. Jean reconnaîtra l'allusion. Il comprendra que Jésus ne se contente pas d'affirmer qu'il est le Messie ; il donne ses preuves : son action bienfaisante réalise ce qu'Isaïe avait annoncé pour le temps messianique. Mais en même temps — et c'est sûrement la pointe de la réponse — Jésus invite discrètement Jean à envisager le rôle du Messie sous un aspect assez différent de celui qui avait retenu son attention. Le contraste entre les deux conceptions fournit l'occasion de l'avertissement qui termine le message adressé à Jean.

## 3. Le danger de scandale

Au sens premier, « scandale » désigne en grec la détente d'un piège. Il s'applique aussi au piège lui-même, au sens propre et au sens figuré. Dans la Bible grecque, son sens s'élargit encore, et on l'emploie pour n'importe quel obstacle sur le chemin, spécialement la pierre qui fait trébucher. Le « scandale », c'est tout ce qui risque de provoquer une chute ; métaphoriquement, la cause d'une chute morale ou religieuse. Dans l'évangile, il y a généralement antithèse entre « scandale » et foi : se « scandalise » celui qui n'accède pas à la foi ou qui défaille dans sa foi.

Jésus s'exprime en général : « Heureux celui qui ne se scandalisera pas à mon sujet ». Il ne vise pas Jean directement, mais il est clair que, faisant partie du message qui lui est destiné, cette parole constitue une mise en garde. Il prévoit que sa réponse à Jean pourrait le décevoir.

Ce qui risque de scandaliser Jean n'est pas le fait que Jésus revendique une dignité messianique : la question qu'il a fait poser à Jésus le montre tout disposé à l'admettre. La difficulté vient de ce que Jésus comprend sa mission d'une manière toute différente de l'idée que Jean s'en faisait. Au lieu du « Fort » déployant contre les pécheurs la puissance vengeresse de la colère de Dieu, Jésus ne se présente que comme la manifestation de la tendresse

miséricordieuse du Seigneur à l'égard des pauvres et de tous ceux qui souffrent. Le contraste est grand ! Jean parviendra-t-il à admettre la révélation de l'amour qui se fait dans l'humilité et la faiblesse ? On ne s'étonnera pas de l'épreuve qui l'attend. Qu'on se souvienne de la réaction de Pierre qui, après avoir confessé la dignité souveraine de Jésus à Césarée de Philippe, se scandalise à l'idée des souffrances que Jésus annonce (Mt 16,22-23).

L'épreuve de Jean trouve une bonne illustration dans l'histoire de Jonas. Lui aussi avait été chargé d'un message de colère : Dieu va détruire Ninive ! Mais Ninive se repent, et Dieu n'exécute pas sa menace. La prophétie de Jonas ne se réalisera donc pas ! « Jonas en eut un grand dépit et se fâcha » (Jon 4,1). N'avait-il pas eu raison de vouloir se dérober à sa mission ? « Je savais en effet que tu es un Dieu compatissant et miséricordieux, longanime, riche en grâce et te repentant du mal » (v. 2). Dieu ne se décide jamais à frapper ! Pareillement ici. Au lieu du justicier redoutable que Jean attendait, au lieu du déploiement grandiose d'une puissance destructrice s'exerçant contre les pécheurs, voici que Jésus apporte aux hommes une nouvelle révélation de l'amour de Dieu. Que le zèle ardent de Jean ne l'empêche pas de croire à l'amour que Dieu manifeste en Jésus : tel est l'écueil qui le guette.

## II. QUI EST JEAN ?

Pour définir la mission de Jean et en exprimer la grandeur, Jésus commence par poser trois questions (vv. 7-9). La première ne mérite même pas de réponse, la deuxième appelle une réponse négative, la troisième non seulement une réponse positive mais un surenchérissement : « Oui, je vous le dis, et plus qu'un prophète ». Le procédé est manifeste : nous sommes en présence d'une gradation, où chaque étape doit rapprocher d'un sommet, l'affirmation décisive, qui s'imprimera dans l'esprit des auditeurs. Ce sommet est-il atteint avec la fin du v. 9 ? On peut en douter, car l'affirmation « plus qu'un prophète » n'est pas encore très éclairante et semble appeler une explication.

Il faut poursuivre la lecture. Au lieu de l'explication attendue, le v. 10 et le v. 11 en fournissent deux, sans lien entre elles. La première appuie l'affirmation « plus qu'un prophète » par une citation biblique. La seconde reprend le procédé ascendant, mais pour l'achever en paradoxe : le plus grand parmi les hommes est inférieur au plus petit de ceux qui sont dans le Royaume. P. Bonnard arrange les choses en imaginant que la réponse se terminait primiti-

vement avec le v. 10 et que le v. 11 constituait d'abord un logion indépendant<sup>2</sup>. Solution simpliste, dépourvue de fondement. Une autre solution s'indique, qui mérite d'être prise au sérieux : celle qui voit dans le v. 10 un complément ajouté après coup<sup>3</sup> ; nous verrons, en effet, que la citation se comprend mieux au niveau de la transmission chrétienne qu'à celui de la prédication de Jésus. Le v. 11 fournirait donc la suite immédiate du v. 9 et le véritable sommet de toute la déclaration<sup>4</sup>. Il est vrai que son caractère paradoxal effarouche bon nombre d'exégètes. Pour se tirer d'embarras, ils supposent alors que la seconde moitié du verset a été ajoutée par la communauté chrétienne<sup>5</sup>. En voulant sauver la logique on tombe dans la banalité. Plutôt que d'émousser la pointe de l'affirmation, nous chercherons à préciser sa véritable portée dans la pensée de Jésus.

En pratique, nous examinerons d'abord rapidement les vv. 7-9. Nous passerons ensuite directement au v. 11, qui en achève l'idée. Nous reviendrons pour finir sur l'explication complémentaire du v. 10.

### 1. Le prophète dans le désert

Trois fois, Jésus demande pourquoi les gens se sont rendus au désert. L'indication du lieu peut paraître vague. N'eût-il pas été plus clair de parler du Jourdain ? Mais la mention du désert évoque immédiatement celui qui se présentait comme « la Voix qui

2. P. BONNARD, *L'Evangile selon saint Matthieu* (Commentaire du N.T., 1), Neuchâtel, 1963, p. 163.

3. Cette hypothèse se présente sous deux formes. La première, qui nous paraît inacceptable, avait été proposée par J. Weiss et par A. Merx et a été reprise par A.H. McNEILE, *The Gospel according to St. Matthew*, Londres, 1915 (repr. 1955), p. 154 et par T.W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, Londres, 1949 (repr. 1954), pp. 69-70 : la citation ne ferait pas partie du texte authentique de Luc ; elle serait donc attribuable à une retouche de Matthieu. Dans le second cas, on admet que la citation faisait déjà partie de la source utilisée par les deux évangélistes, mais en soulignant qu'elle y constituait un élément adventice. Ainsi R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N.T., 29), 3<sup>e</sup> éd., Göttingue, 1958, p. 178 ; E. KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium* (Handbuch zum N.T., 4), 2<sup>e</sup> éd., Tubingue, 1927, p. 97 ; F. HAUCK, *Das Evangelium des Lukas* (Theol. Handkommentar zum N.T., III), Leipzig, 1934, p. 99 ; W.E. BUNDS, *Jesus and the First Three Gospels*, Cambridge Mass., 1955, p. 169, etc.

4. Voir surtout E. PERCY, *Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung* (Lunds Universitets Årsskrift, N.F. 1, 49, 5), Lund, 1953, pp. 201-202 ; également R. SCHNACKENBURG, *Règne et Royaume de Dieu. Essai de théologie biblique* (Etudes théologiques, 2), Paris, 1965, pp. 112-113.

5. Opinion très répandue. Qu'il suffise de citer les noms de R. Bultmann, M. Dibelius, E. Lohmeyer, W.G. Kümmel.

crie dans le désert » (Mt 3,3). C'est bien à Jean que l'on pense dès le début ; son personnage assure tout leur relief aux questions qui le concernent.

Les gens ne sont pas partis dans le désert pour y contempler un roseau agité par le vent : littéralement, « secoué », « ébranlé » par le vent. Le contraste est sans doute voulu entre ce roseau et la fermeté inébranlable qui apparente Jean au prophète Jérémie (Jr 1,17-19) : un homme qui, dans la conscience de sa mission divine et soutenu par la force de l'Esprit de Dieu, ne plie devant rien ni personne. Cette inflexibilité de Jean est un premier trait qui l'élève au-dessus du commun et caractérise sa grandeur.

Autre contraste : celui qui oppose Jean aux hommes vêtus d'habits moelleux. Ces gens-là vivent dans les palais des rois, non dans le désert. Jean, lui, « avait un vêtement de poils de chameau et une ceinture de cuir autour des reins » (Mt 3,4). En même temps qu'il fait ressortir l'extrême austérité de la vie de Jean, le contraste souligne un trait qui l'apparente au prophète Elie, auquel il a emprunté sa manière de s'habiller (2 R 1,8).

C'est donc pour voir un prophète que les gens sont allés au désert. Jésus fait ici écho à l'opinion courante (cf. Mt 14,5 ; 21,26), et il l'approuve ; Jean tient sa mission « du Ciel » (21,25), il est l'envoyé de Dieu et son porte-parole. Il l'est même en un sens si éminent que l'appellation de prophète peut paraître insuffisante pour définir sa grandeur : Jean est plus encore qu'un prophète. Les gens l'avaient pressenti ; certains s'étaient même demandé s'il n'était pas le Messie (cf. Lc 3,15 ; Jn 1,19-25 ; 3,28 ; Ac 13,15). Lui-même avait mis les choses au point, et Jésus n'a pas à y revenir. La grandeur unique de Jean vient de la place qu'il occupe dans l'histoire du salut ; au terme et au sommet de l'âge des promesses, il se trouve en même temps sur le seuil de l'âge nouveau, celui du Règne de Dieu.

## 2. Le plus grand et le plus petit

La première partie du v. 11 n'est pas difficile à comprendre. On vient de dire que Jean est plus qu'un prophète ; maintenant la vue s'élargit, et Jean (Mt précise : « le Baptiste ») est comparé à l'ensemble des hommes : parmi tous ceux qui ont vécu, aucun n'est plus grand que lui. Notons l'expression pour désigner les hommes : « ceux qui sont nés d'une femme ». Elle est traditionnelle et évoque plus précisément les hommes dans l'humilité de leur condition terrestre : « l'enfant de la femme » est faible (Si 10,18), sujet au péché (Jb 15,14 ; 25,4), sa vie est éphémère (Jb 11,2,12 ; 14,1). On peut supposer que cette expression n'a pas été choisie au hasard ; elle prépare naturellement le contraste avec la seconde partie du verset.

Cette seconde partie est difficile ; elle a donné lieu à bien des interprétations différentes. On se heurte d'abord à une question de construction grammaticale. Faut-il comprendre : « Celui qui est plus petit dans le Royaume des Cieux est plus grand que lui », ou bien : « Celui qui est (actuellement) plus petit est plus grand que lui dans le Royaume des Cieux » ? Dans le dernier cas, « celui qui est plus petit » désignerait Jésus lui-même, qui suit Jean aux yeux des hommes, mais lui sera supérieur dans le Royaume. Déjà proposée à l'époque patristique, cette interprétation garde encore ses partisans<sup>6</sup>. Elle doit être écartée<sup>7</sup>, non seulement parce qu'elle ne correspond pas à l'ordre naturel des mots, mais surtout parce que l'emploi absolu, assez singulier d'ailleurs, de l'expression « celui qui est plus petit » se référerait à la première partie du verset et désignerait donc, non pas Jésus, mais n'importe quel homme. Il ne s'agit pas de chercher une échappatoire, mais d'expliquer un texte qui déclare plus grand que Jean n'importe quel sujet du Royaume, fût-il le plus petit.

On observe tout de suite que ce texte ne saurait exclure du Royaume à venir celui qui vient d'être appelé prophète et plus que prophète, alors que les patriarches et les prophètes ont évidemment leur place dans ce Royaume. La remarque est juste. Faut-il en conclure que le « Royaume » dont on parle ici n'est plus celui qui va venir et où les élus entreront, mais une réalisation terrestre de ce Royaume, celle qu'inaugure le ministère de Jésus et qui se réalise dans l'Eglise au profit des chrétiens ? Une interprétation fort répandue<sup>8</sup> veut effectivement que le v. 11 oppose deux économies du salut : Jean, le plus grand dans l'économie ancienne, est cependant inférieur au moindre des bénéficiaires de l'économie nouvelle, laquelle commence avec Jésus. Ajoutons que cette explication est souvent liée à l'hypothèse qui voit dans le v. 11b une correction limitative apportée par la communauté chrétienne à l'affirmation de Jésus conservée au v. 11a : Jean est le plus grand parmi les enfants de la femme, mais le moindre parmi les chrétiens lui est supérieur<sup>9</sup>.

6. Cf. F. DIBELIUS, *Zwei Worte Jesu*, dans *Zeitschr. für die Neutestl. Wiss.*, 11 (1910), pp. 188-192 (190-192) ; les commentaires de Luc par F. HAUCK, W. GRUNDMANN, A. STOEGER ; *le Theol. Wörterbuch zum N.T.*, IV (1942), pp. 540-541 (W. GRUNDMANN) et 656 (O. MICHEL) ; O. CULMANN, *ho opisô mou erchomenos* dans *Coniectanea Neotestamentica*, XI, in hon. A. Fridrichsen, Lund-Copenhague, 1947, pp. 26-32 (30) ; Id., *Christologie du Nouveau Testament* (Bibl. théol.), Neuchâtel, 1958, pp. 27 et 33.

7. Voir surtout E. PERCY et R. SCHNACKENBURG, *loc. cit.* ; également J. SCHNIBWIND, *Das Evangelium nach Matthäus* (Das N.T. Deutsch, 2), 5<sup>e</sup> éd., Goettingue, 1950, p. 143.

8. Voir, par exemple, les commentaires de Matthieu par P. Bonnard, D. Buzy, I. Gomá Civit, J. Knabenbauer, M.-J. Lagrange, J. Schmid, W. Trilling.

9. Cf. M. DIBELIUS, *Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Täufer* (Forschungen zur Rel. und Lit. zum A. und N.T., 15), Goettingue, 1911, pp. 13-

Ces explications nous paraissent mal engagées. Il faut reconnaître qu'on peut difficilement attribuer à Jésus un emploi de l'expression « Royaume des Cieux » en un sens qui identifierait pratiquement ce Royaume avec l'Eglise ; mais il faut avouer aussi que la correction attribuée aux chrétiens serait un peu grosse. On doit donc se demander si, pour éviter d'exclure Jean du Royaume eschatologique, il est vraiment nécessaire de supposer que le Royaume dont il s'agit au v. 11b n'est plus ce même Royaume eschatologique.

Comme l'a justement souligné R. Schnackenburg<sup>10</sup>, l'interprétation correcte du verset doit tenir compte du parallélisme antithétique de ses deux parties. Le verset affirme que le plus grand parmi les hommes envisagés dans leur condition terrestre est inférieur au dernier des bénéficiaires du Royaume de Dieu<sup>11</sup>. L'opposition porte en réalité sur deux ordres de grandeur ; elle veut faire ressortir la supériorité absolue du second. Dans l'ordre des grandeurs de cette terre, la première place revient à Jean ; mais cet ordre n'est rien en comparaison des privilèges que confère la participation au Royaume. L'affirmation n'implique nullement que Jean ne serait pas appelé, lui aussi, à jouir de ces privilèges du monde à venir<sup>12</sup>.

On voit le procédé suivi : une gradation très étudiée aboutit à mettre en pleine valeur la grandeur exceptionnelle de Jean ; mais cette grandeur appartient encore aux réalités du monde présent, elle n'est rien en comparaison des grandeurs du Royaume de Dieu. Là se trouve exactement la pointe paradoxale des vv. 7-11. Par cette pointe une déclaration relative à Jean retrouve le thème central de la prédication de Jésus : celui de l'annonce du Règne de Dieu. Assurément, Jean est grand, très grand ; mais qu'importent les grandeurs humaines en regard des prérogatives dont jouissent les

14 ; *Id.*, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 3<sup>e</sup> éd., Tubingue, 1959, p. 245, n. 1, R. BULTMANN, *Die Geschichte der syn. Trad.*, p. 178 ; E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen* (Sammlung Töpelmann, II, 6), Berlin, 1966, p. 316.

10. R. SCHNACKENBURG, *Règne et Royaume de Dieu*, pp. 112-113. La remarque avait déjà été mise en valeur par Th. ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus* (Kommentar zum N.T., I), 4<sup>e</sup> éd., Leipzig-Erlangen, 1922, p. 427. Cet auteur observe aussi que, partout où Jésus parle d'être grand ou petit dans le Royaume (Mt 5,19 ; 18,1-4 ; 20,21-28), il s'agit du Royaume eschatologique.

11. Si l'expression « ceux qui sont nés de la femme » (11a) évoque peut-être surtout la condition mortelle des hommes (Jb 11,2.12 ; 14,1), la formule antithétique serait assez équivalente à celle que Luc insère en 20,36 en appelant « fils de la résurrection » les élus qui seront « pareils aux anges » en vertu de leur immortalité (plutôt qu'en vertu de leur célibat, celui-ci n'étant qu'une conséquence de l'immortalité). Ces « fils de la résurrection » s'opposent aux « fils de ce monde-ci » (v. 34).

12. On relirait avec intérêt les découvertes auxquelles le verset qui nous occupe a conduit le jeune Schweitzer, alors qu'il étudiait, avec un esprit critique, les cours de Holtzmann : A. SCHWEITZER, *Ma vie et ma pensée*, Paris, 1960, pp. 15-16.

bénéficiaires du Royaume de Dieu ? L'attention ne s'arrête pas sur Jean ; à partir de lui, elle s'élève jusqu'à la considération du Règne qui vient et des conditions d'existence toutes nouvelles qu'il apporte à ceux qui y auront part. Nous nous trouvons ici en présence d'un très bel exemple de la pédagogie de Jésus. En pratique : l'important est moins d'admirer Jean que de faire en sorte d'avoir part au Royaume de Dieu.

### 3. Le précurseur du Seigneur

La citation insérée au v. 10 explique par un texte scripturaire l'affirmation qui vient de déclarer Jean « plus qu'un prophète ». La première partie de cette citation coïncide exactement avec Ex 23,20 dans la version des LXX : « Voici que moi, j'envoie mon messager devant ta face » (l'hébreu et l'araméen disent : « un messager »). La seconde partie : « qui préparera ton chemin devant toi », correspond plutôt à ce que Dieu dit de son messager en Mt 3,1, où on lit dans l'hébreu et l'araméen : « et il préparera un chemin devant moi », et dans le grec : « et il examinera un chemin devant ma face ». Il ne s'agit en tout cas pas d'un mot à mot : « un chemin » devient « ton chemin », « devant moi » est changé en « devant toi » ; le fait que l'évangile rend mieux le sens du verbe sémitique peut faire douter ici d'une dépendance à l'égard de la LXX.

Pour rendre compte de cette citation, il faudrait donc faire appel non seulement à deux textes bibliques distincts, mais aussi à deux langues différentes : Bible grecque pour la première partie, Bible hébraïque ou araméenne pour la seconde. Or la même citation (à part les deux derniers mots) se trouve également en Mc 1,2, où elle fait aussi figure de pièce rapportée ; mais c'est sans fondement qu'on a voulu expliquer Mc 1,2 comme une glose empruntée au verset qui nous occupe. La citation de Mt 11,10, remontant à la source utilisée par l'évangéliste (cf. Lc 7,27), ne peut pas davantage s'expliquer à partir de Mc 1,2. Il semble donc qu'on peut parler de deux témoignages indépendants de la même citation hybride qui sert à définir la mission de Jean. Le texte doit en avoir été emprunté, non à la Bible directement, mais à une tradition de l'Eglise primitive, peut-être à un recueil de *testimonia* à l'usage des premiers prédicateurs chrétiens<sup>13</sup>. C'est pour faire court que la source utilisée par Matthieu et par Luc place la citation sur les lèvres de Jésus, ne disposant pas du procédé des notes en bas de la page. Nous avons

13. Cf. K. STENDAHL, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, xx), Upsal, 1954, pp. 49-53.

affaire, en réalité, à une interprétation chrétienne de la mission de Jean-Baptiste.

Cette interprétation présente un très grand intérêt théologique. Pour en mesurer la portée, il faut se rendre compte qu'on applique à Jean l'oracle de Mt 3,1 (comme Mt 11,14 lui applique Mt 3,22). Mais il a été nécessaire d'adapter cet oracle, qui parlait du messager envoyé pour préparer la venue de Dieu en personne : « Voici que j'envoie mon messager, et il préparera un chemin devant moi... ». Le texte d'Ex 23,20 fournit une base biblique permettant de passer du « devant moi » au « devant toi ». Mais ce « toi », qui désigne Israël dans l'Exode, reste dans la pensée chrétienne une désignation du Seigneur qui vient, tout en restant distinct du Dieu qui prononce l'oracle à son sujet. « Prophète du Très-Haut », Jean est « celui qui marche devant le Seigneur pour lui préparer ses voies » (Lc 1,76). Ce que Malachie annonçait de la venue de Yahvé est ainsi reporté par les chrétiens sur la venue terrestre de Jésus. Reconnaître en Jean le précurseur dont parle Malachie, c'était en même temps reconnaître en Jésus le Seigneur dont la gloire et la puissance sont celles de Dieu lui-même. Et voilà évidemment ce qui importe aux yeux des chrétiens.

### CONCLUSION

Après avoir vu ainsi Mt 11,2-6 définir la mission messianique de Jésus comme une manifestation de l'amour miséricordieux du Père, on se serait attendu à trouver dans les vv. 7-11 une définition de la mission prophétique de Jean. En réalité, la pensée ne s'arrête pas sur Jean, elle va au-delà. D'abord, en opposant toutes les grandeurs terrestres aux grandeurs du Royaume à venir (v. 11). Ensuite, et surtout, en montrant la lumière que le rôle du précurseur projette sur la dignité divine du Seigneur dont il précède la venue. La fonction de Jean, et celle des saints en général, n'est pas de retenir l'attention sur eux-mêmes, mais de conduire au Seigneur dont ils sont les témoins parmi les hommes.

## Année B

Première lecture : Is 61,1-2a.10-11

Deuxième lecture : 1 Th 5,16-24

Evangile : Jn 1,6-8.19-28



# L'évangile des pauvres

Is 61,1-2a.10-11

PAR FRANCO FESTORAZZI

La première partie de cet oracle évoque spontanément à la mémoire du chrétien l'inauguration solennelle du ministère de Jésus en Galilée, telle que la rapporte Lc 4,16ss<sup>1</sup>. Ce texte évangélique soulève d'intéressants problèmes d'interprétation : Isaïe est cité selon la version de la LXX quelque peu modifiée ; le sens que lui confère le contexte et la rédaction du troisième évangile ; la recherche de la tradition primitive, en vue de remonter jusqu'au Christ, etc.<sup>2</sup>.

Une étude complète de sa génétique doit faire apparaître les diverses étapes de sa tradition. Cela permet de découvrir, d'une part l'expérience de foi qui est à la base du texte et de ses relectures, d'autre part la pointe du message évangélique et son originalité.

## Le Trito-Isaïe et son message

Une fois admise l'hypothèse — qui n'est guère controversée — de l'origine postexilique d'Is 56—66, il faut, pour saisir le sens de notre texte, en étudier le milieu d'origine et les relations avec l'ensemble de ces chapitres.

En ce qui concerne le second problème, nous nous en tiendrons à la thèse commune de l'unité d'Is 60—62<sup>3</sup>, laissant de côté, pour

1. Voir aussi Is 61,10 en Lc 1,46-47. Parmi les commentaires du Trito-Isaïe, voir : A. PENNA, *Isaia* (La Sacra Bibbia), Turin, 1958, pp. 555ss ; G. FOHRER, *Das Buch Jesaja, III, Kap. 40-66*, Zürich, 1965 ; C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja, Kap. 40-66* (A.T.D.), Göttingen, 1966.

2. Cf. A. GEORGE, *La prédication inaugurale de Jésus dans la synagogue de Nazareth. Luc 4,16-30*, dans *B.V.Ch.*, 59 (1964), pp. 17-29 ; G. PEREZ RODRIGUEZ, *Jésus à la synagogue de Nazareth*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1<sup>re</sup> série, 38, pp. 26-39.

3. Outre les commentaires déjà cités, voir A. GELIN, dans *Introduction à la Bible*, 1, Tournai, 1957, pp. 567ss ; A. FEUILLET, *Isaïe*, dans *D.B.S.*, IV, col. 714ss ;

le moment, la question du rapport chronologique de ces chapitres avec les autres, bien que ce problème ne soit pas sans importance pour leur exégèse.

Il s'avère plus facile de reconstituer le *Sitz im Leben*. Les exilés sont revenus dans leur pays et le travail de la restauration a commencé, non sans se heurter à des difficultés et à des injustices de la part des peuples voisins, et même au sein de la communauté d'Israël (Esd ; Ne 5). Toutefois, ce qui préoccupe le prophète et retient son attention, c'est avant tout le fait que les rapatriés sont découragés et manquent de confiance. Ils ont été déçus en effet de ne pas bénéficier de l'intervention divine dans toute la mesure où ils l'avaient attendue.

L'attitude du peuple de Dieu rentré en Palestine diffère notablement de celle des exilés auxquels s'adressait le message du Deutéro-Isaïe. Il s'agissait alors de faire entendre au fier Israël la dure leçon de l'incapacité où se trouve l'homme de parvenir au salut par ses propres forces. A présent, il faut faire renaître, dans la communauté en proie à la misère et au découragement, la confiance en l'intervention du Dieu vivant. Mais il va de soi que celle-ci ne peut se produire qu'à certaines conditions : la plus fondamentale de toutes est que le peuple ne renouvelle pas l'erreur qui a entraîné son exil en ne comptant que sur les forces humaines.

## La mission du « prophète » et la réponse du peuple (Is 61)

Is 61 occupe une place centrale en Is 60—62, et c'est vers ces trois chapitres que convergent tous les oracles du Trito-Isaïe. Yahvé promet d'intervenir d'une manière extraordinaire et efficace en faveur de Sion. Les chap. 60 et 62 proclament la gloire de la nouvelle Jérusalem. L'intervention divine se produit moyennant l'annonce du « prophète » et transforme les « pauvres » (*anawim*) au milieu des nations. La réponse de ces derniers est un cri de joie et un hymne de louange à Dieu (Is 61).

Reprenons maintenant les divers éléments de cette synthèse.

### a) Le « prophète »

Un premier problème exégétique porte sur l'identification de ce personnage que nous avons convenu d'appeler le « prophète ». En raison de certaines affinités, quelques exégètes le rapprochent du

SELLIN-FOHRER, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg, 1965, pp. 421ss ; H.-J. KRAUS, *Die ausgebliebene Endtheophanie. Eine Studie zu Jes 56-66*, dans *Z.A.T.W.*, 78 (1966), pp. 317-332.

« Serviteur de Yahvé » dont parle le Deutéro-Isaïe<sup>4</sup>. Il nous semble que tel n'est pas le sens originel du texte. En effet, les traits qu'il se donne lui-même ici (onction et esprit) évoquent bien la physiologie d'un prophète. Par ailleurs, le contexte dans lequel apparaissent ces deux personnalités et le contenu de leurs missions respectives comportent trop de différences. En Is 61,1ss nous est présentée la mission de ce prophète d'après l'exil, qui doit apporter « l'évangile » (le grec *euaggeliassthai* traduit bien l'hébreu *l'basser*) de paix et de libération.

### b) Les « pauvres »

Les destinataires et le contenu de la mission du « prophète » sont décrits à l'aide d'expressions et d'images qui correspondent bien au milieu postexilique et lui sont familières. Le peuple de Dieu se compose de fait, à cette époque, de « cœurs meurtris », de « captifs », de « prisonniers », termes qu'Is 61,2c résume d'un mot : « les affligés ». On comprend dès lors l'expression « année de grâce » (61,2a), qui évoque l'année jubilaire et dans le contexte signifie « salut » en général, par opposition à « jour de vengeance » ou condamnation (61,2b). Mais nous voudrions attirer l'attention sur le premier mot utilisé dans le message « évangélique » : *'anawim*. Il est intéressant parce qu'il exprime un thème fondamental de l'A.T. : celui des « pauvres de Yahvé », qui se retrouve avec toute sa richesse de signification dans le N.T. Ici, comme le suggère tout le contexte du Trito-Isaïe (ou simplement d'Is 60—62), il semble inspirer les termes suivants, de telle sorte que ceux-ci se trouvent éclairés par lui et non à l'inverse<sup>5</sup>.

Le terme *'anaw* signifie étymologiquement « courbé » et désigne l'attitude d'humble soumission de qui se trouve en condition d'infériorité devant un autre. C'est le vocable le plus apte à signifier le rapport religieux sous son aspect fondamental : l'adoration humble et « tremblante » devant le mystère du Dieu vivant et de son dessein<sup>6</sup>.

Or ce sens correspond bien au *Sitz im Leben* du message d'Is 60,1ss, adressé à un peuple qui a le plus grand besoin d'être tota-

4. On trouvera les opinions exégétiques sur ces textes d'Isaïe et celle que nous avons choisie, dans notre commentaire d'Is 42,1-4,6-7, publié dans *Assemblées du Seigneur*, 2<sup>e</sup> série, 12.

5. Evidemment, nous considérons ce texte comme authentique et nous nous séparons des interprétations qui expliquent le terme en recourant aux mots qui le suivent. Cette manière de procéder ne nous semble pas respecter le contexte.

6. Sur le thème « religieux » des *'anawim*, voir A. GEORGE, *Pauvre*, dans D.B.S., VII, col. 387ss ; J. DUPONT, *Les Pauvres en esprit*, dans *A la rencontre de Dieu, Memorial A. Gelin*, Le Puy, 1961, pp. 265-272 ; *Les Béatitudes*, t. 1, 2<sup>e</sup> éd. réimprimée (Etudes Bibliques), Paris, 1969, pp. 209-217.

lement ouvert au dessein mystérieux de Yahvé et de l'attendre avec une confiance inconditionnelle (Job est l'exemple le plus classique de cette conception religieuse).

Dans cette perspective, les termes qui décrivent la situation triste et infortunée des rapatriés (affliction, esclavage, découragement) prennent une teinte religieuse. Cette attitude se révèle la condition idéale pour que Dieu intervienne avec sa toute-puissance de Seigneur et son amour à l'égard du peuple élu.

### c) La réponse du peuple

Is 61,10-11 nous fait entendre la réponse convaincue et joyeuse de la communauté des *'anawim*<sup>7</sup>. L'intervention de Yahvé est donnée pour certaine, parce qu'il est un Dieu juste, fidèle à son dessein de salut (voir les termes interchangeables : justice-salut).

Parvenus à ce point, pour mieux faire saisir l'esprit de ces chapitres dans leur ensemble et le sens particulier de l'incise « devant toutes les nations » (v. 11d), nous proposons une brève réflexion sur les modalités de l'attitude religieuse et de l'intervention de Dieu.

Ici une option s'impose : avec beaucoup d'exégètes modernes, nous supposons une certaine unité du Trito-Isaïe que nous comptons parmi les prophètes d'après l'exil (plus ou moins immédiatement après). Ils se ressentent de l'influence de deux grands prophètes de l'exil, Ezéchiel et le Deutéro-Isaïe, sans toutefois égaler la personnalité de leurs modèles. Il leur manque, par exemple, la doctrine de « l'esprit », caractéristique de l'un, et la vision universaliste si accentuée chez l'autre. La situation contingente peut, au moins en partie, expliquer ces déficiences<sup>8</sup> ; on trouve ici, si l'on ose dire, un exemple de la manière dont procède la révélation : par vagues ou par lames multiples, plus ou moins profondes.

Le Trito-Isaïe, du fait qu'il est plus marqué par le courant nationaliste, atténue l'accent universaliste de son inspirateur (le Deutéro-Isaïe). Il s'agit là, d'ailleurs, d'une tension propre à l'époque post-exilique entre nationalisme et universalisme. Le courant nationaliste prévaut habituellement. Sous sa forme la plus modérée, il n'exclut pas du salut les autres peuples, mais le leur propose toujours à travers Israël et son expérience de foi. On comprend, dès lors, l'insistance du Trito-Isaïe sur le Temple, sur la Torah comme

7. La fluidité du rapport prophète-communauté ressort clairement du texte et du contexte immédiat.

8. Voir Th. CHARY, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil*, Tournai, 1955, pp. 93ss. L'A. explique bien la nouvelle situation dans le milieu où se déploie l'activité prophétique du Trito-Isaïe. Nous pensons cependant qu'il faut mettre aussi l'accent sur les divers courants de réflexion théologique qui reviennent à diverses époques et sur les multiples thèmes de la tradition de foi israélite.

sources du salut, et du même coup la primauté qu'il accorde au peuple hébreu.

### La portée d'Is 61 dans le Livre d'Isaïe

Il est difficile de préciser quand a été achevée la collection de l'œuvre d'Isaïe. Les diverses parties du livre semblent embrasser une période très longue, qui s'étend de l'ère prophétique d'avant l'exil à l'ère apocalyptique bien postérieure à l'exil. Manifestement ce phénomène a une incidence sur l'interprétation rédactionnelle de chaque chapitre qui ne révèle son sens complet qu'à travers ce travail de stratification jusqu'à ce qu'il soit inséré dans l'œuvre définitive. Disons tout de suite qu'il est impossible d'inventorier ici la richesse rédactionnelle d'Is 61. Nous nous contenterons de quelques réflexions pour la faire pressentir.

L'expérience douloureuse de l'exil amène à dépasser l'attente d'une venue imminente du règne messianique de caractère nationaliste (primauté de Juda), tel qu'il a pu être évoqué par le Premier Isaïe : le Roi-Messie et son règne y apparaissent sous un aspect particulariste. La deuxième partie d'Isaïe met en relief cette évolution en parlant d'un royaume universel, ouvert indistinctement à toutes les nations, encore que le prophète ne réussisse pas à se départir tout à fait de l'idée d'une certaine primauté d'Israël. Le retour d'exil fait renaître l'espérance d'un Israël puissant, tandis que le courant universaliste continue, de quelque manière, à faire sentir son influence. Cette conception comporte un très grave danger : on est tenté d'en revenir à un certain type de religiosité, déjà réprouvé par Jérémie (chap. 7 et 27 : discours sur le Temple).

Les deux colonnes de la restauration après l'exil sont en effet le Temple et la Loi : institutions bonnes en soi si on les comprend bien, mais dangereuses si on les considère comme instruments magiques de salut indépendamment de Dieu. Mais voici que les *'anawîm* réagissent : l'essentiel de la religion authentique consiste pour eux à être « courbés » devant le Dieu vivant. Selon la mentalité des « pauvres d'Israël », l'homme est prêt désormais à accueillir la révélation du « Serviteur de Yahvé », le juste, le pauvre d'Israël<sup>9</sup>.

C'est lui l'élu, l'envoyé de Dieu qui sauve tout le peuple, l'humanité entière. Sa parfaite disponibilité à l'égard de Yahvé est le modèle vivant de l'homme religieux. Sa physionomie et sa mission

9. Selon l'interprétation donnée dans *Assemblées du Seigneur*, 2<sup>e</sup> série, 12, nous pensons que les chants du « Serviteur de Yahvé » datent d'après l'exil et reflètent une conception différente, en partie complémentaire, de celle du Trito-Isaïe.

extraordinaires (cf. l'application de ces chants au Christ dans le N.T.) deviennent l'unique voie du salut. C'est lui qui instaure ce royaume eschatologique que la dernière partie d'Isaïe (chap. 24—27 : grande apocalypse) dépeint avec la palette de la littérature apocalyptique.

### Conclusion

Après avoir replacé Is 61 dans son contexte, nous sommes à même de percevoir la nouveauté et la force d'expression que prennent les paroles du prophète dans la bouche de Jésus.

C'est l'annonce du Serviteur de Yahvé pour les *'anawîm*, l'affirmation que le Royaume de Dieu est finalement réalisé, que les derniers temps sont arrivés. La venue du Christ opère en l'homme une transformation si radicale qu'elle instaure un nouveau type de rapports avec Dieu, avec les hommes, avec l'univers, c'est-à-dire un nouveau type de religion, celle du cœur dont parle Jérémie, celle de l'esprit annoncée par Ezéchiel.

Ce nouveau rapport devient possible dès lors que l'amour de Dieu s'est manifesté totalement et souverainement dans le Christ, au bénéfice de tous les hommes sans distinction. Une relation s'établit alors où le culte est rendu à Dieu par des hommes tout à fait transfigurés (dépassement du Temple : cf. Jn 4,24), où l'unique loi, qui abolit l'ancienne, est celle de l'Esprit (Rm 8,2ss).

Tout cela se trouve résumé dans le commandement nouveau donné par le Christ à ses disciples : « Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés » (Jn 13,34). En même temps, la réponse de l'homme aux merveilles opérées par Dieu rejoint la pleine et joyeuse adhésion de foi des *'anawîm* (Is 61,10-11) qui trouvent leur modèle dans la Vierge Marie, figure de l'Eglise (Lc 1,46-47)<sup>10</sup>.

10. Voir M. THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur, figure de l'Eglise*, Taizé, 1963.

# Conseils et prière

1 Th 5,16-24

PAR PAUL-ÉMILE LANGEVIN

L'Eglise des Thessaloniens était chère à son fondateur, l'apôtre Paul. Il y voyait un « modèle » de communauté chrétienne (1 Th 1,7). La parole de Dieu à peine accueillie dans la foi, elle avait entrepris d'imiter Paul et le Seigneur « parmi bien des tribulations, avec la joie de l'Esprit Saint » (1,6). Si l'Apôtre écrit à cette Eglise vers le début de l'an 51, c'est moins pour y réprimer des abus que pour affermir les liens de sympathie qui l'unissaient aux chrétiens de Thessalonique (1-3) et pour « compléter ce qui manquait encore à (leur) foi » (4-5 ; cf. 3,10). Dans le texte qui nous occupe présentement, Paul rappelle les *dispositions intérieures* de joie et de prière qui doivent caractériser le chrétien (vv. 16-18) ; il dicte ensuite la ligne de conduite à tenir devant les *manifestations extraordinaires de l'Esprit* (vv. 19-22) ; il exprime enfin sa profonde confiance en l'*action sanctificatrice de Dieu* (vv. 23-24).

## 1. Dispositions intérieures du chrétien (vv. 16-18)

### a) « Restez toujours joyeux » (v.16)

Paul invite les chrétiens de Thessalonique à vivre dans la joie. Un pareil appel reviendra dans ses lettres : « Frères, soyez joyeux ; travaillez à votre perfection... Le Dieu d'amour et de paix sera avec vous » (2 Co 13,11) ; « Réjouissez-vous sans cesse dans le Seigneur ; je le dis encore, réjouissez-vous... Le Seigneur est proche. N'entretenez aucun souci ; mais en tout besoin recourez à l'oraison et à la prière pénétrées d'action de grâces » (Ph 4,4-6).

Chose étonnante, la joie paulinienne peut coexister avec les échecs ou difficultés de toutes sortes. L'Eglise de Macédoine ressent une

« joie surabondante parmi les multiples tribulations qui l'ont éprouvée » (2 Co 8,2). Regardés comme des affligés, mais « toujours joyeux » (2 Co 6,10), les chrétiens vivent d'une joie puisée à des sources secrètes. Paul lui-même trouvera sa joie dans les souffrances de la prison (Col 1,24 ; Ph 1,18). Comment expliquer un tel état de choses ? Par le fait que la joie chrétienne est, selon Paul, un *fruit de l'Esprit* (Ga 5,22). « Le règne de Dieu est... justice, paix et joie dans l'Esprit Saint » (Rm 14,17). Le regard illuminé par l'Esprit, dans la foi (Ph 1,25 ; Rm 15,13), découvre en effet que le Christ apporte la grâce de Dieu, ouvre le « jour du salut » (2 Co 6,1-2) en inaugurant le règne de Dieu.

Les dons spirituels déjà reçus dans le Seigneur (Col 1,10-11) suscitent une si grande joie parce qu'ils mettent le chrétien « en mesure de partager le sort des saints dans la lumière » (Col 1,12). La joie chrétienne s'enracine ainsi dans l'*espérance*. C'est le « Dieu de l'espérance » qui fait abonder la joie (Rm 15,13). L'Esprit Saint et la grâce qui nous fut communiquée alors que nous étions pécheurs, fondent en nous la certitude que Dieu nous introduira dans sa gloire (Rm 5,1-11). « Réjouissez-vous sans cesse... *Le Seigneur est proche* » (Ph 4,4-5).

b) « *Priez sans cesse. En toute condition soyez dans l'action de grâces* » (vv. 17-18).

Une telle joie crée dans l'âme un climat de prière. Comment ne pas *remercier* le Seigneur qui nous a mis en mesure de partager le sort des saints (Col 1,12), qui a lui-même fait croître en nous la foi, l'espérance et la charité (Ep 1,15 ; Col 1,3-4 ; Ph 1,9 ; 1 Th 2-3) ? Notre marche vers le salut, en toutes ses étapes (Rm 8,29-30), demeure l'œuvre de la bienveillance divine (Ep 1,3-14). Aussi *demandons-nous* au Dieu qui a commencé notre sanctification de la mener à terme (Col 1,9). La prière passe spontanément de l'action de grâces à la demande. Paul donnera encore l'exemple sur ce point : « Nous devons rendre grâces à Dieu à tout moment à votre sujet, frères... Nous prions à tout moment pour vous, afin que notre Dieu vous rende dignes de son appel, qu'il mène à bonne fin par sa puissance toutes vos intentions de faire le bien et l'activité de votre foi » (2 Th 1,11 ; cf. Ep 1,16-20 ; Ph 4,6). Le plus souvent, la prière de demande est désintéressée, dirions-nous, chez Paul : il exprime le désir que le règne de Dieu progresse, que son apostolat porte fruit<sup>1</sup>. La prière prend donc un caractère éminemment apostolique.

L'invitation à vivre sans cesse dans la joie et la prière prend une

1. 2 Th 3,1 ; 2 Th 1,11 ; Ep 6,18-19 ; Col 4,3 ; Ph 1,9.

singulière importance quand Paul la présente comme l'expression d'une « *volonté de Dieu sur vous dans le Christ Jésus* » (v. 18). Qu'on n'y voie donc pas un désir personnel de Paul, ou une matière de seconde importance. La formule « *volonté de Dieu* » (*theléma Theou*) introduit ou résume chez Paul des thèmes capitaux de sa théologie ou de sa spiritualité : notre « *sanctification* » est la « *volonté de Dieu* » (1 Th 4,3) ; parmi les privilèges majeurs du Juif figure celui de connaître la « *volonté de Dieu* », par la Loi mosaïque (Rm 2,18)<sup>2</sup>. Il importe donc au plus haut point que le chrétien vive dans un climat de joie et de prière : c'est une « *volonté de Dieu* ». Il suivra d'ailleurs en cela l'exemple et l'enseignement du Christ<sup>3</sup>.

## 2. Les manifestations extraordinaires de l'Esprit (vv. 19-22)

Paul juge bon de donner ensuite certaines directives, simples mais fondamentales, sur l'attitude à prendre devant les manifestations extraordinaires de l'Esprit. Les chrétiens de Thessalonique ne tenaient pas en haute estime, semble-t-il, ces dons spirituels que les Corinthiens, par contre, apprécieront tellement. Paul invite les uns à « *ne pas mépriser* » ces dons (v. 19), et les autres à cultiver avant tout la charité (1 Co 13—14).

La structure des vv. 19-22, où deux préceptes négatifs (*mê... mê*) sont suivis de trois préceptes positifs introduits par *dé*, nous laisse croire que Paul consacre ce passage à un même objet : les dons que l'Esprit communique aux chrétiens comme il l'entend (Rm 12,3-6).

Il ne convient pas d'éteindre ou de mépriser ces dons (vv. 19-20), mais plutôt de les « *rechercher* » comme des biens précieux (1 Co 14,1), parce qu'ils établissent des rapports spéciaux entre Dieu et les hommes, peuvent servir à « *édifier, exhorter et reconforter* » les chrétiens (14,3-5.12), voire à convertir les infidèles (14,25).

L'Esprit promis et accordé aux fondateurs de l'Eglise<sup>4</sup> se manifeste sous maintes formes, chez les simples baptisés comme en leurs chefs spirituels. Il importe de le respecter en ces dons spéciaux où il apparaît à l'œuvre, encore que nous ne devons pas accueillir sans discernement tous les messagers qui se disent guidés par l'Esprit. Les « *faux apôtres* » et les « *ouvriers perfides* » étaient

2. La « *volonté de Dieu* » a pour objet « *ce qui est bon, ce qui plaît à Dieu* », ce qui est parfait » (Rm 12,2).

3. Mt 13,20.44 ; Lc 2,10 ; 10,21 ; Jn 3,29 ; 8,56 ; 11,15 ; 15,11 ; 16,22 ; 17,13.

4. Ac 1,8 ; 2,33 ; Jn 14,16-17.26 ; 16,13.

connus dès le temps de Paul, qui ne s'étonne pas outre mesure de leur présence : « *Satan lui-même se déguise bien en ange de lumière ; il n'est donc pas surprenant que ses ministres se déguisent en ministres de justice* » (2 Co 11,14-15).

A quels signes reconnaitrons-nous les véritables porteurs de l'Esprit ? Paul ne s'attarde pas à l'étude de ce problème. Il lui suffit de donner une consigne comme celle-ci : « *Vérifiez tout* (dans ces dons spirituels) : *ce qui est bon, retenez-le ; gardez-vous de toute espèce de mal* » (vv. 21-22). On pourrait toutefois recueillir dans les épîtres pauliniennes de précieux éléments pour le « *discernement des esprits* ». Si l'exercice d'un don dit « *spirituel* » porte atteinte à la *charité*, il ne peut s'agir d'un authentique don de l'Esprit ou, pour le moins, d'un envoyé fidèle à sa mission reçue de l'Esprit (1 Co 13). Le « *prophète* » dont l'action nuirait à l'édification de la communauté chrétienne (14,4-5.19) ou sèmerait le désordre (14,33.40), ne serait guère plus véridique. Le « *charisme* » qui conduirait un « *apôtre* » à contredire une doctrine sûrement contenue dans l'Evangile ne saurait être authentique, vu que l'Esprit Saint et le Christ ne peuvent s'opposer (Ga 1,7-8).

La consigne est nette : accueillez les « *charismatiques* » avec sympathie, mais sans naïveté ; retenez, pour qu'ils vous guident, ceux en qui parle vraiment l'Esprit ; écarter les autres.

## 3. L'action sanctificatrice de Dieu (vv. 23-24)

Paul termine la seconde section de sa lettre (4—5) — comme la première, en 3,10-13 — par une *prière ardente* où il reprend les idées maîtresses de son exposé. En l'occurrence, le thème de l'action sanctificatrice de Dieu<sup>5</sup> figurera au premier plan.

Paul conçoit sans doute la sainteté comme une séparation du mal ou de tout ce qui entraverait la réalisation du plan salvifique de Dieu (Ep 1,3-14 ; cf. 1 Th 4,3 ; 5,21). Mais il la reconnaît surtout à la pratique de la charité, à la joie, au climat de prière où vit le chrétien (1 Th 4,9 ; 5,14-17).

Tout baptisé chrétien a été *sanctifié* par le baptême, qui le sépara du péché pour l'unir au Christ mort et ressuscité (Rm 6,1-5). Mais Paul voit encore la sainteté comme un état à l'intérieur duquel on peut *progresser*. « *Je ne suis pas déjà au but, ni déjà devenu parfait* », disait-il de lui-même, « *mais je poursuis ma course pour tâcher de saisir*, ayant été saisi moi-même par le Christ Jésus » (Ph 3,12). Or, une cause déterminante de ce progrès est sans doute l'effort que chacun fournit, mais surtout l'*action de Dieu*. « *Dieu*

5. Dans les expressions *hagiasas* et *amemptôs tērēthēin*.

est là qui opère en vous à la fois le vouloir et l'opération même, au profit de ses bienveillants desseins » (Ph 2,13). C'est bien ce qu'exprime notre v. 23 : « *Que le Dieu de la paix lui-même (autos de o Theos) vous sanctifie totalement* ».

Notre sanctification est l'œuvre de Dieu, comme l'A.T. l'enseignait déjà (Ex 31,13). Paul découvre au cœur de l'homme, dans les mouvements mêmes de sa volonté, l'action divine (Ph 2,13). Il fonde sur la *fidélité* divine la certitude que Dieu mènera à terme l'œuvre commencée lors de notre appel à la foi. Le Dieu qui s'est montré fidèle à ses promesses tout au long de l'A.T. (Jos 23,14-15 ; Dt 7,7-15) poursuivra jusqu'à son terme ultime — notre glorification (Rm 8,30) — l'œuvre entreprise au moment où il nous appelait (1 Co 1,8-9). Notre espérance repose sur cette fidélité de Dieu plutôt que sur notre force personnelle. Nous tenons en notre appel à la foi un gage très sûr de notre sanctification.

L'Apôtre entend souligner l'ampleur de la sanctification que Dieu opérera en nous<sup>6</sup> : tout l'être de l'homme, en son corps — temple de l'Esprit Saint (1 Co 6,19) — comme en sa partie spirituelle, est à garder pur de tout reproche. Celui qui a créé tout l'homme désire le sanctifier intégralement.

### Conclusion

Ce que Paul attend des chrétiens de Thessalonique, c'est d'abord qu'ils *vivent de l'Esprit*. Cette Eglise persécutée (1 Th 1,6 ; 2,14 ; 3,3), inquiète du sort réservé aux baptisés qui seront morts à l'avènement du Seigneur (1 Th 4,13), devra souvent se rappeler que « *l'espérance ne déçoit point, parce que l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné* » (Rm 5,5). Déjà les convertis de Thessalonique vivent dans la « *joie de l'Esprit Saint* » (1 Th 1,6 ; cf. Ga 5,22) ; qu'ils la cultivent !

L'Apôtre songe sans doute à l'activité de l'Esprit quand il invite ses lecteurs à la *prière*. Nous ne savons comment parler à Dieu, mais l'Esprit, lui, peut « *intercéder pour nous en des gémissements ineffables* » où il demande pour nous ce qui « *correspond aux vues de Dieu* » (Rm 8,26-27). Il nous fait prendre conscience de notre état et de nos besoins de *filis de Dieu*, lui qui crie en nous, à l'adresse de Dieu : « *Abba ! Père !* » (Ga 4,6). Aussi les Thessaloniens doivent-ils accueillir volontiers toute manifestation authentique de l'Esprit (vv. 19-22).

Enfin, c'est encore l'Esprit qui « *sanctifiera totalement* » les Thessaloniens (v. 23). L'évangile qu'ils ont accueilli ne s'est-il

6. Les mots *holoteleis*, *holoklêron* et l'énumération *pneuma, psuchê, sôma*, ne laissent aucun doute sur cette intention.

pas présenté à eux « *avec puissance, dans l'action de l'Esprit Saint, avec surabondance* » (1 Th 1,5) ? L'Esprit demeure à l'œuvre chez ceux qui ont reçu la Parole dans la foi. A celui qu'il « *appelle à la sanctification* », Dieu « *fait le don de son Esprit Saint* » (1 Th 4,7-8), comme de la force spirituelle qui transforme l'homme pécheur, l'achemine « *vers la vraie connaissance en (le) renouvelant à l'image de son Créateur* » (Col 3,10) et ainsi « *prépare la rédemption du peuple que Dieu s'est acquis, pour la louange de sa gloire* » (Ep 1,14).

### DONNE-NOUS LE RÈGNE DE L'ESPRIT

Seigneur, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac,  
Dieu de Jacob et Dieu d'Israël,  
toi qui es le Père de notre Seigneur Jésus Christ,  
Dieu qui t'es complu en nous,  
dans l'infini de ta miséricorde,  
de sorte que nous te connaissions !

Par notre Seigneur Jésus Christ,  
donne-nous le règne de l'Esprit Saint.  
Donne à tous ceux qui liront cet écrit  
de te connaître, parce que tu es le seul Dieu,  
d'être affermis en toi,  
de se détourner de toute hérésie,  
sans foi, sans Dieu !

SAINT IRÉNÉE<sup>1</sup>

1. Saint Irénée : évêque de Lyon à la fin du 11<sup>e</sup> siècle. - *Contre les hérésies*, III, 6. Trad. de L. DEISS : *Printemps de la théologie*, Paris, Ed. Fleurus, 1965, p. 144.



# « Quelqu'un est là, que vous ne connaissez pas »

Jn 1,6-8.19-28

PAR PIERRE-MAURICE BOGAERT

Plus que les Synoptiques, l'Évangile de Jean insiste sur la personne et la mission de Jean-Baptiste. Muet sur tant de détails biographiques, il marque plus particulièrement la place du Précurseur dans le déroulement du plan du salut. Aux yeux de saint Jean, cette mission est si capitale qu'il n'hésite pas à en insérer la mention dans la majestueuse harmonie du Prologue au risque, selon certains, d'en rompre l'équilibre :

*Il y eut un homme envoyé de Dieu :  
son nom était Jean.*

*Il vint comme témoin,  
pour rendre témoignage à la lumière,  
afin que tous crussent par lui.*

*Il n'était pas la lumière,  
mais le témoin de la lumière...*

Jean lui rend témoignage. Il proclame :

« Voici celui dont j'ai dit :

lui qui vient après moi

est passé devant moi,

parce qu'avant moi il était » (Jn 1,6-8.15).

Quelle que soit notre opinion sur la structure du Prologue, — que nous considérions comme ajoutées ou non ces incises sur le Baptiste, — il nous faut admettre qu'à la double mention de ce dernier au cours d'une magistrale ouverture, correspond une particulière insistance de tout l'Évangile. Et, avant même de raconter la vocation des disciples, tout au début de cette partie de l'Évangile

qui va du Prologue à Cana, — souvent appelée la première « semaine » du ministère, — c'est vers l'énigmatique figure du Précurseur que se tourne l'évangéliste<sup>1</sup>.

On s'explique aisément pourquoi au cours de cette « semaine » l'interrogatoire de Jean par les Juifs précède l'appel des disciples. En effet, c'est sur le témoignage de Jean que les premiers d'entre eux suivront Jésus : « Fixant les yeux sur Jésus qui passait, Jean-Baptiste dit : 'Voici l'agneau de Dieu'. Les deux disciples l'entendirent parler ainsi et suivirent Jésus » (1,36-37). C'est encore sur la parole d'André que Simon va à Jésus (1,41-42). L'Évangile souligne ainsi la fonction irremplaçable de Jean le Baptiste à l'aube du ministère du Christ.

Plus loin encore, au cours de cette partie du quatrième Évangile où nous voyons l'extension progressive de la Parole à toute la Palestine, — au Temple d'abord (2,13ss), à Jérusalem ensuite (2,23-25), puis à la Judée (3,22), à la Samarie (4,4) et à la Galilée (4,43), — lorsque s'élève une discussion entre les disciples de Jean et un Juif à propos de Jésus, c'est de nouveau le Baptiste qui, en des termes d'une surprenante humilité, définit le rôle qu'il joue, la portée et la limite de son témoignage, invitant ainsi ses propres disciples à suivre Jésus (3,25-36).

Au chap. 5, invoquant le témoignage du Père, Jésus inaugure le témoignage qu'il se rend à lui-même, non pas tant à sa messianité — l'Écriture et Jean suffisent à la prouver — qu'à sa filiation divine. Il précise alors la place tenue par le Baptiste et rappelle en ces termes la scène de l'interrogatoire que nous devons commenter :

Vous avez envoyé trouver Jean

et il a rendu témoignage à la vérité.

Non que je relève du témoignage d'un homme ;

si je dis cela, c'est pour votre salut.

Jean était la lampe qui brûle et qui luit,

et vous avez quêté une joie d'un instant à sa lumière.

Mais pour témoignage, j'ai mieux que celui de Jean (5,33-36).

Un mot résume tout ce passage. Jean est la lampe<sup>2</sup>. Il n'est pas la lumière elle-même. Ce point apparaît mieux encore si l'on rapproche de ce passage le Ps 132,17 dans le texte des Septante :

1. Sur la première « semaine » du ministère, voir M.-E. BOISMARD, *Du Baptême à Cana* (Coll. Lectio Divina, 18), Paris, 1956, pp. 14-15.

2. Le même mot *luchnos*, « lampe », se lit en Jn 5,35 et dans la version grecque du Ps 132,17. Le même verbe grec signifiant « se réjouir » se retrouve au v. 16b du même psaume et dans notre passage, où le P. Mollat traduit : « vous avez quêté une joie... » Ce rapprochement a été présenté pour la première fois par Fr. Neugebauer en 1961.

« J'ai préparé une lampe pour mon Oint ». Mieux que la phrase souvent citée de l'Ecclésiastique<sup>3</sup>, ce parallèle vétéro-testamentaire vient à point pour expliquer Jn 5,35. Il souligne la place éminente mais nécessairement effacée que le Précurseur devait tenir dans le plan du salut.

Si se présente sous la forme d'une interview, le texte de l'interrogatoire de Jean par les Juifs ne constitue pas moins un manifeste : « *Voici quel fut le témoignage de Jean...* » (v. 19). Car c'est bien de témoignage qu'il s'agit. En réponse aux questions qu'on lui pose, Jean se rend d'abord témoignage à lui-même ; et c'est en prélude au témoignage rendu le lendemain à l'Agneau de Dieu (v. 29) qu'il s'explique ici sur son propre baptême.

Les Juifs lui offrent l'occasion de porter un tel témoignage : « *Les Juifs envoyèrent de Jérusalem des prêtres et des lévites auprès de Jean pour lui demander...* » (v. 19). Les Synoptiques et saint Jean nous ont habitués à ces missions destinées à mettre Jésus en difficulté. Le plus souvent elles sont officieuses. Il s'agit ici d'une ambassade officielle accomplie au grand jour. Mais on croit déjà entendre la suspicion et l'incroyance dans les paroles des envoyés. Et cette impression tient tout entière dans l'appellation « les Juifs ». On sait en effet que c'est à l'Israël infidèle et endurci que Jean la réserve, tandis qu'il donne le nom d'Israélite à ceux qui s'ouvrent à la parole de Jésus (1,47).

L'interrogatoire qui forme le cadre du témoignage se divise nettement en deux parties : d'abord la question sur l'identité, ensuite celle sur le baptême. Chacune entraîne des réponses sous forme oraculaire, mystérieuses à force d'être concises. Celles-ci constituent le témoignage que Jean se rend à lui-même, et non un témoignage rendu au Christ comme tel dont la personne ne s'est pas encore manifestée.

## I. IDENTITÉ DE JEAN (vv. 20-23)

Par sa forme globale, cet interrogatoire ressemble à d'autres enquêtes sur la messianité rapportées par les Synoptiques. Jésus subit un interrogatoire analogue de la part des disciples du Baptiste envoyés par leur maître emprisonné (Mt 11,2-6 par). Ailleurs, à la question de Jésus : « *Qui dit-on que je suis ?* », les disciples répondent : « *Les uns disent : Jean-Baptiste ; d'autres : Elie ; et d'autres : l'un des prophètes* » (Mc 8,27s par ; cf. Jn 7,40s).

3. Cf. Si 48,1 : « *Alors le prophète Elie se leva comme un feu, sa parole brûlait comme une torche* ».

Autre parallèle synoptique : l'écho parvient à Hérode de diverses opinions au sujet de Jésus : il est Jean-Baptiste ou un prophète ou Elie, qui est ressuscité (Mc 6,14-16 par).

La tradition johannique ne paraît donc pas si éloignée de celle des Synoptiques. Elle n'en diffère que sur un point — capital, il est vrai — : chez Jean la question de la messianité se pose à propos de Jean-Baptiste, dans les Synoptiques à propos de Jésus.

Dès maintenant retenons de ces interrogatoires que le peuple attendait la venue d'un Messie, d'un prophète, le retour d'Elie. Et leur avènement était lié, de près ou de loin, à celui du Royaume.

### 1. Jean n'est pas le Messie (v. 20)

Il n'y a pas de doute : à elle seule, cette première réponse négative est décisive. On a pu identifier le Précurseur à Elie, on a pu le dire le plus grand des prophètes, mais Jean-Baptiste n'est pas le Messie. Voilà résolu le point crucial. Cela admis, les questions qui suivent ne sont plus que des corollaires. Pour Jean comme pour les Synoptiques et toute la tradition chrétienne, seul Jésus est le Messie, le Christ. Tout autre se voit refuser ce titre destiné à combler l'espérance séculaire d'Israël.

Il paraît étonnant qu'il ait fallu souligner ainsi ce fait. L'insistance est surtout sensible dans le quatrième Evangile. La raison s'en trouve dans l'histoire du ministère de Jésus et de l'Eglise primitive. Grande y fut la tentation de considérer Jean comme le Messie. Lui-même avait fortement réagi contre une telle identification. Malgré tout, tels disciples attardés, rencontrés plus tard par les apôtres, la feront encore : ils donneront ainsi aux paroles du Baptiste un regain d'actualité et du même coup l'occasion de survivre.

### 2. Jean n'est pas Elie (v. 21a)

Marc (9,13) et surtout Matthieu (17,11) admettent l'identification de Jean avec Elie ressuscité. Luc se trouve d'accord avec Jean pour refuser l'équation. Pour Luc, Jean-Baptiste marche devant le Seigneur dans l'esprit et la puissance d'Elie. Il est, en quelque sorte, un nouvel Elisée (cf. Lc 1,17 ; 2 R 2,15). Successeur d'Elie, il n'est donc pas Elie lui-même. Chez saint Jean, nous retrouvons cette même branche de la tradition. Aussi doit-on renoncer à interpréter Jn 5,35 dans la ligne des Synoptiques. Ce n'est pas au Siracide 48,1 mais bien à un psaume messianique (Ps 132,17) que renvoie ce passage (voir pp. 41-42).

« *Je ne le suis pas.* » Cette négation sèche, radicale, presque

énervée demande une explication<sup>4</sup>. Si Jean se reconnaissait successeur d'Elie, il ne refuserait pas brutalement un titre qui lui serait cher. Comme le fait saint Luc, il préciserait le sens de l'appellation. Il ne la rejeterait pas. Le programme que la prophétie de Malachie<sup>5</sup> assignait à Elie lors de son retour allait-il au-delà de ce que le Baptiste croyait pouvoir s'attribuer? Pour lui, sans doute, Elie était une personnalité messianique. Celui qui n'était pas le Messie ne pouvait pas non plus être Elie. Et ainsi Jean-Baptiste manifestait qu'il tenait pour infiniment réduit son rôle dans l'histoire du salut. Il n'était même pas cet Elie dont Tryphon, l'interlocuteur juif de Justin, disait qu'il oindrait et manifesterait le Messie<sup>6</sup>.

Reste alors à expliquer pourquoi l'identification a pu être faite dans une autre ligne de la tradition. On a montré récemment qu'une part de la tradition juive a pu considérer Elie comme le Messie en personne. C'est possible et on expliquerait fort bien alors l'attitude du Précurseur. Mais il n'y a guère d'indications en ce sens dans les sources juives<sup>7</sup>. En tout cas, même dans cette hypothèse, il faut supposer que Jean s'appuie sur une tradition indépendante de Matthieu-Marc. Au point de vue logique, sinon chronologique, Luc fait la synthèse en déclarant que Jean-Baptiste est venu dans l'esprit d'Elie<sup>8</sup>.

### 3. Jean n'est pas le prophète (v. 21b)

A plus d'une reprise, Jean l'évangéliste mentionne le prophète<sup>9</sup>. Par contre, les Synoptiques ne paraissent pas témoigner de l'attente

4. La formule grecque *Ouk eimi* : « Je ne suis pas », voit sans doute sa force accrue de tout le poids qu'on attribue généralement à l'affirmation *Eimi* : « Je suis ». Voir à ce sujet la note de la Bible de Jérusalem pour Jn 8,24. Cette remarque vaut déjà pour le v. 20 de notre texte.

5. « Voici que je vais vous envoyer Elie le prophète, avant que n'arrive mon Jour, grand et redoutable. Il ramènera le cœur des pères vers leurs fils et le cœur des fils vers leurs pères, de peur que je ne vienne frapper le pays d'anathème » (Mt 3,23-24). L'enseignement du Baptiste rapporté en Lc 3,3-14 donne une note très semblable.

6. Dialogue avec Tryphon, VIII,3 (Traduction de G. ARCHAMBAULT dans la collection « Textes et Documents », de Hemmer et Lejay, t. I, p. 45; reprise dans *La Philosophie passe au Christ*, textes présentés par A. Hamman, Paris, 1958, pp. 133-134).

7. Voir M.-J. STIASSNY, *Le Prophète Elie dans le Judaïsme*, dans *Elie le Prophète* (Études Carmélitaines), t. II, Paris, pp. 199-255.

8. Cf. R. SWAELES, *Jésus, nouvel Elie, d'après saint Luc*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1<sup>re</sup> série, 69, pp. 41-66.

9. L'article indique qu'on espère la venue d'un prophète donné, non de n'importe quel prophète. Dans l'Évangile de Jean, il est question du prophète en 6,14, en 7,40 et peut-être en 7,52. Pour ce dernier cas, le vénérable Papyrus Bodmer II est le seul témoin certain (peut-être aussi Pap. Bodmer XV).

messianique du prophète par excellence. Jésus y est présenté comme un prophète, sans plus. Ici encore apparaît une différence entre deux traditions. Mais il ne faut peut-être pas la majorer. Le judaïsme du premier siècle avant notre ère avait conscience de ne plus connaître de prophètes (cf. Dn 3,37-39; 1 M 9,27). Et ce long silence divin laissait supposer que le prophète appelé à le rompre aurait un rôle dépassant celui des anciens prophètes.

Ce prophète à venir, le Deutéronome l'annonçait : « Je leur susciterai, du milieu de leurs frères, un prophète semblable à toi (Moïse), je mettrai mes paroles dans sa bouche et il leur dira tout ce que je lui commanderai » (Dt 18,18). Les malheurs d'Israël avaient rendu particulièrement pressant dans certains milieux l'espoir basé sur cette promesse. En sont témoins les textes découverts à Qumrân qui font allusion à la venue du Prophète et des messies d'Aaron et d'Israël<sup>10</sup>. Dans la grotte IV on a même retrouvé un recueil de citations bibliques se suivant en chaîne, où figure expressément la promesse de Dt 18,18. Et il n'y a aucune raison de limiter à Qumrân la portée de ce témoignage.

Dans ce contexte, le refus de Jean-Baptiste se comprend mieux. Pour certains, l'identification du prophète avec le Messie devait être encore plus évidente que son identification avec Elie<sup>11</sup>. Ce titre de prophète que les Synoptiques jugent insuffisant pour le Christ, la tradition johannique y voit au contraire un attribut messianique et dès lors elle le dénie à Jean-Baptiste; le souci de souligner la place subalterne de ce dernier lui a fait éviter l'emploi du terme. En revanche, les Synoptiques n'hésitent pas à proclamer Jean-Baptiste le plus grand des prophètes (cf. Mt 11,9; Lc 7,26.28).

### 4. La réponse de Jean-Baptiste (vv. 22-23)

A la question insistante de l'ambassade hiérosolymitaine (v. 22), Jean ne pourra éviter de répondre. Il parle, et les foules accourent. Il a donc une mission : « Je suis la voix de celui qui crie dans le désert : Redressez le chemin du Seigneur, comme a dit le prophète Isaïe » (v. 23). Alors que les Synoptiques ne font que citer ce verset fameux d'Isaïe (40,3) à propos de la mission du Baptiste<sup>12</sup>, c'est le Précurseur lui-même qui, dans le quatrième Évangile, fait de cet oracle son propre message.

10. Voir J. GIBLET, *Prophétisme et attente d'un Messie-Prophète dans l'ancien Judaïsme*, dans *L'Attente du Messie*, Paris, 1954, pp. 85-130.

11. On sait que le messianisme des Samaritains reposait sur la promesse de Dt 18,15.18. Vu que l'Évangile de Jean s'intéresse spécialement aux Samaritains, rien d'étonnant qu'il refuse le titre de prophète au Précurseur.

12. Voir J. DUPONT, *Es-tu celui qui vient?* dans *Assemblées du Seigneur*, 1<sup>re</sup> série, 4, pp. 36-37.

« Le témoignage du quatrième Evangile remonte à un ancien disciple du Baptiste. Il accuse un réalisme historique qui n'a guère d'exemples dans les parallèles du N.T. et de la littérature judaïque. En notant que le *Deutéro-Isaïe* fut le fondement du message johannique, il précise un trait authentique de la pensée du Précurseur<sup>13</sup>. » Il n'y a pas à nous en étonner. Une fois de plus, du reste, Qumrân est venu nous rappeler l'importance de ce texte dans la spiritualité de l'époque. Qu'on nous permette de citer :

Quand cela existera en Israël, ils se sépareront du milieu de la demeure des hommes pervers, afin d'aller au désert pour y préparer le chemin de Celui-là, ainsi qu'il est écrit : « Dans le désert, préparez un chemin pour Yahvé, tracez droit dans la steppe une route pour notre Dieu ». La voilà la recherche de la Loi<sup>14</sup>...

Les Synoptiques sont d'ailleurs beaucoup moins préoccupés de la personne de Jean-Baptiste que le quatrième Evangile. Leur manière de présenter la même citation témoigne que le judaïsme palestinien — et pas seulement Jean-Baptiste — restait conscient de l'importance de l'oracle du Deutéro-Isaïe. Mais leur perspective est celle de l'accomplissement des prophéties et non de l'actualité persistante du message johannique dont le contenu ne les intéresse guère (voir cependant Lc 3,7-14).

Dans sa propre pensée comme dans la théologie de l'Eglise primitive, Jean-Baptiste est donc essentiellement un précurseur. Il annonce un avènement, il prêche au peuple la pénitence et l'invite à se préparer à la venue du Seigneur. Sans qu'il faille pour autant en faire un adepte de l'essénisme, il s'appuie sur des prophéties pour fonder sa mission. Dans la foi et l'obscurité il annonce la venue imminente d'un homme dont il ne sait rien encore, ou si peu.

## II. INTERROGATOIRE SUR LE BAPTÊME (vv. 24-27)

### 1. La question (vv. 24-25)

On hésite sur la traduction exacte du v. 24. On peut comprendre que la mission comportait des Pharisiens, ou qu'elle se composait uniquement de Pharisiens, ou encore qu'elle avait été envoyée par

13. J. SCHMITT, *Les Ecrits du Nouveau Testament et les textes de Qumrân*, dans *Revue de Sciences Religieuses*, t. XXIX (1955), p. 396.

14. *Manuel de Discipline*, VIII, 12-15 ; traduction P. Guilbert (J. CARMIGNAC et P. GUILBERT, *Les Textes de Qumrân traduits et annotés*, t. I, Paris, 1961, pp. 58-59). Voir aussi le même écrit, col. IX, lignes 19-21.

ceux-ci. Retenons en tous cas que, dans cette seconde question, le baptême se trouve mis en rapport avec les Pharisiens. C'est à eux surtout que le baptême de Jean devait poser un problème.

Cependant, cette seconde question ne diffère pas essentiellement de la première. Si Jean-Baptiste avait répondu qu'il était le Messie, Elie ou le prophète, on aurait trouvé normal qu'il baptisât. Doit-on supposer que la question était un traquenard pareil à ceux que les Pharisiens tendirent plus d'une fois à Jésus ? Ici, on ne peut sans preuve supposer cette intention.

Les Pharisiens attendaient donc du Messie, d'Elie, du prophète qu'il prêchât un baptême. Et, de fait, il ne faut pas nous étonner que leur foi et leur attente messianiques se soient montrées sur ce point plus précises et plus explicites que celles des Sadducéens traditionalistes et minimalistes. L'attente du baptême messianique existait, qu'il ne faudrait confondre ni avec les ablutions rituelles multipliées par le judaïsme ni avec celles, savamment graduées, de la secte de Qumrân. Le baptême « eschatologique » devait être un rite de pénitence unique et non un acte de la vie de tous les jours. Dans l'Evangile de Jean, ce baptême est à peine défini. Les Synoptiques sont plus explicites, mais il importe peu ici. En tout cas, ce que nous en savons le distingue radicalement des ablutions répétées et du baptême des prosélytes qui agrégeait les étrangers à la communauté juive.

Cependant, un texte découvert à Qumrân restitue l'atmosphère spirituelle dans laquelle fut prêché le baptême de Jean. Il vient dans le *Manuel de Discipline*, presque comme un corps étranger :

Et alors Dieu, par sa Vérité, nettoiera toutes les œuvres d'un chacun et Il épurera pour Soi la bâtisse (du corps) de chaque homme pour supprimer tout l'esprit de perversité de ses membres charnels et pour le purifier par l'Esprit de sainteté de tous les actes d'impiété ; et Il fera jaillir sur lui l'Esprit de vérité comme de l'eau lustrale<sup>15</sup>.

Mais on peut se demander si ce texte ne va pas au-delà de ce que Jean annonçait. Aux gens de Qumrân aussi, il aurait dû répondre : je ne suis pas celui que vous attendez mais seulement un précurseur, un pionnier.

### 2. La réponse de Jean (vv. 26-27)

Jean répond qu'il baptise dans l'eau. C'est une restriction. Et l'on peut imaginer que l'auditoire la saisit immédiatement. En tout cas, son sens se précise un peu plus loin, quand on lit au v. 33 : « Celui

15. Colonne IV, lignes 20-21 (trad. A. DUPONT-SOMMER, *Les Ecrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, 1959, p. 97).

sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer, c'est lui qui baptise dans l'Esprit Saint ». Jean, lui, ne baptise que dans l'eau. Il est donc clair que le baptême de Jean ne correspond pas à l'aspersion eschatologique du *Manuel de Discipline*. Ce baptême dans l'Esprit Saint, quelqu'un d'autre l'inaugurera : « *Quelqu'un, au milieu de vous, que vous ne connaissez pas* » (v. 26). En ce moment, il n'est même pas dit que le Messie baptisera.

Celui qui doit venir, celui en fonction duquel s'ordonne le ministère de Jean-Baptiste, reste d'abord inconnu. C'est un thème classique que celui du Messie caché, et Justin reprend cette idée dans le dialogue avec Tryphon (VIII, 3 ; voir aussi Jn 7,27). L'important ici c'est que le Baptiste, dont la mission consiste à manifester le Messie, ne le connaissait pas, lui non plus. « Et moi, je ne le connaissais pas ; mais c'est pour qu'il fût manifesté à Israël que je suis venu baptiser dans l'eau » (v. 31). Ainsi souligne-t-il la subordination totale de sa mission à celle du Messie. Cette mission ne peut s'exprimer, sinon négativement. Dans l'Évangile de Marc la mention du baptême de Jésus par Jean est intimement jointe à la déclaration d'indignité (Mc 1,7-10). Chez Jean, par contre, cette même mention est réservée à la deuxième journée de la « semaine ». Du coup, le drame du Précurseur apparaît plus fortement. C'est dans la foi qu'il accomplit sa mission. Ce n'est que progressivement qu'il mesure l'abîme qui le sépare de celui qu'il annonce et c'est grâce à une intervention d'en haut qu'il le reconnaîtra (vv. 32-33).

L'affirmation de Jean-Baptiste selon laquelle il n'est pas digne de dénouer les sandales de Jésus a été comprise par certains comme une allusion au baptême<sup>16</sup>. C'est possible. Il faudrait alors comprendre cette phrase dans le sens de Mt 3,14 : « C'est moi qui ai besoin d'être baptisé par toi, et toi, tu viens à moi ! » Mais cette explication n'est pas nécessaire. Avant toute autre chose, la soumission, la foi totale de Jean-Baptiste constituent la clef de ses paroles.

### III. EPILOGUE (v. 28)

La localisation de « *Béthanie, au-delà du Jourdain* » est difficile. A dire vrai, certains manuscrits ont une variante savante : *Bethabara*, toponyme hébreu, à traduire « lieu de passage » ou « gué ». Il n'est pas absolument exclu que cette leçon soit originale, mais il a peut-être existé jadis, outre le village de Marthe et Marie, un lieu dit Béthanie aujourd'hui oublié. Qu'on se rappelle combien sont

16. Cf. BOISMARD, *op. cit.*, p. 36, note 15.

généralement précises les indications topographiques du quatrième Évangile.

Si l'on accepte de lire Bethabara, « le gué », il doit s'agir alors du passage du Jourdain, quelque peu au Nord de la mer Morte. L'ouverture de l'Évangile se ferait au lieu même où, jadis, le peuple élu franchit le Jourdain pour entrer dans la Terre Promise. Une telle typologie ne déplairait pas à saint Jean. Il n'est pas défendu de la mentionner, même s'il fallait l'attribuer à Origène plutôt qu'à l'évangéliste.

### CONCLUSION

Ainsi, le bilan de cette première journée reste assez négatif. La parole du Baptiste laisse comme une forme en creux qui attend d'être comblée. Jean-Baptiste n'est ni le Messie, ni Elie, ni le prophète. Il baptise, certes, mais seulement dans l'eau. De celui qui vient après lui, il s'avoue indigne de dénouer les sandales. Tout comme les Juifs qui l'interrogent, il attend le Messie. Pas plus qu'eux, il ne le connaît. Il ne sait qu'une chose : il le précède. Pour que se fasse la révélation de l'Agneau, de l'Elu de Dieu, il faudra attendre la seconde « journée ».

Tirée de son contexte général, notre péricope souligne encore davantage la relativité totale, la complète subordination de l'œuvre du Baptiste. Cette note — mise en regard des Synoptiques — se révèle fondamentale dans l'image que le quatrième Évangile nous donne du Précurseur. Jean-Baptiste n'y représente finalement que le personnage-type dans lequel se concentre l'attente de tout l'A.T.

C'est à peine si les événements de sa vie sont notés : l'évangéliste ne raconte pas sa naissance (cf. Lc 1) ; son emprisonnement, il le signale par une simple allusion (3,24) ; c'est sur la base d'un verbe à l'imparfait que l'on peut deviner sa mort : « *Jean était la lampe* » (5,35).

On constate, pourtant, que ce même Évangile insiste plus que les autres sur son témoignage. A vrai dire, le récit de sa prédication, mieux que celui de sa vie, permettait de souligner à la fois l'importance et la relativité de son rôle.

Si le témoignage de Jean-Baptiste a été rapporté avec tant de soin par Jean, c'est qu'il gardait une valeur actuelle à l'époque de la rédaction du quatrième Évangile. Les chrétiens auxquels il s'adressait, admettaient le rôle providentiel de Jean-Baptiste dans l'histoire du salut. Et, de même que les premiers disciples avaient suivi Jésus sur la parole du Baptiste, celle-ci pouvait encore des

années après sa mort en entrainer d'autres à la suite du Seigneur. Cette exégèse n'est pas nouvelle. On sait que jusqu'à Ephèse la mission de la première communauté chrétienne a rencontré des disciples du Précurseur (Ac 19,3). Et plus d'un passage s'éclaire à la lumière de cette hypothèse. Ainsi Jn 4,38 :

« Je vous ai envoyés moissonner  
là où vous n'avez pas peiné ;  
d'autres ont peiné  
et vous, vous héritez du fruit de leurs peines ».

A plus juste titre que les prophètes, séparés de Jésus par des siècles, on peut reconnaître dans ces « autres » les disciples du Baptiste. Ils ont peiné au temps des semailles<sup>17</sup>, préparant, à l'encontre du proverbe, la joie commune des moissonneurs et des semeurs (Jn 4,36). Il ne paraît pas du tout invraisemblable que ce soit d'abord aux disciples déjà touchés par le message de Jean que le ministère de Jésus — et plus tard celui des apôtres — s'est étendu par priorité.

Le quatrième Evangile a sa manière propre de souligner le caractère à la fois nécessaire et périmé de l'alliance mosaïque ; cette note théologique explique du reste l'anti-judaïsme qu'on lui attribue couramment. L'utilisation faite par Jean des textes de l'A.T. est souvent allusive, et il ne cherche pas à arguer à partir des prophéties. Mais c'est surtout parce qu'il avait une claire vue du dualisme relatif affrontant le royaume de la lumière à celui des ténèbres et déjà une expérience évidente du refus opposé par le Judaïsme au message de Jésus, que Jean présente ainsi la Loi comme irrémédiablement dépassée.

Et il adopte la même attitude vis-à-vis de Jean-Baptiste. Il insiste sur la relativité de son rôle comme s'il avait peur d'éventuelles confusions, mais il veut aussi marquer théologiquement la distance radicale qui sépare l'époux et l'ami de l'époux (Jn 3,29).

Néanmoins, par contraste, l'évangéliste ne manque pas de faire valoir la récompense du bon serviteur et du témoin fidèle. Du fait même que Jean, baptiste et martyr, a été pleinement conscient du caractère subalterne de son rôle providentiel, le thème de la joie revient comme un leitmotiv presque chaque fois qu'il est question de lui (5,35).

Une fois sa mission terminée et l'Agneau de Dieu manifesté, le semeur se voit admis à partager la joie du moissonneur (cf. Jn

17. Le P. X. Léon-Dufour accepte cette interprétation de J.A.T. Robinson (cf. *Mélanges Tisserant*, t. I, Rome, 1964, p. 303, note 21).

4,36). Et cela de l'aveu même du Baptiste, rappelant l'interrogatoire et son propre témoignage<sup>18</sup> :

« Vous m'en êtes vous-mêmes témoins, j'ai dit :  
' Je ne suis pas le Christ, mais je suis envoyé devant lui '.  
Qui a l'épouse est l'époux ;  
mais l'ami de l'époux  
qui est là et qui l'entend,  
est ravi de joie à la voix de l'époux.  
C'est là ma joie ; elle est maintenant parfaite » (3,28-29).

18. Voir M.-E. BOISMARD, *L'Ami de l'Epoux* (Jo., III, 29), dans *A la rencontre de Dieu, Mémorial A. Gelin*, Le Puy, 1961, pp. 289-295.




---

## JE RÊVE DE PARABOLES

Je rêve d'une Eglise rajeunie par des prophètes et des prêtres.

Je rêve d'un pape qui soit poète et nous parle en paraboles.

Je rêve de paraboles qui soient un jeu de projecteurs pour les peuples en marche.

Je rêve d'une nouvelle année galiléenne où la foule des hommes s'émeuve à la voix de Jean et aux paraboles du Royaume.

Je rêve de voir l'Évangile - qui tant me rajeunit, plus je vieillis - crié et reçu comme un bonheur.

Je rêve qu'il soit pour tous mes frères une heureuse nouvelle, un feu merveilleux de « Béatitudes ».

Je rêve du fond de silence de l'Évangile, au cœur de si peu de paroles dites en trois ans.

Je rêve que le peuple de Dieu où je suis, qui se cherche aujourd'hui, suive humblement sa route d'Évangile avant d'en faire la carte.

Je rêve spécialement qu'autour du prêtre que je suis se fasse un silence profond, après tant d'écrits et de bruits<sup>1</sup>.

JOSEPH ROBERT, o.p.

---

## Année C

---

Première lecture : So 3,14-18a

Deuxième lecture : Ph 4,4-7

Évangile : Lc 3,10-18

1. Extraits d'un texte paru dans *Informations catholiques internationales* du 15 juillet 1969.



# La joie de la fille de Sion

So 3, 14-18a

PAR SALVADOR MUNOZ IGLESIAS

## Milieu historique

Le prophète Sophonie exerce son ministère à Jérusalem « au temps de Josias, fils d'Amon, roi de Juda (So 1,1), c'est-à-dire entre les années 640 et 609 av. J.-C., et plus précisément entre 640 et 630, avant que ce pieux monarque ne réalise ses réformes religieuses de 628 et 622. Sophonie est antérieur à Jérémie de quelques années.

Après l'invasion de Sennachérib en 701, le territoire du royaume de Juda s'était presque trouvé réduit à celui de Jérusalem, sa capitale. Manassé (687-642) en avait bien recouvré une partie, mais à force de s'humilier devant l'Assyrie et de verser dans l'idolâtrie qui sera décriée et condamnée par Sophonie. Les oracles du prophète présentent le Jour de Yahvé comme un jour de châtement, non sans laisser entrevoir pour un lointain avenir le salut du Reste d'Israël (3,13) qu'avaient déjà annoncé Amos (3,12; 5,15; 9,8) et Isaïe (4,3; 7,3; 10,20-22; 37,31s).

Notre péricope est un cantique d'allégresse qui conclut l'oracle sur le bonheur ou le salut du Reste d'Israël (3,9-13). Les thèmes qu'elle développe — joie débordante de Jérusalem, absence de crainte, en raison de la présence de Yahvé, roi vainqueur, qui a levé sa sentence — s'insèrent dans la perspective de la joie messianique, qui est proclamée avec insistance par les prophètes et dont l'histoire du N.T. répercute l'écho.

## Le texte et sa structure littéraire

Notre version comporte deux variantes notables par rapport au texte hébreu massorétique. L'une et l'autre s'appuient sur les versions grecque et syriaque.

Au lieu de « il te renouvellera par son amour » (v. 17d), le texte massorétique portait : « il se taira »<sup>1</sup>. Ceux qui retiennent le texte hébreu lui donnent un sens qui ne diffère pas beaucoup de celui de l'autre leçon : Dieu ne lancera plus de menaces. Si l'on accepte la leçon des LXX et de la version syriaque, la rénovation dont parle le prophète doit être strictement interprétée, comme nous le verrons, dans un sens très semblable au précédent et qui s'accorde avec le v. 15a.

La variante du v. 18a n'est pas aussi simple, car les LXX et la version syriaque y ont supprimé et remplacé plusieurs lettres. Tandis qu'on a en hébreu : *Nugey mimmo'ed* (« affligés loin de — ou à cause de — la fête »), les LXX et la syriaque donnent : *Kimey mo'ed* (« comme aux jours de fête »). En principe, on pourrait s'en tenir à la leçon du texte massorétique : « Dieu dansera avec des cris de joie pour la consolation des affligés qui déplorent en exil l'absence de fêtes culturelles ». Ou mieux : ... pour vous les affligés au-delà du temps fixé, selon la signification de *mimmo'ed* en 2 S 20,5 (cf. 1 S 13,8.11). Sans doute, le suffixe de la deuxième personne du singulier que l'on trouve au v. 17e (dansera pour toi) se réfère à un pluriel dans le v. 18a (*les affligés*), mais il n'y a là guère de difficulté, car il s'agit de Sion qui est un sujet collectif (cf. So 3,14b; Is 12,6). Cependant, l'autorité des LXX et de la syriaque, tout comme le contexte de notre passage, nous poussent à adopter leur traduction, qui se retrouve en Os 12,10 : « Je te ferai encore habiter sous les tentes, comme aux jours de la Rencontre ». Notre passage ferait donc, comme celui d'Osée, une claire allusion aux jours de l'assemblée de l'Alliance sur l'Horeb (cf. Dt 9,10; 18,16) et aux temps idylliques du séjour au désert. Ce sont les joies de la lune de miel, l'exultation des premières amours, auxquelles Dieu veut ramener l'épouse infidèle : « Je vais la conduire au désert et parler à son cœur » (Os 2,16). Cette interprétation du v. 18a s'accorde ainsi avec celle du v. 17d dans le sens d'une rénovation par l'amour, laquelle suppose que toute sentence ait été levée (v. 15a).

La structure littéraire du passage se présente sous la forme d'un chiasme. En effet, les thèmes des vv. 14-15 sont repris, mais en ordre inverse, aux vv. 16-18a :

- |                                    |                                   |
|------------------------------------|-----------------------------------|
| A. Invitation à la joie (14)       | D. Rien à craindre ! (16)         |
| B. Nouvelle attitude divine (15ab) | C. Yahvé est en Sion (17ab)       |
| C. Yahvé est en Sion (15c)         | B. Nouvelle attitude divine (17d) |
| D. Rien à craindre ! (15d)         | A. Joie de Sion (17ce-18a)        |

1. On a simplement remplacé un *resh* par un *daleth* : *harash* (se taire) par *hadash* (rénover).

Dans l'agencement de ces quatre thèmes qui sont ainsi répétés, on peut encore découvrir un double parallélisme synonymique :

Sion doit se réjouir, car Yahvé a changé d'attitude ;  
elle n'a rien à craindre, car Yahvé est avec elle.

Elle n'a rien à craindre, car Yahvé est avec elle comme Sauveur ;  
Yahvé la réjouit en renouvelant son amour d'autrefois.

Il est évident que les motifs de se réjouir et de ne point craindre, exprimés d'abord négativement (sentence levée, ennemi écarté), sont ensuite amplifiés dans une présentation plus spirituelle du salut (amour renouvelé à l'image de celui de la première rencontre). La structure littéraire que nous venons de reconstituer ne nous permet pas de suivre l'opinion de A. GEORGE<sup>2</sup> qui croit découvrir ici l'existence de deux psaumes. A notre avis, il s'agit bien d'un seul et unique psaume.

Les quatre thèmes que nous y avons relevés se retrouvent tous, mais sous une forme moins schématique, en d'autres prophéties qui ont une portée messianique assez nette :

a) Dans le psaume qui conclut le livre de l'Emmanuel (Is 6—12) :

- *Yahvé a changé d'attitude* : « Je te rends grâce, Yahvé, tu étais en colère contre moi, mais ta colère s'est calmée et tu m'as consolé ! » (Is 12,1).

- *Rien à craindre !* : « Il est le Dieu de mon salut, j'ai confiance et n'ai plus de crainte, car Yahvé est ma force et mon chant, il est mon salut ! » (12,2).

- *Invitation à la joie et présence de Yahvé en Sion* : « Criez de joie et d'allégresse, habitants de Sion ! Car il est exalté au milieu de toi, le Saint d'Israël ! » (12,6).

b) En Jl 2,21-27, les quatre mêmes thèmes s'entrecroisent à propos de la libération du fléau des sauterelles (Jl 1—2).

c) Dans un contexte franchement messianique, Zacharie évoque de même l'allégresse suscitée par la présence de Yahvé : « Exulte de toutes tes forces, fille de Sion ! Poussez des cris de joie, fille de Jérusalem ! Voici que ton roi vient à toi... » (Za 9,9).

### Analyse exégétique

Dans son ensemble, notre passage synthétise les principaux thèmes que nous avons repérés en Is 12,1-6 et Jl 2,21-27 ; ils reviennent d'ailleurs sans cesse, soit isolés, soit associés, dans la littérature prophétique qui traite de la libération.

2. Dans la *Bible de Jérusalem*, Livre de *Sophonie*, voir l'introduction, p. 52, et la note qui se réfère au titre de cette section du livre.

#### a) Le thème de la joie

Ce psaume de Sophonie débute (v. 14) par une quadruple invitation à se réjouir de toutes manières : quatre impératifs se succèdent à l'adresse de la fille de Sion, d'Israël, de la fille de Jérusalem. En finale (v. 17ce), il promet que Yahvé lui-même prendra part à cette joie : quatre termes servent à décrire celle-ci, deux verbes, et deux substantifs dérivant de la même racine que deux des impératifs du v. 14.

Un tel thème est caractéristique de la littérature des prophètes, quand elle évoque l'ère messianique, dont la libération de la captivité constitue habituellement la première étape (Is 35,10 ; 44,13 ; 51,11 ; 52,9 ; 54,1 ; 55,12 ; Jr 31,7-14 ; 33,9-11 ; etc.), mais dont l'horizon s'amplifie graduellement pour accueillir le Messie et annoncer les derniers jours (Is 9,2 ; 65,17-25 ; 66,10 ; Za 2,14). Comme chez Sophonie, cette joie tantôt célèbre la présence de Yahvé (Za 2,14) tantôt se fonde sur son changement d'attitude (Is 44,22s ; 49,13-15 ; Jr 31,7-14 ; 33,9-11), tantôt se doit d'éliminer toute crainte (Is 55,11s).

Dans la seconde partie de son psaume, Sophonie montre que Yahvé participera à la joie de Sion (v. 17ce). C'est l'idée qu'on retrouve en Is 65,18s : « Je vais créer Jérusalem 'Joie' et son peuple 'Allégresse'. Je me réjouirai de Jérusalem, je serai joyeux de mon peuple. »

#### b) Le changement d'attitude de Dieu à l'égard de son peuple

C'est un autre thème constant des prophètes pour décrire la libération future : Dieu a levé sa sentence et éloigné les ennemis de son peuple (v. 15ab). C'est pourquoi Sion peut rejeter toute crainte. On retrouve ce schéma en Is 54,14-17 et Za 8,13-15. D'après Os 11,9, c'est la présence de Yahvé au milieu de son peuple qui explique son changement d'attitude.

Le développement de ce thème dans la seconde partie du psaume de Sophonie apparaît sous la forme d'un renouvellement du premier amour entre Dieu et son peuple (vv. 17d-18a). Idée fréquente, elle aussi, dans la prédication d'Isaïe et d'Osée. Epouse infidèle de son Dieu, Sion avait mérité les noms de « Délaissée » et d'« Abandonnée », de « Non-aimée » et de « Pas-mon-peuple ». Désormais Dieu l'appellera « Ma Plaisance » et « Epousée », « Aimée » et « Mon-Peuple » (cf. Is 62,4-5 ; Os 2,3.16-17.21.25). Il s'agit d'en revenir au premier amour : « Comme une femme délaissée, dont l'âme est désolée, Yahvé te rappelle... Un court instant je t'avais délaissée, mais, ému d'une immense pitié, je te rassemblerai (Is 54,4-7 ; cf. Os 12,10).

## c) La présence de Yahvé

Elle est évoquée constamment par les prophètes lorsqu'ils décrivent la libération (Os 11,9 ; Jl 2,27 ; 3,21 ; Za 8,3 ; etc.). La reprise de ce thème dans la seconde partie du psaume de Sophonie (v. 17ab) ajoute une nuance : c'est en Sauveur puissant que Yahvé sera présent au milieu de son peuple. Cette présence divine, qui procure le salut, provoque la joie du peuple (cf. Jl 2,14) et bannit de lui toute crainte (cf. Is 35,2-4).

## d) La délivrance de la crainte

Ce thème, qui apparaît aux vv. 15d et 16bc, se retrouve chez d'autres prophètes, en relation soit avec le changement d'attitude de Dieu (Is 54,14-17 ; Za 8,13-16), soit avec sa présence au milieu de Sion (Is 35,3-4).

La cohérence et le sens théologique de notre passage se dégagent clairement. Le prophète, qui annonce la libération de la captivité et déjà par là le salut messianique, invite le peuple à se réjouir et à se départir de toute crainte, car son Dieu Sauveur est avec lui, prêt à pardonner et à lui manifester son amour d'antan par une alliance meilleure que celle du Sinaï. Les termes de l'annonce qui sera faite à Marie, vraie fille de Sion : « Réjouis-toi... ne crains pas... le Seigneur est avec toi... tu concevras un fils et tu l'appelleras du nom de Jésus » (Lc 1,28-31), nous apparaissent dans la plénitude de leur sens à la lumière de cette lecture<sup>3</sup>.

## Actualisation liturgique

La liturgie du 3<sup>e</sup> dimanche de l'Avent nous fait apparaître la prophétie de Sophonie dans toute sa transparence. Ce qu'elle promet s'accomplit avec la venue du Seigneur que nous nous préparons à célébrer le jour de Noël. Depuis que « le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous » (Jn 1,14), la présence de Dieu au milieu de son peuple se réalise d'une manière inouïe ; elle est source de joie et de confiance en lui garantissant le salut divin. Cette présence enveloppe plus encore ceux qui participent personnellement à l'action eucharistique : le Christ Sauveur nous y unit à Dieu son Père.

3. Cf. L. DEISS, *Marie, Fille de Sion*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1<sup>re</sup> série, 80, pp. 33-41.

## Joie et paix dans le Seigneur

Ph 4, 4-7

PAR GILLES GAIDE

Le thème de Ph 4,4-7 a déjà été esquissé au début du ch. 3 : « Enfin, mes frères, réjouissez-vous dans le Seigneur », comme si saint Paul en arrivait à l'idée importante réservée pour la conclusion de sa lettre. Mais voici qu'à peine esquissé, ce thème est interrompu. Tout à coup l'Apôtre se rappelle qu'il doit encore parler d'un danger menaçant pour l'Eglise de Philippiques : de mauvais chrétiens tentent d'y jeter le désordre. Il met donc en garde les vrais fidèles. Cependant, la considération des « mauvais ouvriers » ne retient pas tous les regards de l'Apôtre ; à côté d'eux, il voit immédiatement les disciples qui sont « sa joie et sa couronne » (4,1). Et le voici revenu au thème de la joie, dont son cœur déborde : « Réjouissez-vous sans cesse dans le Seigneur, je le dis encore, réjouissez-vous » (v. 4).

L'impératif a ici son sens fort ; il ne s'agit pas d'une simple exhortation, mais d'un précepte souligné par la répétition : réjouissez-vous..., je vous le dis encore, réjouissez-vous. Pourtant, les Philippiens ont à souffrir pour le Christ (1,29). Comment saint Paul ose-t-il leur écrire qu'ils doivent se réjouir ? Il le peut, car il se trouve lui-même « dans les chaînes » (1,7) et, loin de se répandre en lamentations ou en plaintes, il chante sa joie (1,18).

Quelles sont les caractéristiques de la joie à laquelle l'Apôtre invite les chrétiens ?

## 1. Joie « dans le Seigneur » (v. 4)

Il ne s'agit pas d'une joie quelconque, d'un sentiment tiré des plaisirs du monde : « Réjouissez-vous dans le Seigneur », c'est-à-dire dans le Christ, mort pour vous sur une croix et ressuscité<sup>1</sup>.

1. Le Seigneur, chez Paul, c'est le plus souvent Jésus-Christ.

Toutefois, l'expression employée par Paul a quelque chose d'insolite : ordinairement, on ne se réjouit pas dans une personne, mais à cause d'une personne, qui va venir ou qui a été favorisée d'un grand bien.

Or ici, il y a bien plus ; en écrivant : « dans le Seigneur », l'Apôtre reprend une formule qui lui est familière, une formule de grande portée théologique. La « joie dans le Seigneur » est une joie qui résulte de l'union au Christ, une joie intérieure qu'il communique aux membres de son corps mystique par la foi (Rm 15,13), une joie que ne peuvent détruire les tribulations extérieures (2 Co 7,4 ; Rm 12,12).

## 2. Joie continuelle (v. 4)

Prière et joie continuelles se trouvent déjà associées par Paul en 1 Th 5,16 (cf. Ph 1,3). En général, c'est surtout à propos du précepte de la prière<sup>2</sup> que revient l'adverbe « toujours », ou la locution « sans cesse », qui s'applique ici à la joie.

Seule en effet la joie chrétienne est enracinée assez profondément pour résister à tous les orages et à toutes les fluctuations ; « On nous croit affligés, nous qui sommes toujours joyeux » (2 Co 6,10).

## 3. Joie pénétrée de charité (v. 5a)

L'Apôtre recommande à ses chrétiens la bonté ou la bienveillance, comme une disposition fondamentale de l'âme, corrélative de la joie et de la paix ; il souhaite qu'elle éclate aux yeux de tous. La joie chrétienne, sans s'extérioriser en manifestations intempestives, bruyantes ou grossières, n'en est pas moins une joie communicative qui, comme un rayon de soleil, réchauffe tous les hommes. Cette douceur, cette mesure, cette bienveillance, se remarquent inévitablement, car elles tranchent sur la dureté du monde.

## 4. Joie eschatologique (v. 5b)

« Le Seigneur est proche ». Ici encore, le Seigneur, c'est le Christ Jésus. Sans doute pourrait-on imaginer que Paul veuille exprimer l'idée que le Créateur est, par le fait même qu'il crée, proche de sa créature. Mais cette idée, vraie et belle en soi, relève d'une perspective métaphysique peu familière à l'Apôtre. On pourrait aussi être tenté de penser à une proximité morale, comme dans les Ps 145,18 et 34,19 : Yahvé est proche de ceux qui l'invoquent, de ceux qui sont dans la tribulation ; en d'autres termes, il est prêt à les secourir. Mais Paul n'a pas l'habitude de s'exprimer ainsi.

2. Cf. Rm 1,10 ; Ep 6,18 ; Col 1,9 ; 1 Th 3,10 ; 2 Th 1,11 ; 1 Tm 5,5.

Lorsque le N.T. attribue au Christ le mot « proche », il parle toujours de l'avènement du royaume (Mt 24,32-33 par ; Mt 26,18 ; cf. Lc 19,11). De même en Ph 4,5. Dès le début de l'épître, la pensée du retour du Christ se trouve au centre des préoccupations de l'Apôtre (1,6.10), qui se soucie de préparer ses chrétiens pour ce Jour-là. Ici, la pensée du retour du Christ intervient comme motif de joie.

Dans la 1 Th, l'Apôtre semblait envisager la Parousie comme prochaine. Elle se produirait, pensait-il, avant que ne soit disparue la présente génération (4,15). Mt 24,34 avait pu être interprété dans ce sens. Il y avait d'ailleurs une tradition prophétique remontant à l'A.T., qui présentait comme proche la grande intervention de Dieu en faveur de son peuple. Dans la ligne de cette tradition, le terme « proche » a une portée plus qualitative que quantitative ; il représente un thème eschatologique, voire un cliché apocalyptique (cf. Ap 1,3 ; 22,10). Sa précision chronologique reste donc relative.

Saint Jean pourra encore dire sous une autre forme : « Petits enfants, voici venue la dernière heure » (1 Jn 2,18). Ici, comme dans la parabole des envoyés à la vigne, une heure ne représente pas moins que l'une des grandes périodes de l'histoire de l'humanité, une ère. En comparaison d'un événement aussi important que le retour du Christ, tous les autres paraissent insignifiants, et par conséquent, quelque nombreux qu'ils soient, le laps de temps où ils se situent devient court.

La pensée de ce retour doit remplir de joie le cœur du chrétien : quand on aime quelqu'un, on déborde de joie à la nouvelle de sa venue, et du même coup s'efface toute pensée d'affliction qu'on aurait gardée en soi. Aussi bien le retour du Christ mettra-t-il fin à toute injustice et même à tout problème.

## 5. Joie faite d'abandon (v. 6)

La recommandation de ne pas s'inquiéter n'était pas neuve. La confiance et l'abandon découlent immédiatement d'une foi profonde. Dès l'A.T., le psalmiste invitait l'Israélite fidèle à jeter ses soucis en Yahvé (Ps 55,23 ; 37,5). L'auteur de Pr 1—9 expliquait pourquoi l'abandon à Yahvé, loin d'être indigne d'un homme, manifeste de sa part une grande sagesse : combien faible demeure le sens de l'homme en face de l'intelligence de Yahvé (Pr 3,5) ! Jésus, dans le Sermon sur la montagne, fait de l'abandon une exigence fondamentale du Royaume (Mt 6,24-34).

D'ailleurs, cette remise à Dieu de nos soucis ne signifie nullement abdication, démission ou insouciance béate. Elle comporte une activité intérieure, car ses soucis, le chrétien doit les présenter à Dieu « dans l'oraison et la prière pénétrées d'action de grâce ».

Cette expression redondante nous paraît surtout remarquable en ce qu'elle unit l'action de grâce à la demande. Cela peut s'entendre de deux manières complémentaires plutôt qu'opposées : on ne demande rien pour l'avenir sans remercier des grâces reçues dans le passé (surtout celle de la rédemption : Col 1,12-13 ; etc.) ; on ne demande rien sans bénir Dieu d'une façon absolue à cause de son excellence (Col 3,17 ; Ep 5,4.20 ; cf. 1 Co 11,24).

### 6. Joie qui s'épanouit dans la paix (v. 7)

La définition de la paix donnée par saint Augustin : « la tranquillité de l'ordre », a fait fortune. Pourtant, elle ne rend pas parfaitement compte de la notion biblique de paix. Cette dernière, très positive et très large, enveloppe tous les aspects du bonheur tel que le souhaitait un bon Israélite ; elle équivaut presque à la béatitude<sup>3</sup>. En outre, la paix appartient aux réalités eschatologiques, en raison même du caractère de plénitude qu'elle revêt.

Dès le Paradis terrestre, le péché d'Adam et Eve avait troublé non seulement leur paix avec Dieu (Gn 3,8ss), mais encore leur paix conjugale. C'est ensuite la paix entre frères et cités qui se voit troublée par le péché de Caïn ; la paix entre les peuples, par le péché d'orgueil des hommes de Babel. Et cette perturbation de la paix par le péché se poursuit au long de l'histoire d'Israël.

Dès lors, faut-il s'étonner si la paix n'a pas tardé à lui apparaître comme l'objet d'un rêve dont la réalisation s'éloignait dans les temps eschatologiques ? A vrai dire, l'homme, incapable de parvenir par lui-même à la véritable paix, en ressentait une profonde nostalgie<sup>4</sup>. Dieu seul pouvait la lui procurer de façon solide et durable (Is 45,7 ; 57,19) ; ce serait un don eschatologique (Is 32,17-28 ; 52,7 ; 54,13 ; 60,17 ; 66,12).

Déjà Isaïe avait donné à l'Emmanuel le titre de « Prince-de-la-Paix » (Is 9,5) et présenté les temps messianiques comme le retour au bonheur paradisiaque, en évoquant la paix entre les animaux (Is 11,6-9). Mais cela ne suffisait pas. On sentait le besoin d'une réconciliation avec Dieu. Tant d'offenses exigeaient une expiation. C'est encore sur le Messie que se porte l'espoir de retrouver la paix avec Dieu (Is 53,5).

Enfin, le Deutéro-Zacharie décrit le Messie sous les traits de Salomon, le roi pacifique par excellence :

3. Si bien que parfois la *BJ*, traduit *shalom* par « bonheur » : Is 45,7 ; 48,18 ; 54,13 ; etc.

4. Cette nostalgie se manifeste en particulier dans les psaumes des montées, qui implorent la paix pour Jérusalem (Ps 122,6-8 ; 125,5 ; 128,6).

Exulte de toutes tes forces, fille de Sion !  
Pousse des cris de joie, fille de Jérusalem !  
Voici que ton roi vient à toi :  
il est juste et victorieux,  
humble et monté sur un âne,  
sur un ânon, petit d'une ânesse.  
Il supprimera d'Ephraïm la charrerie  
et de Jérusalem les chevaux ;  
l'arc de guerre sera supprimé.  
Il proclamera la paix pour les nations.  
Sa domination ira de la mer à la mer  
et du Fleuve aux extrémités de la terre (Za 9,9-10)<sup>5</sup>.

L'évangile de Luc montre en Jésus, dès sa naissance, la réalisation de cette espérance messianique (Lc 1,79 ; 2,14.29). C'est un message de paix adressé au monde, que proclament les anges lors de sa Nativité.

Paul nous montre en Jésus celui qui accomplit, par son sang versé, la réconciliation entre le monde et Dieu (2 Co 5,18-20 ; Rm 5,10-11 ; 11,15 ; Col 1,20-22 ; Ep 2,16) et la réconciliation des hommes entre eux pour les réunir en un seul Homme Nouveau, en un seul Corps (Ep 2,11-16 ; Rm 12,4-21 ; 1 Co 10,16-17). Lui-même est notre paix, il fait la paix par sa croix, il proclame la paix à tous, qu'ils soient loin ou proches (Ep 2,14-17). Bien plus, les anges et la création entière trouvent en lui la réconciliation et la paix (Col 1,20).

Lorsque l'Apôtre écrit aux Philippiens : « La paix de Dieu prendra sous sa garde vos cœurs et vos pensées », et chaque fois qu'il souhaite à ses correspondants la paix (1 Th 1,1 ; 2 Th 1,2 ; 1 Co 1,3 ; 2 Co 1,2 ; etc.), il ne se contente pas de les saluer de manière banale, ni de leur annoncer une paix quelconque. Il s'agit vraiment de la paix attendue par l'humanité depuis des millénaires, et en particulier par Israël ; d'une paix si pleine qu'elle garde tout l'homme ; d'une paix divine « qui surpasse toute intelligence ».

Ceci peut s'entendre de deux façons : soit paix ineffable que l'esprit humain ne peut saisir (cf. 2 Co 9,15 ; Rm 8,26 ; 1 P 1,8), soit paix qu'aucun effort de raisonnement humain ne peut établir. On s'accorde généralement à préférer la seconde interprétation (encore que les deux se complètent plus qu'elles ne s'opposent). Œuvre du Dieu tout-puissant, la paix promise par Paul est si profonde et si intérieure que même les guerres, les persécutions, les plus grandes épreuves de ce monde ne peuvent la ravir au chrétien.

5. Nous donnons ici la traduction de la *BJ*. Mais elle nous semble inexacte sur plusieurs points. Voir notre ouvrage : *Jérusalem, voici ton Roi* (Lectio divina), Paris, 1968. — Cf. Ps 72,8 qui s'inspire de Zacharie.


 Conclusión

Enfin, cette paix nous est donnée « dans le Christ » (v. 7). Saint Paul reprend sous forme d'inclusion la formule du début de ce passage : « Réjouissez-vous sans cesse dans le Seigneur » (v. 4). Paix et joie découvertes et vécues dans le Christ, c'est déjà le message de Noël, tel que l'annonceront les anges : « Paix aux hommes... »

---

 MA JOIE, C'EST LE SEIGNEUR

Comme le soleil est la joie  
de ceux qui recherchent son jour,  
ainsi ma joie c'est le Seigneur,  
car il est mon soleil.  
Ses rayons m'ont ressuscité,  
sa lumière a dissipé toute ténèbre  
devant mon visage.  
Grâce à lui, j'ai acquis des yeux  
et j'ai vu son jour saint,  
j'ai eu des oreilles  
et j'ai entendu sa vérité.

ODES DE SALOMON<sup>1</sup>

---

1. *Odes de Salomon* : recueil d'hymnes judéo-chrétiennes, probablement composées en Syrie au II<sup>e</sup> siècle. - Ode 15, trad. de A. HAMMAN : *Naissance des lettres chrétiennes*, p. 38.

## Le message de Jean Baptiste

Lc 3,10-18

PAR WOLFGANG TRILLING

Saint Luc a donné dans son évangile une présentation du ministère de Jean Baptiste, dont l'ampleur n'est égalée que dans le IV<sup>e</sup> évangile. La matière de ce passage lui était fournie par Marc et par la « source des discours » (Q) ; mais il a aussi une partie qui lui est propre, et dont on ne peut déterminer l'origine avec certitude (3,10-14). Ce n'est pas seulement l'abondance de la matière, mais aussi une présentation particulière de la personne et du ministère de Jean qui caractérise l'exposé lucanien. Nous ne pouvons pas le montrer ici en détail, car nous envisageons seulement la péricope 3,10-18. Mais il importe de considérer ce morceau dans le cadre de la composition où il se situe. Ainsi seulement se dégage toute sa portée. Notons qu'il convient, pour suivre les réflexions que nous allons présenter, de se munir d'une *Synopse*.

## 1. Le contexte

Le texte de Luc concernant l'intervention de Jean Baptiste comprend les vv. 1-20 du chap. 3. Il semble qu'on pourrait encore y ajouter les vv. 21-22. En réalité cependant, le baptême de Jésus ne doit pas être considéré comme le couronnement du ministère de Jean, mais comme le début du ministère de Jésus, marqué par l'envoi de l'Esprit et par la voix du ciel (v. 22). Cette séparation entre la partie qui se rapporte au Baptiste et celle qui concerne Jésus est établie par la notice de 3,19-20, racontant que Jean fut jeté en prison. Et cependant, aussitôt après, se trouve le récit du baptême de Jésus par lui ! La notice en question, loin d'être d'ordre chronologique, ne contient qu'une indication de fait. Elle a pour but de faire comprendre que le temps du Baptiste s'est écoulé avant que le Messie apparaisse et commence son œuvre. Jean appartient

à la période de la prophétie, qui, d'après 16,16, se trouve en contraste marqué avec le « temps de Jésus »<sup>1</sup>. Cette délimitation éclaire déjà un aspect de la figure de Jean, dont il faut tenir compte pour tout le texte de 3,1-20 : Jean est un *prophète* au sens strict, il n'est pas une *figure eschatologique du salut* appartenant à la période de l'accomplissement, comme on le considère chez Mc, et plus encore chez Mt.

La composition de Lc 3,1-20 présente un *enchaînement* bien agencé au point de vue littéraire, et logique dans les idées. Le morceau se compose de cinq petites unités, dont la cohésion est assurée par des remarques d'introduction ou de transition évoquant les circonstances (3,1-2.7.10.15.18).

a) La *première remarque* de ce genre contient le synchronisme célèbre (3,1-2) que saint Luc a établi pour souligner l'importance de cette heure historique. Elle est un développement lucanien du « commencement » (*archê*) de Mc 1,1. Ce « commencement » décrit en termes concis l'entrée en scène du Baptiste et son activité, consistant à annoncer « un baptême de repentir pour la rémission des péchés » (3,2-3). La longue citation d'Isaïe (3,4-6) a pour fonction d'éclairer et de situer ce « commencement » d'après l'Écriture. L'apparition de Jean est ainsi encadrée à la fois par les circonstances de l'histoire profane, qui sont d'ailleurs importantes pour l'histoire du salut, et par la voix prophétique de l'Écriture.

b) Le *deuxième morceau* (3,7-9) contient une introduction (v. 7a), indiquant à qui s'adresse le discours. Pour Luc, c'est « aux foules », à la différence de Mt, pour qui ce même discours s'adresse à « beaucoup de Pharisiens et de Sadducéens » (Mt 3,7). « Les foules » d'auditeurs représentent un thème typiquement lucanien : c'est *tout le peuple* qui se voit visé par le Messie, c'est à lui aussi que s'adresse le Baptiste (cf. 3,10.15). Le sermon de conversion qui suit concorde dans l'ensemble avec le texte de Mt (3,7b-10). On tire généralement de ce fait la conclusion qu'on a affaire ici à un texte provenant de la source des discours (Q). Si l'on compare les Synoptiques, il n'y a pas que cet élément-là de la prédication du Baptiste qui ait été ignoré par Marc. La question qui se pose pour tout le passage, 3,1-20 est de savoir dans quelle mesure la source des discours a pu contenir un *tableau d'ensemble* du ministère de Jean. Le discours de 3,7-9 doit avoir possédé une introduction. Mais celle-ci n'a pas pu être aussi générale que celle qu'on trouve maintenant en Lc 3,7 = Mt 3,7. Elle a dû être précédée au moins

1. Cette constatation, faite depuis longtemps, a été remise en valeur par le travail de H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen, 1954. Il ne faut pas pour autant considérer comme également certaines et acceptables toutes les thèses et opinions de Conzelmann.

d'une brève description de l'entrée en scène du Baptiste. Mais il n'est plus possible de la retrouver, car elle a manifestement dû céder la place chez Mt et chez Lc au texte de Mc<sup>2</sup>. Le contenu de ce deuxième morceau peut parfaitement être compris comme un discours à tout le peuple, comme un sermon prophétique de conversion. L'auditoire indiqué par Lc 3,9 (« les foules ») pourrait être le plus conforme à l'histoire.

c) Le *troisième morceau* (3,10-14) ne se trouve que chez Luc. On peut laisser ici de côté la question de savoir où Luc a pris ce texte, et dans quelle mesure l'histoire de la tradition permet d'évaluer son ancienneté. Il nous suffit de suivre l'enchaînement des idées. Or il apparaît que ce texte est la continuation directe de celui qui précède. L'appel général à la conversion doit se réaliser dans la pratique. Renoncer en esprit à la route suivie jusqu'ici, pour s'engager sur la « voie de Yahvé », exige qu'on pose des actes de conversion dans son existence quotidienne et dans son milieu de vie concret. Ainsi vient s'ajouter à la prédication de la conversion dans son sens fondamental le plus large, la parénèse de la conversion en son sens concret et pratique. Ce texte est introduit, lui aussi, par une remarque narrative formant transition : « Et les foules l'interrogeaient en disant : Que ferons-nous donc ? » (3,10). Trois fois des disciples posent cette question de l'application pratique, trois fois Jean y répond.

Luc insère ainsi le sermon de 3,7-14 dans une unité qui présente une structure kérygmatique (prédication de la conversion — parénèse de la conversion), et qui en même temps garde complètement le style prophétique de l'A.T.

d) C'est le *quatrième morceau* qui jouit de l'introduction la plus complète (3,15-16a). Ce fait souligne l'importance du nouveau sujet abordé : il s'agit de la mission de Jean qui doit être aussi le *prophète du Messie*. L'annonce du Messie est le seul texte de prédication donné par Mc (1,7-8). Chez lui, ce texte se trouve en relation réelle et logique avec le verset d'introduction et l'*archê*. L'Évangile de Jésus Christ (Mc 1,1) a pour Mc son commencement dans ce message messianique du Baptiste ! Il y a même une certaine tension entre Mc 1,4 — où sa prédication porte sur le « baptême de repentir pour la rémission des péchés » — et ce discours sur le plus fort qui vient après lui.

On constate, au contraire, chez Lc une gradation bien nette : on a d'abord le discours sur la conversion, puis le discours sur le

2. Dans la suite, il sera important d'examiner pour 3,15-18 les rapports de la tradition marcienne et de la tradition-Q. Les concordances entre Mt et Lc montrent qu'ils ont suivi aussi une rédaction-Q et l'ont reliée à Mc.

Messie. L'introduction (3,15) montre que ce sujet lui est proposé par le peuple, et Jean répond, de même qu'il répondait précédemment. Comme les prophètes, Jean était considéré comme un personnage qu'on pouvait interroger, et qui donnait comme réponse l'enseignement de Yahvé (cf. par ex. Ez 8,1 ; 14,1 ; 20,1.31).

Au v. 18, qui est encore une composition de Luc pour terminer ce passage, on remarque le verbe *euaggelizesthai*, « annoncer la Bonne Nouvelle ». Luc utilise volontiers ce verbe et il ne le limite pas toujours à son sens strict : le message chrétien du salut. Mais il l'a peut-être employé ici parce qu'il s'agit de la « Bonne Nouvelle », de l'annonce du Messie. En ce passage, la conception lucanienne du « simple prophète » est un peu dépassée.

e) On a déjà parlé du *cinquième morceau*, constitué par les vv. 19-20. Luc a renoncé à donner le récit détaillé de la mort du Baptiste (Mc 6,17-29), mais il a au moins mentionné en cet endroit le fait de son emprisonnement. Plus tard en effet, Jean envoie de sa prison ses messagers à Jésus (7,18s). Luc garde le silence complet sur la fin de Jean Baptiste : devant la « plénitude du temps », inaugurée maintenant avec Jésus, cet événement paraît sans importance<sup>3</sup>.

## 2. Problèmes littéraires posés par 3,15-18

a) Il faut d'abord préciser le jugement à porter sur l'introduction (3,15-16a). Mt n'en a pas, et Mc n'en a qu'une très brève (« et il prêchait en disant », Mc 1,7a). Durant la période classique de l'étude du problème synoptique, ces remarques de transition, d'introduction ou de conclusion qu'on trouve chez Lc ont aussi fait l'objet de recherches. Il est apparu qu'elles constituent une caractéristique très nette du troisième évangéliste. Les exemples se retrouvent à travers tout l'évangile<sup>4</sup>.

Pour le cas qui nous occupe, l'opinion est presque unanime chez les savants qui s'appuient sur la théorie des deux sources. Elle se voit encore renforcée par le fait que le sujet du discours qui suit se trouve anticipé dans la question du peuple, demandant si Jean est le Messie. Il s'y trouve anticipé et en même temps précisé ! En effet, dans le texte du discours (3,16b-17), le nom du Messie ne

figure pas, ni d'autre nom davantage ; on se contente de le désigner comme « le plus puissant ». L'introduction indique aussitôt à qui il faut rapporter le discours de Jean ! Les vv. 15-16a peuvent donc être regardés avec de bonnes raisons comme une création de Luc.

b) *Le texte du discours* (vv. 16b-17) n'est pas facile à apprécier du point de vue littéraire. Il existe deux possibilités. Ou bien Mt et Lc suivent l'un et l'autre la rédaction-Q de ce discours. Ou bien ils ont combiné Mc et Q dans la première partie et emprunté seulement à Q la deuxième partie (Lc 3,17). Il ne fait pas de doute qu'il faille reconnaître la rédaction-Q dans la formule « dans l'Esprit Saint et le Feu », alors que Mc parle seulement du baptême « avec l'Esprit Saint » (Mc 1,8). En faveur de la première explication, on note surtout que Mt et Luc présentent la même succession d'idées :

<i>Mt et Lc</i>	<i>Mc</i>
Je vous baptise avec de l'eau...	Vient le plus puissant que moi...
Vient le plus puissant que moi...	Je vous ai baptisés avec de l'eau...
Lui vous baptisera dans l'Esprit Saint et le Feu.	Lui vous baptisera avec l'Esprit Saint.

Si l'on compare Lc et Mt, on ne constate que quelques petites différences. Il faut considérer comme une addition de Mt au v. 11 les mots : « en vue du repentir ». L'idée de la venue du plus puissant se trouve exprimée différemment. On lit chez Lc : « Il vient le plus puissant que moi, et je ne suis pas digne de dénouer la courroie de ses sandales ». Chez Mt, l'idée d'« être plus puissant » est la proposition principale, et celle de la venue devient une subordonnée : « Mais celui qui vient derrière moi est plus puissant que moi, et je ne suis pas digne d'enlever ses sandales ». On peut conjecturer que le renversement des idées a été opéré par Mt, qui témoigne ainsi de sa préoccupation christologique (laquelle ne se découvrira d'ailleurs pleinement qu'en Mt 3,14s). Il n'importe guère qu'on lise d'un côté : « dénouer la courroie de ses sandales », et de l'autre : « enlever ses sandales »<sup>5</sup>. Le texte ne présente par ailleurs que des différences stylistiques, sans importance pour le fond.

Si l'on admet l'opinion d'après laquelle Mt et Lc suivent *l'ensemble* le texte de la prédication donné par la source des discours, on aboutit à une conclusion importante au point de vue de l'histoire de la tradition. La déclaration du Baptiste sur le Messie qui est le plus puissant et sur son baptême nouveau, concorde parfaitement pour le fond avec la tradition marcienne et celle de Q. En d'autres termes, nous rencontrons dans deux sources existant

3. Matthieu a par ailleurs organisé très différemment son exposé : tout en faisant entre les deux personnages la distinction importante et nécessaire au point de vue théologique, il les met nettement en parallèle et les oppose au faux Israël endureci. Cf. W. TRILLING, *Die Täufertradition bei Matthäus*, dans *Biblische Zeitschrift*, N.F. 3 (1959), pp. 271-289.

4. Cf. 6,12 ; 11,1 (comp. 7,18.24) ; 12,1 ; 14,7.15 ; 15,1s ; 17,5 ; 19,11. Voir E. HIRSCH, *Frühgeschichte des Evangeliums*, II, Tübingen, 1941, pp. 19-26 ; R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1957<sup>2</sup>, pp. 359ss.

5. Malgré B. SCHWANK, *Das Johannesevangelium*, I, Düsseldorf, 1966, pp. 63-65.

indépendamment l'une de l'autre la même reproduction de la prédication de Jean. C'est là un fait d'une grande importance pour apprécier l'âge et la valeur de cette tradition. Il est permis de penser que nous touchons ici des éléments originels de la prédication de Jean Baptiste. On peut dire en tout cas qu'il est historiquement possible que Jean ait parlé de celui « qui viendra après lui ». L'appellation caractéristique « le plus puissant », qui n'a pas laissé de traces ailleurs dans la tradition évangélique (cf. seulement Mc 3,27 par), nous en donne une preuve de plus.

### 3. Interprétation du texte

#### a) *Le fait de la conversion (vv. 10-14)*

La péricope 3,10-14 se rattache à la précédente (3,7-9) et elle la complète pour donner une parénèse de la conversion. On y découvre ce que comporte toujours la « conversion » au sens biblique du terme, à savoir la concrétisation dans les actes. Il ne suffit pas de changer sa manière de penser, ses sentiments, sa volonté. La conversion commence assurément par là, mais c'est seulement par les actes qu'elle parvient au but. Tout d'abord « la foule » demande ce qu'elle doit faire. Le jugement sympathique sur le peuple, que nous trouvons en Lc, se rencontre également ici. Par lui-même le peuple veut le bien et la justice ; il importe seulement de le mettre sur la route et de le libérer de la séduction des faux bergers et des faux docteurs. Jean répond en invitant à la bonté, à la pratique de la charité. « *Que celui qui a deux tuniques partage avec celui qui n'en a pas* » (v. 11). Dans le Sermon sur la Montagne, la formule est plus catégorique : « *A qui t'enlève ton manteau, ne refuse pas ta tunique* » (Lc 6,29 = Mt 5,40).

Le deuxième groupe est formé par les publicains, représentants typiques chez Lc de ceux à qui Jésus est envoyé comme ami et comme Sauveur miséricordieux. Ils donnent respectueusement à Jean le titre de « *Maître* » ; sans doute ne faut-il pas y voir la traduction d'un mot « *Rabbi* » antérieur, mais le terme est plutôt employé déjà dans son acception hellénistique (cf. cependant Jn 3,26). Jean ne demande pas aux publicains d'abandonner leur profession, mais il leur interdit de s'enrichir injustement. On sent aussi dans ce conseil l'éloignement de la situation historique. Le déclassement social des publicains n'est pas envisagé. Ils sont simplement invités à se montrer justes dans leur profession.

Des soldats viennent poser une question semblable. Eux aussi reçoivent des conseils très pratiques, qui nous donnent quelques indications sur la situation des soldats, notamment sans doute celle des mercenaires (probablement ici ceux d'Hérode Antipas). Ils ne

doivent rien extorquer de personne, c'est-à-dire laisser tranquille la population civile et ne pas voler. Ils doivent aussi se contenter de leur solde. Ces mots peuvent être une explication de ce qui précède : au lieu de piller le pays, ils doivent s'en tirer pour vivre avec leur paie. Il est possible aussi que ce soit un nouvel avertissement s'ajoutant au premier pour les exhorter à ne pas avoir d'exigences excessives.

Cette parénèse est caractéristique de Luc. Elle révèle aussi son style et ses idées. L'importance de l'action est mise en valeur, surtout de l'action dans le domaine social, l'action de la charité. Les exigences n'ont pas la rigueur légaliste qu'on trouve à Qumrân ou parfois chez les rabbins, mais elles s'inspirent de la situation pour s'y adapter. On n'exige pas l'accomplissement formel de préceptes ou de règles qui en découlent, mais une façon d'agir concrète à la place où chacun se trouve et sous des formes diverses. La diversité même des conseils le montre bien. Si par comparaison avec le Sermon sur la Montagne ils paraissent modérés et indulgents, il faut se rappeler que c'est le Baptiste qui les donne et non Jésus, qu'ils sont l'illustration de la *conversion* et non de la *foi*. L'adaptation aux circonstances et le caractère concret de ce texte doivent servir d'exemple à toute prédication, aussi bien qu'à la parénèse chrétienne.

#### b) *Le baptême du plus puissant (v. 16)*

Dès la première phrase du discours de Jean, les deux baptêmes sont opposés l'un à l'autre. Le baptême de Jean est donné « *avec de l'eau* », celui du plus puissant le sera « *dans l'Esprit Saint et le Feu* ». Seul Mt a ajouté cette précision sur le baptême d'eau : « *en vue du repentir* » (3,11). Il a ainsi distingué plus nettement le baptême du Messie, de celui de Jean.

La tradition marcienne a la rédaction suivante : « *Je vous ai baptisés (ebaptisa) avec de l'eau, mais lui vous baptisera avec l'Esprit Saint* » (Mc 1,8). Mt et Lc disent : « *dans l'Esprit Saint et le Feu* »<sup>6</sup>.

On a essayé de montrer qu'un seul des deux termes était originel, et que l'autre n'était qu'une addition postérieure. On s'est surtout beaucoup efforcé d'expliquer la juxtaposition assez inattendue de « *l'Esprit Saint* » et du « *Feu* », en disant que chacun des deux termes devait s'interpréter par l'autre. En mettant l'accent sur « *l'Esprit Saint* », on a été amené à l'opinion — qui a joui d'une grande faveur depuis les Pères de l'Eglise — que le feu devait s'entendre du feu du Saint-Esprit, comme le dit en effet le récit de la Pentecôte dans les Actes des Apôtres (2,3). Mais cette inter-

6. Sur le problème textuel, cf. J. SCHMID, *Matthäus und Lukas*, Freiburg i. Br., 1930, p. 83, note 1.

prétation s'avère insoutenable, car on ne peut séparer cette déclaration sur le baptême de la description du jugement qui lui fait suite (3,17). Bien que les Actes parlent plusieurs fois de la relation des deux baptêmes l'un avec l'autre et entendent même expressément le baptême chrétien dans l'Esprit de l'événement de la Pentecôte (Ac 1,5; cf. 11,16; 19,1-7), il ne reste que l'autre possibilité, celle de partir de l'idée du jugement, qui apparaît au v. 17. Le « feu » est employé traditionnellement dans la langue apocalyptique comme image du jugement, et cela dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament<sup>7</sup>.

Il s'est avéré plus difficile de rattacher aussi « l'Esprit Saint » au jugement (de Yahvé)<sup>8</sup>. La meilleure explication semble être de dire que l'effet du jugement se trouve décrit de deux manières, à savoir sous son aspect positif et sous son aspect négatif. Le jugement amène pour les uns la plénitude du salut par l'effusion du don eschatologique de Dieu, qui est l'Esprit. Et le feu amène la destruction pour les autres, qui sont frappés par la sentence de damnation. Ces deux idées se rattachent à des traditions de l'A.T.; dans les livres prophétiques en particulier, la puissance de l'Esprit de Yahvé, qui purifie (qui juge!) et qui sanctifie, se trouve annoncée comme une réalité eschatologique (cf. Jl 2,28s; Is 4,4). L'Esprit du Messie dans Is 11,1 est en même temps l'Esprit du jugement, qui produit la crainte du Seigneur et seulement par ce moyen la connaissance de Dieu. Jean Baptiste a pu s'inspirer de ces paroles du prophète<sup>9</sup>.

Mais qui cherche à interpréter cette formule dans le sens du jugement eschatologique, ne manque pas d'être surpris par l'emploi du verbe « baptiser » (*baptizein*). Il ne faut y voir qu'une expression imagée, amenée en premier lieu par la comparaison et le parallèle avec le baptême de Jean. Là il s'agit d'un « vrai » baptême par immersion, ici d'un baptême au sens analogique. Mais il ne faut pas moins considérer le contenu de la pensée. Ce qui attire l'attention dans la comparaison des deux baptêmes est alors beaucoup plus leur effet que leur déroulement extérieur. Le premier baptême, le baptême d'eau, produit sans doute aussi la purification, la rémission des péchés, il scelle la conversion. Mais en cela même son action n'est pas comparable à l'action eschatologique de l'Esprit et du Feu, de la sanctification qui sauve et de la damnation qui détruit. Si l'on y réfléchit, l'image du baptême paraît moins étrange. Enfin,

7. Cf. Mt 13,40.42.50; 25,41; Mc 9,43; Jn 15,6; 1 Co 3,13; 2 Th 1,8; He 10,27; 2 P 3,7.

8. Voir G.R. BEASLEY-MURRAY, *Baptism in the New Testament*, Londres, 1962, pp. 31-44.

9. V. HEINRICH, *Der Prophet Jesaja*, 1 (A.T.D. 17), Göttingen, 1950, p. 71; G.R. BEASLEY-MURRAY, *op. cit.*, pp. 37ss.

nous observons dans le N.T. un emploi assez souple de cette image (Mc 10,38s; Lc 12,50; 1 Co 10,2), bien qu'il faille admettre que le verbe et le substantif ont été précisés dans leur emploi par l'institution du baptême chrétien.

### c) Le jugement (v. 17)

Le v. 17 revient au « plus fort » et à son activité de juge. Une autre image apparaît ici, celle du cultivateur faisant la moisson; elle est toute pénétrée aussi d'éléments traditionnels se rattachant à la prédication biblique du jugement. Le paysan vanne le blé sur son aire, de telle sorte que les bales sont emportées par le vent, tandis que les grains pesants se déposent. On nous indique ensuite ce que deviennent les éléments séparés, les bales et le blé. Le blé est recueilli dans le grenier, tandis que les bales sont consumées au feu. L'épithète « *inextinguible* » provient de la terminologie apocalyptique et montre qu'on dépasse l'image pour parler sans voile de l'objet qu'elle représente (le jugement).

Le v. 17 ne concerne pas seulement le jugement de condamnation, donc l'aspect négatif de l'œuvre judiciaire du Messie: il est aussi question du blé! Ainsi les vv. 16b et 17 se correspondent. Au moyen d'images différentes (baptême, moisson), on nous parle de l'unique jugement qu'exercera le plus puissant, et cela dans le plus bref délai! « *Il tient en sa main la pelle à vanner...* » On retrouve la même urgence eschatologique en Lc 3,9 = Mt 3,10. Le tout produit une annonce du Messie extrêmement dense, exploitant des images puissantes, toute vibrante de la proximité de sa venue, en correspondance avec l'« attente » (*prosdokóntos*) du peuple (3,15).

### Conclusion

Jésus, le Messie, est le Juge de la fin des temps. La foi de l'Eglise et sa prière n'ont pas le droit de négliger cet aspect de son rôle. La prédication messianique du Baptiste demeure valable, même si elle ne contient pas tout ce que le Saint-Esprit a révélé. Mais déjà Luc a compris les discours de Jean comme une prédication actuelle pour sa propre situation ecclésiale. Cela se manifeste surtout dans le v. 15 servant d'introduction, avec la question: Jean est-il le Messie? Le Baptiste témoigne que le Messie est un autre: celui qu'il contemple et annonce dans son rôle de juge. L'image du juge reste essentielle pour le N.T. et pour l'Eglise. Ce ne sont pas seulement les auditeurs de ce temps-là, mais bien tous les chrétiens, qui ont le choix d'être « baptisés » dans le Feu ou « baptisés » dans le Saint-Esprit.



---

L'EAU ET LE FEU

Si ma basse condition  
Avait des flammes d'amour assez fortes  
Pour absorber la mort  
Si elles grandissaient au point  
Que les eaux de la mer fussent un incendie.

Et que tout ne fut plus qu'un seul et immense amour  
Je ne crois pas que je pourrais  
Tant est vive la soif d'amour que je ressens  
Aimer comme je le voudrais  
Et les flammes dont je parle ne pourraient  
Satisfaire pour un instant ma soif d'amour.

Car les flammes comparées  
A ce feu éternel sans égal  
Ne sont pas plus  
Qu'un atome dans le monde  
Ou qu'une goutte dans l'immensité des mers<sup>1</sup>.

SAINT JEAN DE LA CROIX

---

Notes doctrinales

1. Saint Jean de la Croix : *Poèmes*, XXII.



# L'Eglise et le Christ

PAR RAYMOND BOUCHEX

## DE JEAN BAPTISTE A L'ÉGLISE

En vérité, je vous le dis, parmi les enfants des femmes, il n'en a pas surgi de plus grand que Jean Baptiste; et cependant, le plus petit dans le Royaume des Cieux est plus grand que lui (Mt 11,11).

Il n'était pas la lumière, mais le témoin de la lumière (Jn 1,8). Il confessa, il ne nia pas, il confessa : « Je ne suis pas le Christ »... « Au milieu de vous il est quelqu'un que vous ne connaissez pas, celui qui vient après moi, dont moi je ne suis pas digne de dénouer la courroie de sandale » (Jn 1,20.26-27).

Comme le peuple était dans l'attente et que tous se demandaient en leur cœur si Jean n'était pas le Christ, Jean prit la parole et leur dit à tous : « Pour moi, je vous baptise avec de l'eau, mais il vient, celui qui est plus puissant que moi, et je ne suis pas digne de délier la courroie de ses chaussures; lui vous baptisera dans l'Esprit Saint et le Feu » (Lc 3,15-16).

Ces textes évangéliques sur Jean Baptiste comportent une double affirmation : d'une part l'affirmation qu'il est le Précurseur orientant ses disciples et le peuple d'Israël vers le Christ, d'autre part l'affirmation qu'il n'est pas le Christ. La première souligne sa grandeur, la seconde fait ressortir ses limites. L'insistance sur celles-ci vient sans doute du désir des communautés chrétiennes de réagir contre les prétentions de la secte baptiste qui voulait que Jean soit le Messie attendu.

De ce fait, Jean Baptiste apparaît comme le type de tous les témoins de Jésus Christ, donc de l'Eglise. Certes, il y a une différence entre Jean Baptiste et l'Eglise. Le Précurseur appartient « à la fin de la période vétéro-testamentaire : il domine et achève cette phase de l'histoire du salut ». Il concentre en lui les aspirations du peuple juif, « le dynamisme et la nostalgie de tous les prophètes ». Il signe

la fin du temps « de la prophétie et de l'attente vétéro-testamentaire du Messie ». Il « est l'index de l'Ancien Testament ». Avec lui, « on passe de l'Ancienne Alliance à une nouvelle époque de l'histoire du salut ». Il est celui qui salue « l'Époux en ami »<sup>1</sup>. L'Eglise, issue de l'Événement de Jésus Christ, appartient tout entière au temps de la Nouvelle Alliance. Aussi trouve-t-on plutôt son type véritable en Marie, qui est non seulement la Fille de Sion engendrant le Messie pour le monde, mais aussi l'Eglise recevant le Christ pour vivre de lui.

Cependant, en reconnaissant la distance qui le sépare du Christ dont il est le témoin, Jean Baptiste rappelle sans cesse à l'Eglise une dimension fondamentale d'elle-même, à savoir qu'elle ne peut être séparée du Christ de qui elle tient tout ce qu'elle est et à qui tout en elle se réfère, et en même temps qu'elle ne peut jamais se prendre pour le Christ. Son objectif n'est pas d'attirer les hommes à elle, mais de les orienter vers le Christ. Ou, si l'on veut, elle attire les hommes à elle, parce qu'elle est le lieu de la communion au Christ, le milieu où est reçue et vécue la vie du Christ. Son but n'est pas de se manifester elle-même, mais de manifester le Christ. Ou, si l'on veut, elle cherche bien à se manifester elle-même, mais comme le Corps et l'Épouse du Christ. Sa mission n'est pas de remplacer le Christ, mais d'en être le « sacrement » dans le monde.

## ES-TU LE CHRIST ?

On a souvent reproché à l'Eglise catholique de s'être mise à la place du Christ, en s'identifiant avec lui. Elle aurait substitué sa propre autorité doctrinale au témoignage apostolique porté à la parole du Christ. Elle aurait mis la Tradition à la place de l'Écriture. Elle aurait remplacé la seigneurie du Christ par l'autorité de la hiérarchie. Elle aurait rejeté dans l'ombre l'unique sacerdoce du Christ en insistant sur le sacerdoce des ministres. Elle se serait peu à peu affirmée comme la seule détentrice de la vérité, laquelle cependant n'est qu'en Jésus Christ. Comment dès lors ne se serait-elle pas prise pour le centre d'attraction de l'humanité et le centre de référence de l'effort œcuménique ? Il n'est pas jusqu'à certaines définitions de l'Eglise qui n'évoquent cette prétention. On cite souvent la phrase de sainte Jeanne d'Arc : « M'est avis que l'Eglise, et Jésus Christ, c'est tout un ». Ou celle de Bossuet : « L'Eglise, c'est Jésus Christ répandu et continué ». Ou encore celle de J.A. Möhler : l'Eglise est « le Fils de Dieu... apparaissant continuellement en forme humaine parmi les hommes... son incarnation permanente ».

1. A. LAEPPLÉ, *Le message de l'Évangile aujourd'hui*, Paris, 1969, pp. 557-558.

Qu'il y ait eu de cela dans certaines manières de procéder, d'agir, de parler, de condamner, pas seulement au niveau universel, mais aussi au plan de communautés plus restreintes et des pasteurs locaux, qui oserait le nier ? Cela fait partie des péchés de l'Eglise dont elle a à demander pardon, et qui lui font sans cesse prendre conscience que les excès de la secte baptiste peuvent être de tous les temps. La constatation de ces excès ne doit d'ailleurs pas nous faire protester seulement contre les autres, en particulier contre les chefs plus en vue de l'Eglise, mais elle doit provoquer un examen de conscience en chaque communauté, en chaque groupement d'Eglise, en chaque pasteur et en chaque chrétien. Car tous nous sommes enclins à faire endosser par le Christ les expressions de notre propre foi et les choix que légitimement elle nous amène à faire. Surtout cette constatation doit nous amener à renouveler notre vision de la nature et de l'œuvre de l'Eglise, dans la ligne dessinée par le concile de Vatican II.

### « JE NE SUIS PAS LE CHRIST »

Le premier trait de ce renouveau réside dans l'affirmation claire que l'Eglise n'est pas le Christ. « Qui es-tu ? Que dis-tu de toi-même ? » — « Je ne suis pas le Christ ». C'est la première réponse que doit faire l'Eglise, comme tout chrétien, à ceux qui l'interrogent. Une telle réponse n'est pas pour la rabaisser. Les hommes ne l'en estimeront que mieux, car ils apprécient l'humilité de la part de cette société qu'ils ont tendance à juger trop sûre d'elle-même. Cette réponse est la première forme de témoignage porté au Christ.

Car le Christ est Dieu. L'Eglise ne l'est pas. Elle n'est même pas une société idéale, abstraite, existant entre ciel et terre. Elle se trouve en plein cœur du monde, constituée d'hommes réels, qui sont des créatures et qui le reconnaissent. Si l'Eglise était une société idéale, elle ne serait pas faite pour les hommes. Sa première attitude, dont elle ne peut jamais se départir, consiste à adorer le Christ et à lui obéir. Elle s'édifie au milieu des hommes et dans leur cœur par l'adoration et l'obéissance. Elle forme une communauté d'adorateurs et d'obéissants. Elle n'est jamais autant elle-même que lorsqu'elle reconnaît et proclame la grandeur du Christ et écoute sa parole dans l'obéissance de la foi. Logiquement parlant, avant même d'annoncer le Christ et de dire sa parole, elle lui porte témoignage en l'adorant et en l'écoutant. Avant la distinction entre hiérarchie et fidèles, avant la distinction entre Eglise enseignante et Eglise enseignée, il y a l'Eglise tout entière soumise à la grandeur du Christ et obéissante à sa Parole.

Le Christ est aussi Seigneur. L'Eglise ne l'est pas. Jésus Christ

est le seul Seigneur de l'Eglise et de l'univers. Sa seigneurie s'exerce d'une manière privilégiée dans l'Eglise. Elle la dépasse pour embrasser tout l'univers. L'Eglise n'est pas Seigneur du monde. Elle ne peut donc prétendre à la seigneurie sur le monde et sur le tout du monde. Elle ne peut prétendre à l'obéissance de l'univers. Sa grande préoccupation est que la seigneurie du Christ soit reconnue et acceptée librement, et d'abord par elle-même. Il y a en elle des chefs qui exercent l'autorité au nom du Christ Seigneur. Mais ces chefs ne peuvent revendiquer le pouvoir sur le monde ; pas davantage ils ne remplacent l'autorité du Christ ; leur autorité ne s'identifie jamais purement et simplement à la sienne ; ils sont eux-mêmes les premiers soumis à sa seigneurie.

Le Christ est saint. Il est « le Saint », « le Juste ». L'Eglise aussi est sainte, mais pas dans le même sens : en tant qu'elle constitue un peuple de pécheurs justifiés, un peuple aimé et choisi par Dieu, un peuple enveloppé et porté par la grâce du Christ. Elle ne peut pas d'elle-même s'attribuer le mot de sainte, ni se dire sainte purement et simplement. A moins de la réduire à une Eglise de purs, ce qui ne laisserait personne en elle, à moins de sombrer dans une image abstraite et irréaliste de l'Eglise, on est bien obligé d'admettre que, marquée par les péchés de ses membres, elle est une Eglise pécheresse, déjà délivrée mais attendant la délivrance, en pèlerinage vers la sainteté, toujours en avant d'elle, bien qu'elle lui soit déjà donnée.

Le Christ est la Tête. L'Eglise est le Corps. Si dans les épîtres aux Corinthiens et aux Romains, l'image du corps se trouve appliquée à l'Eglise pour signifier l'unité qui englobe les membres multiples aux charismes divers, dans les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, l'image met en relief la primauté absolue de la Tête, de qui viennent la vie, l'unité et la puissance de croissance. Le corps ne peut se prendre pour la tête. Il demeure inexistant sans la tête. C'est par la tête qu'il s'édifie toujours actuellement, et non par la seule générosité et bonne volonté de ses membres. Le Christ glorieux est le seul qui puisse se donner un Corps, en suscitant la foi, l'espérance et la charité par l'envoi de l'Esprit qui vient du Père, en s'incorporant de nouveaux membres par le baptême, en remettant les péchés dans le sacrement du pardon et en parachevant son Corps par l'Eucharistie. Ce Corps est structuré en « toutes sortes de jointures qui le nourrissent et l'actionnent » (Ep 4,16). Ces structures elles-mêmes lui sont données par la Tête.

Cette image du corps doit être complétée par celle des épousailles. Le Christ est l'Epoux. L'Eglise est l'épouse. Cette image vient contrebalancer ce que celle du corps et de la tête pourrait avoir de trop biologique et de trop organique. Elle évacue ce « faux mysticisme, qui tente d'éliminer les frontières infranchissables entre

la tête et le corps, entre Dieu et la créature, et falsifie ainsi l'Écriture ». Entre le Christ et l'Église existe la distinction qui demeure au sein même de cette union singulière qui relie le mari et l'épouse. Pour compléter ces quelques données, il faudrait encore dire que le Christ est la *Parole de Dieu*, tandis que l'Église est le porte-parole toujours à l'écoute et se nourrissant toujours de cette Parole ; il est le *Prêtre* unique auquel nul autre prêtre ne vient succéder ; il est l'*Apôtre* au nom duquel tous les autres apôtres sont envoyés et doivent être reçus.

En toute franchise, et sans qu'il lui soit besoin de recourir à une humilité protocolaire, l'Église peut affirmer, et en elle toutes les communautés d'Église, tous les pasteurs et tous les chrétiens : « Je ne suis pas le Christ ». Elle ne se définit pas par rapport à elle-même ; elle ne se réfère pas à elle-même ; elle ne se centre pas sur elle-même ; ce n'est pas elle qu'elle annonce ; elle n'attire pas à elle ; son objectif n'est pas de triompher. Peut-être même ne faut-il pas trop insister sur la présence de l'Église au monde. Car avant tout il importe que le Christ y soit présent, même si c'est l'Église qui manifeste sa présence visible, « sacramentelle » au monde. Le mot de « sacrement » résume bien cette « distance » de l'Église par rapport au Christ ; il souligne en même temps que l'existence et la mission originales de l'Église sont à définir par rapport au Christ. Il met en valeur que le salut, la vérité, la lumière, le sens dernier du monde sont dans le Christ glorieux et en nul autre ; que l'Église n'est pas un « en soi » et un « pour soi », mais la manifestation et la servante efficace de celui qui seul dispense la grâce de Dieu. Si l'Église est « sacrement », elle n'est pas le Christ, mais en même temps elle ne peut être séparée de lui, au service de qui elle se trouve dans le monde.

De cette distinction entre le Christ et l'Église, nous avons le témoignage dans un certain nombre de textes officiels. Ainsi Vatican I nous dit que le ministère de Pierre est de « conserver la doctrine salvifique du Christ... pure et intègre ». Quant aux successeurs de Pierre, ils n'ont pas à révéler « une nouvelle doctrine », mais à conserver « saintement la révélation transmise par les Apôtres » et à l'interpréter « fidèlement » (*D.B.*, 1836). Pie XII, dans l'encyclique *Mystici Corporis*, rejette la fausse identification « entre la tête et le corps, entre Dieu et la créature » (*loc. cit.*). Vatican II note que c'est « en vertu d'une analogie qui n'est pas sans valeur — mais d'une analogie tout de même — qu'on compare l'Église « au mystère du Verbe incarné » (*L.G.*, 8). Quant au « magistère (de l'Église), il n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu, mais il la sert » (*R.D.*, 10). Jeanne d'Arc, dont on rapporte souvent le

2. Encyclique *Mystici Corporis*, dans *A.A.S.*, 35 (1943), p. 197.

mot rappelé plus haut, savait faire la différence entre Jésus Christ au tribunal de qui elle en appelait et les hommes d'Église qui la jugeaient. Faut-il rappeler que J.A. Möhler a été l'un des grands initiateurs de l'ecclésiologie actuelle, qui met en relief tout à la fois l'union intime du Christ et de l'Église et la primauté de la Tête sur le Corps ?

### « IL N'ÉTAIT PAS LA LUMIÈRE, MAIS LE TÉMOIN DE LA LUMIÈRE »

De fait, il faut bien tenir cette double affirmation. Si l'Église n'est pas le Christ, elle entretient avec lui un rapport absolument unique, qui définit son être et sa mission. Si aux questions : « Qui es-tu ? Que dis-tu de toi-même ? », l'Église répond d'emblée : « Je ne suis pas le Christ », ce n'est pas pour se réduire à une société purement humaine, mais pour pouvoir répondre avec plus de vérité : « Je suis le témoin de la lumière ». « Le Christ est la lumière des peuples : réuni dans l'Esprit Saint, le saint Concile souhaite donc ardemment, en annonçant à toutes les créatures la bonne nouvelle de l'Évangile, répandre sur tous les hommes la clarté du Christ qui resplendit sur le visage de l'Église » (*L.G.*, 1). Car l'Église est le Corps et l'Épouse du Christ, le sacrement du salut dans le Christ. Peut-on préciser le contenu théologique de telles expressions ?

#### *Indissociable du Christ et totalement dépendante de lui*

D'abord l'Église est indissociable du Christ, comme le corps de la tête, comme l'épouse de l'époux, comme un sacrement de ce qu'il signifie. L'Église est ce qu'elle est en fonction du Christ. Elle est constituée par les hommes réels qui croient en Jésus Christ mort et ressuscité comme en l'Événement ayant accompli les promesses de Dieu, et qui ont été visiblement marqués du signe de la foi, le baptême. Elle est constituée par les hommes réels qui attendent Jésus Christ comme l'Événement devant achever pour eux ce que Dieu a fait en lui, et qui expriment et nourrissent cette espérance dans la prière. Elle est constituée par les hommes qui s'aiment de cet amour montré et donné par Dieu dans le Christ, et qui expriment et nourrissent cet amour dans le rassemblement de l'Eucharistie.

Sans le Christ, l'Église n'existerait pas. Ce Christ n'est pas seulement celui qui l'a fondée dans le passé, ni seulement celui qui la consommera dans l'avenir, mais celui qui lui est présent maintenant pour la construire dans la Parole toujours vivante, dans le baptême où il se suscite des membres nouveaux, dans la rémission des péchés où il triomphe actuellement de Satan, dans l'Eucharistie où il se

donne à l'Eglise pour qu'elle puisse s'offrir en action de grâce. Ainsi dans l'acte même où l'Eglise se reconnaît comme Eglise, elle est déjà tournée vers le Christ en qui elle reconnaît sa source unique. Elle ne peut parler de ce qu'elle est sans parler du Christ. Elle ne peut se présenter au monde sans que soit prononcé le nom du Christ. Sa seule présence doit renvoyer à une autre présence dont elle dépend.

### *Lieu de la rencontre du Christ avec les hommes*

De ce fait, l'Eglise doit s'accepter et se dire comme le lieu de la rencontre du Christ. On parle volontiers du rôle « médiateur » de l'Eglise. En toute vérité, il n'y a qu'un « seul médiateur entre Dieu et les hommes » (1 Tm 2,5), et point n'est besoin d'un médiateur de surcroît, servant d'intermédiaire entre le Christ et l'humanité. S'il en était ainsi, on pourrait considérer l'Eglise comme un relais, où l'on pourrait s'arrêter ne serait-ce qu'un moment. Elle n'est pas une station-relais d'où l'on repart pour rencontrer le Christ. Elle est le « milieu » signifiant où s'opère la rencontre avec le Christ dans l'annonce de la Parole et la célébration des sacrements, comme aussi dans le témoignage mutuel de charité que se portent ceux qui la composent. La rencontre du Christ n'est pas un acte qui viendrait après l'Eglise. C'est elle qui constitue l'Eglise. Celle-ci existe là où et quand le Christ se propose à la rencontre d'une manière visible, et lorsque réponse est donnée à cette proposition d'une façon à la fois visible et intérieure.

Ainsi ce qui compte pour l'Eglise, quelle que soit la forme concrète sous laquelle elle se présente, c'est que le Christ soit rencontré dans la foi, l'espérance et la charité visiblement signifiées, suscitant du même coup une communauté « chrétienne ». Si par le mot de médiation on entend cela, alors l'Eglise est vraiment médiatrice : le Christ unique médiateur lui donne d'être le milieu où il rencontre les hommes et où il est rencontré par eux, et où cette rencontre est signifiée pour ceux qui sont là et aussi pour ceux qui sont absents. De ce point de vue encore, l'Eglise ne peut se présenter comme une fin en soi. Elle est toute référée à la rencontre libre du Christ et des hommes, dont elle ne peut prendre la place. Elle est vraiment le corps que la tête anime et où les membres s'unissent à la tête.

### *Manifestation et servante de l'action du Christ dans le monde*

Dès lors sa mission est de manifester et de servir efficacement le Christ dans sa rencontre avec les hommes. Le Christ glorieux n'a

pas quitté l'humanité et l'univers. Plus que jamais il leur est présent par son action qui les attire vers la communion avec lui et vers le monde ressuscité où il est entré. « Et moi, élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (Jn 12,32). Son action de Seigneur est aussi universelle que le monde créé. Inconnue, méconnue ou refusée dans l'ensemble du monde, elle est reconnue, acceptée, aimée et désirée, annoncée et célébrée dans son Eglise. C'est même cette annonce entendue et accueillie, cette célébration dans l'action de grâce et l'unité visible qui en résulte, qui constituent l'Eglise. Celle-ci est donc la communion des hommes qui reconnaissent et célèbrent l'action du Christ glorieux dans l'humanité et le monde, et qui la manifestent et l'annoncent au monde tout entier, y compris « aux principautés et aux puissances célestes » (Ep 3,10).

L'Eglise est vraiment sous cet aspect le Corps du Christ glorieux, le Corps qu'il se donne pour manifester et servir son action dans l'humanité et l'univers. Le corps n'est-il pas la personne en tant que visible et présente aux autres, en tant qu'insérée dans l'univers selon le régime d'existence de cet univers, en tant que relationnelle aux autres et à l'univers, en tant qu'agissant auprès des autres et dans l'univers ? L'Eglise est aussi le sacrement de l'action du Seigneur de gloire dans le monde et l'histoire, le reflet de sa lumière pour tous les hommes.

Jean Baptiste indiquait du doigt et annonçait comme venu le Messie de la fin des temps en ce Jésus présent au milieu des hommes. L'Eglise manifeste et annonce visiblement Celui qui par sa mort et sa résurrection est devenu « Seigneur et Christ » (Ac 2,36), et s'est assis à la droite de Dieu, inaugurant le monde de la fin des temps. Elle doit dire : je ne suis pas le salut, je ne suis pas la lumière, je ne suis pas le Seigneur et le Christ, je ne suis pas le dernier mot du monde. Je suis le Corps et le sacrement, le signe et la servante efficace de Celui qui est tout cela. « Je suis envoyée devant lui... Il faut que lui grandisse et que moi, je décroisse » (Jn 3,28.30). Ce qui importe c'est que l'œuvre toujours actuelle du Christ soit reconnue dans la foi, célébrée dans l'action de grâce, vécue dans la charité, désirée dans l'espérance.

### *Témoin du Christ dont elle fait l'expérience*

Voilà pourquoi la mission de l'Eglise est de témoigner de Jésus Christ. Jean Baptiste montrait Jésus en exprimant le contenu de sa foi. L'Eglise ne voit pas le Christ glorieux. Elle ne peut indiquer son visage visible. Elle doit pourtant le rendre visible d'une certaine manière. Cette manière, c'est l'expérience qu'elle fait de lui grâce au Saint-Esprit dans l'écoute de la Parole, dans la prière, dans la célébration des sacrements, et surtout de l'Eucharistie, dans le service

mutuel au sein des communautés et dans le service des hommes en plein monde.

Le témoignage s'avère inséparable d'une expérience. C'est leur expérience que les apôtres et les communautés primitives nous ont léguée dans les écrits du N.T. Cette expérience ne s'oppose pas à l'histoire, mais elle l'assimile et la comprend profondément. Loin de mésestimer les faits et paroles de Jésus, elle interiorise leur sens. L'Eglise de tous les temps doit faire cette expérience. Dans la mesure même où cette expérience l'habite, la parole dite par elle aux hommes sera témoignage porté au Christ, c'est-à-dire non seulement parole sur le Christ, mais parole du Christ dans les membres de son corps, non seulement parole professorale — encore qu'elle soit indispensable comme témoignage de l'intelligence humaine habitée par la foi — mais parole livrant quelque chose de soi-même, non seulement parole indépendante de la vie, mais parole jaillissant de la vie humaine animée par la charité au sein des problèmes actuels, du plus petit au plus universel.

A la question des hommes posée à l'Eglise : « Que dis-tu lorsque tu parles ? », il faut qu'elle puisse répondre : « Je ne me dis pas moi-même, car je suis très secondaire dans l'affaire, mais je dis celui que vous cherchez, celui qui est la source de l'unité et l'achèvement du monde, Jésus Christ. Ce faisant, je ne parle pas contre l'homme, je ne l'oublie même pas, mais très précisément je parle de l'Homme tel qu'à la résurrection il sort des mains de Dieu. »

### « JE NE SUIS PAS DIGNE DE DÉLIER LA COURROIE DE SES CHAUSSURES »

A cette vision de l'Eglise et de sa mission se rattachent un certain nombre d'attitudes qui ne sont pas secondaires, mais qui au contraire appartiennent à son être et à sa vie. Il n'est pas sans importance que la Constitution conciliaire sur l'Eglise leur ait donné expressément une place (L.G., 8).

#### *L'Eglise pauvre*

« Mais comme c'est dans la pauvreté et la persécution que le Christ a opéré la rédemption, l'Eglise elle aussi est donc appelée à entrer dans cette même voie... » (L.G., 8). Il faut noter que cet appel à la pauvreté n'est pas tiré directement des conditions actuelles de l'humanité — encore que cela a dû grandement jouer — ni même de l'exemple de l'Eglise primitive, mais du Christ lui-même. Parce que l'Eglise se définit par le Christ, parce qu'elle en est le

Corps et le sacrement, parce qu'elle doit le manifester, le servir, lui porter témoignage dans le monde, elle doit lui ressembler. L'invitation à la pauvreté ne fait que renforcer la référence au Christ qui constitue l'Eglise. Le Christ a été pauvre en s'oubliant par amour et en donnant une préférence particulière aux pauvres. L'Eglise, pour refléter la lumière du Christ et manifester son visage, doit elle aussi s'engager sans cesse dans la même voie.

*D'une part*, elle doit aimer les hommes en s'oubliant elle-même, en ne cherchant pas ses intérêts, sa gloire, en se préoccupant d'abord des hommes et non de sa propre réussite humaine ou de son prestige, en acceptant de se dépouiller de tout esprit « triomphaliste » et de tout ce qui gêne le vrai service de l'humanité, en se séparant peu à peu de biens trop grands et en refusant de se replier sur elle-même pour demeurer un îlot de sécurité.

*D'autre part*, comme le Christ également, elle doit aimer les pauvres et les pécheurs et aller vers eux en priorité, car ils sont chers au cœur de Dieu. Ce souci des pauvres ne doit pas s'en tenir aux paroles, mais se traduire par le refus de les abandonner et de les mépriser, par un service effectif dans la promotion de la justice, par des priorités apostoliques et par la possibilité réelle qui leur est offerte d'avoir leur place à part entière dans les communautés.

Ne pourrait-on pas ajouter un autre aspect de la pauvreté de l'Eglise, qui découle de tout ce qui a été dit ? L'Eglise doit être pauvre pour ne pas faire écran au Christ. Par définition un sacrement est pauvre. Un sacrement trop riche arrête à lui, et donc accapare ce qui ne lui est pas dû. L'Eglise ne peut que se montrer pauvre devant le Christ, « servante inutile », prête à reconnaître, sans esprit polémique et faussement apologétique, ses limites, ses insuffisances et ses fautes. Après tout, elle n'a rien à y perdre, puisque une seule chose lui importe : la seigneurie de Jésus Christ. Il se peut que la conjoncture actuelle, où la vie de l'Eglise est portée sur la place publique, nous oblige à un effort de pauvreté d'où la primauté du Christ peut sortir gagnante, au moins dans la conscience des chrétiens. Et qui sait si les hommes de notre temps ne préfèrent pas une Eglise pauvre et humble à une Eglise de prestige ?

#### *L'Eglise « appelée à se purifier »*

« L'Eglise, elle, qui renferme des pécheurs dans son propre sein, est donc à la fois sainte et appelée à se purifier... » (L.G., 8). La soumission et la référence au Christ ne peuvent qu'amener l'Eglise à reconnaître ses erreurs, ses fautes, ses péchés. Elle n'a pas à en avoir honte. Seul le Christ est saint. L'Eglise compte à chaque instant sur sa grâce miséricordieuse pour être sanctifiée. Les Eglises du temps apostolique et de l'époque patristique ne craignaient pas

de montrer que le péché était à l'œuvre en elles. Par la suite, on a quelque peu idéalisé l'Eglise. Pourtant elle est un peuple en pèlerinage, affecté par l'histoire de ce monde, par la vie et les péchés de ses membres. Elle connaît des tentations, des afflictions et des difficultés, qui viennent du dehors, mais aussi du dedans d'elle-même. Elle a continuellement besoin du pardon du Christ. Elle doit sans cesse s'appliquer à la conversion.

Le sacrement de Pénitence n'est pas un bien seulement pour chaque chrétien, mais pour toute l'Eglise. S'il y a dans l'Eglise un ministère de la réconciliation, qui est réconciliation au sein même de la communauté, c'est qu'elle a besoin d'être libérée du péché. Se tourner sans cesse vers le Christ pour découvrir et contempler son visage, c'est pour l'Eglise découvrir ses péchés et en demander pardon. Manifester et servir le Christ au bénéfice du monde, c'est se présenter au monde comme la première pardonnée et sauvée. Révéler l'amour du Christ pour tous, c'est se proposer comme la première bénéficiaire de cet amour.

Comme Paul, l'Eglise doit dire : « Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (Ga 2,20). « Le Christ Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs, dont je suis, moi, le premier. Et s'il m'a été fait miséricorde, c'est pour qu'en moi, le premier, Jésus Christ manifestât toute sa longanimité, faisant de moi un exemple pour ceux qui doivent croire en lui en vue de la vie éternelle » (1 Tm 1,15-16). Voilà pourquoi il est fondamental que soit revalorisé dans l'Eglise le sacrement de Pénitence : les chrétiens y font l'expérience d'être des pécheurs graciés, capables d'annoncer cette grâce et de laisser ainsi transparaître dans leur vie le visage du Seigneur de gloire.

### *L'Eglise en effort de renouvellement*

« L'Eglise... poursuit constamment son effort de pénitence et de renouvellement » (L.G., 8). Il est beaucoup question actuellement de la réforme de l'Eglise. Le mot fait peur, parce qu'il reste lié à des souvenirs historiques précis, et parce qu'il évoque des changements radicaux inconciliables avec la nature de l'Eglise. Certes, la réforme ne peut pas être faite n'importe comment ni dans n'importe quelle direction. Elle comporte des conditions qui découlent justement du motif pour lequel elle doit être opérée continuellement.

L'Eglise doit être réformée, en effet, à cause des limites et des péchés de ses membres qui la font glisser sans cesse dans la sclérose et la déformation, à cause aussi du monde dans lequel elle se trouve et qui change, mais surtout à cause de Jésus Christ qu'elle doit manifester et annoncer au monde. Les péchés et les limites des

chrétiens déforment et sclérosent cette manifestation et cette annonce. Le monde en changement demande une manifestation et un langage renouvelés. Mais surtout le Christ est toujours plus grand que l'Eglise, toujours en avant d'elle, l'attirant vers des horizons nouveaux, l'invitant à la conversion, à une foi plus grande, à plus de sainteté et de liberté évangélique, à un meilleur témoignage dans le monde. Fausse serait une réforme qui se ferait simplement par opportunité, désir de « coller » au monde, souci de séduire les hommes, préoccupation de courir après les progrès ou la mode. Seule est vraie la réforme qui se fait par un retour au Christ et par l'écoute du témoignage apostolique.

Une telle réforme n'est pas secondaire ou facultative. Elle fait partie de la structure interne de l'Eglise. Une Eglise qui ne se réforme pas constamment est infidèle au Christ. La référence au Christ doit permettre d'éviter qu'une telle réforme soit seulement un retour à des formes contingentes passées ou se fasse dans l'abandon de ce qui est essentiel. Elle la fait porter au contraire sur la conversion du cœur et la fidélité à l'Évangile, qui appellent des changements de structures sans lesquels la conversion peut être difficile et la manifestation aux hommes malaisément lisible. Car les structures ne sont pas seulement un ornement ou un moyen facultatif. Elles expriment et servent la conversion à Jésus Christ.

### « APLANISSEZ LE CHEMIN DU SEIGNEUR » (Jn 1,23)

Tout dans l'Eglise est au service de la venue du Seigneur en train de se réaliser et de son accueil par les hommes, ceux qui sont déjà chrétiens et ceux qui ne le sont pas encore. La vision de l'Eglise, que nous a suggérée Jean Baptiste, est donc lourde de conséquences pastorales pour l'Eglise universelle, pour les différentes communautés dans lesquelles elle prend existence concrète, pour tous les pasteurs et pour tous les chrétiens.

### *Priorité aux hommes croyants*

Si l'Eglise se définit ainsi par rapport au Christ, ce qui est premier en elle ce sont les hommes en communion avec lui. Elle n'est pas d'abord une entreprise qui doit réussir, ni une structure qui doit tourner. Elle est avant tout une communauté, ou mieux, une communion. Car le mot « communauté » risque trop facilement de suggérer un rassemblement stable, encadrant les hommes dans la totalité de leur vie, se superposant aux groupes humains dans

lesquels ils vivent. Le mot « communion » exprime davantage ces relations originales que les chrétiens entretiennent avec le Christ et entre eux, sans sortir de leur vie collective habituelle sinon pour se retrouver de temps en temps ensemble en vue de confesser et célébrer leur foi, et pour être ainsi capables de témoigner de cette foi dans leur existence humaine au milieu des autres. C'est cette communion qui prime. C'est elle qui constitue l'Eglise. Tout dans l'Eglise doit être ordonné à cette communion, donc à l'éveil et à l'éducation de la foi, à la célébration consciente et signifiante des sacrements, à l'existence humaine vécue dans la foi, et au témoignage porté à cette foi.

Dans les recherches pastorales, on ne doit pas d'abord se demander : comment conduire les gens à l'Eglise, comment les amener à servir l'Eglise ?, mais : comment les introduire progressivement dans la communion de Jésus Christ qui les unira entre eux ? Si cela est vrai vis-à-vis de ceux qui sont déjà chrétiens à des degrés divers, c'est encore plus vrai par rapport à ceux qui ne sont pas chrétiens. On n'évangélise pas, on ne sacramentalise pas au profit de l'Eglise, mais pour que Jésus Christ soit rencontré et accueilli. L'Eglise, bien sûr, est indispensable comme milieu de la rencontre du Christ et des hommes. Mais elle ne doit pas apparaître comme un en soi se substituant à la liberté des hommes dans leur communion avec le Christ. Elle est constituée par cette communion même. Ce sont les hommes vivant dans cette communion qui témoignent du Christ, et non d'abord des choses ou des structures.

### *Structures de service*

Aussi les structures d'Eglise doivent-elles être remises à leur place. Elles s'avèrent indispensables, non seulement comme moyens extérieurs facultatifs, mais comme partie intégrante de la communion à Jésus Christ. Celle-ci ne peut être purement invisible et intérieure. Elle doit être signifiée et servie par des institutions visibles. Le seul critère visible et objectif que nous ayons de la communion à Jésus Christ réside dans le rattachement aux structures d'Eglise. Encore est-il nécessaire de distinguer entre les éléments essentiels de ces structures (annonce de la parole, célébration des sacrements, rassemblement eucharistique, ministères hiérarchiques) et certaines institutions pastorales plus contingentes (paroisses, secteurs, comités et commissions, organismes culturels, etc.). Celles-ci doivent être recherchées, établies, mises en œuvre en fonction de la communion à Jésus Christ.

Les discussions sur les structures doivent toujours être menées en vue des hommes et de leur rencontre avec le Christ. C'est vrai

par exemple de la rénovation des gestes liturgiques. Il serait dommage de s'hypnotiser sur les gestes liturgiques vus en eux-mêmes, sans qu'existe le souci constant que les hommes participent dans la foi à ce qu'ils célèbrent. Si tous les chrétiens actifs dans l'Eglise sont touchés par cette primauté de la communion des personnes avec le Christ, les pasteurs le sont à plus forte raison. Sans s'en rendre compte, ils se transforment facilement en chefs d'entreprise. Leur préoccupation, tout à fait légitime, est de mettre en place des structures adaptées et d'en favoriser la bonne marche. Ils doivent sans cesse remonter le courant pour mettre ces structures au service de la rencontre du Christ par les hommes, et non l'inverse.

### *CONCLUSION*

L'œuvre œcuménique elle-même a tout à gagner de cette vision de l'Eglise recentrée sur le Christ. Le dialogue œcuménique est faussé, tant que l'Eglise catholique (ou une autre Eglise) se fait le centre unificateur. Il se révèle possible et riche de promesses, lorsque toutes les Eglises, s'acceptant dans leurs divergences, regardent ensemble le Christ pour l'écouter, se laisser convertir et attirer par lui. En lui seul est l'unité catholique des Eglises, comme c'est en lui seul que sont la rémission des péchés, la réconciliation et la paix, car lui seul est « l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » (Jn 1,29).

La primauté totale du Christ cause la joie de l'Eglise. Comme Jean Baptiste, elle est « ravie de joie à la voix de l'époux ». Et elle peut dire : « Voilà ma joie ; elle est maintenant parfaite » (Jn 3,29). Il appartient à chaque communauté, et en elle à chaque pasteur et à chaque chrétien, de partager cette joie en célébrant le troisième dimanche de l'Avent.



## A consulter \_\_\_\_\_

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

### ANNEE A

Première lecture : N° 4, pp. 51-64 : *Celui qui vient pour nous guérir*, par R. SWAELES.

Deuxième lecture : N° 2, pp. 62-64 (P. DELANNOY).

Evangile : N° 4, pp. 35-50 : *Es-tu celui qui vient ?* par J. DUPONT ;  
N° 7, pp. 46-53 : *Jean-Baptiste, prophète et précurseur*, par L. GIARD.

### ANNEE B

Première lecture : N° 38, pp. 26-39 : *Jésus à la synagogue de Nazareth*, par G. PÉREZ RODRIGUEZ.

Deuxième lecture : N° 5, pp. 55-70 : *La joie messianique*, par A. RIDOUARD.

Evangile : N° 5, pp. 41-54 : « *Quelqu'un est là, que vous ne connaissez pas* », par M. BOGAERT ; N° 69, pp. 41-66 : *Jésus, nouvel Elie, dans saint Luc*, par R. SWAELES.

### ANNEE C

Première lecture : N° 80, pp. 33-41 (L. DEISS).

Deuxième lecture : N° 5, pp. 32-40 : *La joie et la paix dans le Seigneur*, par G. GAIDE.

Evangile : N° 52, pp. 16-28 : *Le don de l'Esprit Saint et la prophétie de Joël*, par P. BUIS ; N° 2, pp. 96-103 : *Comment annoncer l'Avent à nos contemporains ?* par B. OLLIVIER et R. PIÉPLU.



# Table des Matières

## ANNEE A

LA JOIE DU SALUT QUI VIENT (Is 35,1-6a.10) par F. MONTAGNINI, <i>professeur au Grand Séminaire de Brescia</i> .....	6
Un désert qui revit, 7. - Une foi qui renaît, 9. - L'accomplissement du salut, 10.	
EXHORTATION A LA PATIENCE (Jc 5,7-10) par C. SPICQ, <i>professeur à l'Université de Fribourg (Suisse)</i> ..	12
Commentaire, 12. - Doctrine, 14.	
LE CHRIST ET SON PRECURSEUR (Mt 11,2-11) par J. DUPONT, <i>bénédictin de Saint-André (Bruges)</i> .....	16
I. QUI EST JÉSUS ? .....	16
La question de Jean, 16. - La réponse de Jésus, 18. - Le danger de scandale, 19.	
II. QUI EST JEAN ? .....	20
Le prophète dans le désert, 21. - Le plus grand et le plus petit, 22. - Le précurseur du Seigneur, 25.	
CONCLUSION .....	26

## ANNEE B

L'EVANGILE DES PAUVRES (Is 61,1-2a.10-11) par F. FESTORAZZI, <i>professeur à la Faculté de Théologie de Milan</i> .....	28
Le Trito-Isaïe et son message, 28. - La mission du « prophète » et la réponse du peuple, 29. - La portée d'Is 61 dans le Livre d'Isaïe, 32. - Conclusion, 33.	

## TABLE DES MATIERES

93

CONSEILS ET PRIERE (1 Th 5,16-24) par P.-E. LANGEVIN, <i>professeur à l'Université Laval de Québec</i> .....	34
Dispositions intérieures du chrétien, 34. - Les manifestations extraordinaires de l'Esprit, 36. - L'action sanctificatrice de Dieu, 37. - Conclusion, 38.	
« QUELQU'UN EST LA, QUE VOUS NE CONNAISSEZ PAS » (Jn 1,6-8.19-28) Par P.-M. BOGAERT, <i>bénédictin de Maredsous</i> .....	40
I. IDENTITÉ DE JEAN .....	40
Jean n'est pas le Messie, 43. - Jean n'est pas Elie, 43. - Jean n'est pas le prophète, 44. - La réponse de Jean-Baptiste, 45.	
II. INTERROGATOIRE SUR LE BAPTÊME .....	46
La question, 46. - La réponse de Jean, 47.	
III. EPILOGUE .....	48
CONCLUSION .....	49

## ANNEE C

LA JOIE DE LA FILLE DE SION (So 3,14-18a) par S. MUNOZ IGLESIAS, <i>Vicaire épiscopal pour l'Université de Madrid</i> .....	54
Milieu historique, 54. - Le texte et sa structure littéraire, 54. - Analyse exégétique, 56. - Actualisation liturgique, 58.	
JOIE ET PAIX DANS LE SEIGNEUR (Ph 4,4-7) par G. GAIDE, <i>bénédictin de Mahitsy (Madagascar)</i> .....	59
Joie « dans le Seigneur », 59. - Joie continue, 60. - Joie pénétrée de charité, 60. - Joie eschatologique, 60. - Joie faite d'abandon, 61. - Joie qui s'épanouit dans la paix, 62. - Conclusion, 64.	

LE MESSAGE DE JEAN BAPTISTE (Lc 3,10-18) par W. TRILLING, professeur à l'Université de Leipzig .....	65
Le contexte, 65. - Problèmes littéraires posés par 3,15-18, 68. - Interprétation du texte, 70. - Conclusion, 73.	

## NOTES DOCTRINALES

L'EGLISE ET LE CHRIST par R. BOUCHEX, directeur au Grand Séminaire d'Annecy ..	76
DE JEAN-BAPTISTE A L'EGLISE .....	76
ES-TU LE CHRIST ? .....	77
« JE NE SUIS PAS LE CHRIST » .....	78
« IL N'ÉTAIT PAS LA LUMIÈRE, MAIS LE TÉMOIN DE LA LUMIÈRE » .....	81
Indissociable du Christ et totalement dépendante de lui, 81. - Lieu de la rencontre du Christ avec les hommes, 82. - Manifestation et servante de l'action du Christ dans le monde, 82. - Témoin du Christ dont elle fait l'expé- rience, 83.	
« JE NE SUIS PAS DIGNE DE DÉLIER LA COURROIE DE SES CHAUSSURES » .....	84
L'Eglise pauvre, 84. - L'Eglise « appelée à se purifier », 85. - L'Eglise en effort de renouvellement, 86.	
« APLANISSEZ LE CHEMIN DU SEIGNEUR » .....	87
Priorité aux hommes croyants, 87. - Structures de ser- vice, 88.	
CONCLUSION .....	89

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

*Assemblées du Seigneur*  
3<sup>e</sup> dimanche de l'Avent  
a été achevée le 15 oct. 1969

Dép. lég. : 3<sup>e</sup> trim. 1969  
N<sup>o</sup> éd. 5917 N<sup>o</sup> VII-69-524

Imprimé en France



## TITRES DE LA NOUVELLE SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

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

\* numéros parus  
en gras : numéro à paraître en 1969



## Première lecture

La joie du salut qui vient (Is 35) <b>F. Montagnini</b> . . . . .	6
L'évangile des pauvres (Is 61) <b>F. Festorazzi</b> . . . . .	28
La joie de la fille de Sion (So 3) <b>S. Muñoz Iglesias</b> . . . . .	54

---

## Deuxième lecture

Exhortation à la patience (Jc 5) <b>C. Spicq</b> . . . . .	12
Conseils et prière (1 Th 5) <b>P.-E. Langevin</b> . . . . .	34
Joie et paix dans le Seigneur (Ph 4) <b>G. Gaide</b> . . . . .	59

---

## Évangile

Le Christ et son Précurseur (Mt 11) <b>J. Dupont</b> . . . . .	16
"Quelqu'un est là, que vous ne connaissez pas" (Jn 1) <b>M. Bogaert</b> . . . . .	40
Le message de Jean Baptiste (Lc 3) <b>W. Trilling</b> . . . . .	65

---

L'Église et le Christ <b>R. Bouchex</b> . . . . .	76
---	----