



20 19 19 20

19 19 19

3^e DIMANCHE DE PAQUES

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 23

Première lecture : E. Rasco * *

Deuxième lecture : E. Cothenet,

I. de la Potterie, B. Duda * * *

Evangile : J. Seynaeve

ABBAYE DE S^T-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



2006754



CLASS
As 7

Deuxième dimanche de Pâques

Assemblées du Seigneur 23

129.946

**FACULTAD
DE
TEOLOGIA**
Univ. de Deusto
BIBLIOTECA

LES ÉDITIONS DU CERF



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

Première lecture

Année A : Ac 2,42-47

Année B : Ac 4,32-35

Année C : Ac 5,12-16



Beauté et exigences de la communion ecclésiale

Ac 2,42-47 ; 4,32-35 ; 5,12-16

PAR EMILIO RASCO

Professeur à l'Université Grégorienne de Rome

Le contexte de ces passages

- Venue de l'Esprit Saint (Ac 2,1-13) et discours de saint Pierre (2,14-40), que le v. 41 conclut ainsi : « Eux donc, accueillant sa parole, se firent baptiser. Il s'adjoignit ce jour-là environ trois mille âmes ».

- Premier « sommaire » : *La vie des croyants* (2,42-47).

- Guérison d'un impotent (3,1-10) et discours de saint Pierre (3,11-26).

- Pierre et Jean devant le Sanhédrin (4,1-22). Prière en commun et effusion de l'Esprit (4,23-31).

- Deuxième « sommaire » : *La participation de tous aux biens* (4,32-35).

- Barnabé montre l'exemple en vendant ses biens (4,36-37).

- Ananie et Saphire détournent une partie du prix de vente de leurs biens et meurent l'un comme l'autre (5,1-10). Le v. 11 conclut ainsi cet épisode : « Une grande crainte s'empara alors de l'Eglise entière et de tous ceux qui apprirent ces choses ».

- Troisième « sommaire » : *Les miracles des apôtres* (5,12-16).

- Les apôtres sont persécutés (5,17-41), mais ils continuent à prêcher dans le Temple et dans les maisons (5,42).

La compréhension de ces passages

Tout historien nous fait part de la manière dont il a « compris » les faits qu'il relate. Et au lecteur de cette histoire on demande aussi de chercher à « comprendre » l'historien.

Les passages que nous avons à expliquer présentent des difficultés particulières que tous les commentateurs n'ont pas manqué d'observer et de souligner¹. On a l'impression que l'auteur, après avoir accumulé distraitemment ces textes, a été trop négligent pour y porter remède dans une dernière révision. Il serait bon que le lecteur examine de près ces anomalies.

Deux exemples suffiront : tant la grammaire que la suite des idées recommanderaient de lire 4,34 immédiatement après 4,32, en sautant le v. 33 qui porte sur un autre thème ; 5,12a devrait être suivi par 5,15 qui en découle directement d'après la syntaxe (*hôte*) et en bonne logique, si bien que l'interruption des vv. 13-14 ne se justifie pas. En outre, les répétitions ne manquent point (par exemple : 2,47a est repris par 5,14) et il ne faut pas être très perspicace pour trouver l'une ou l'autre contradiction (cf. 2,47b et 5,14, qui ne s'accordent pas avec 5,13a).

A des lacunes aussi manifestes on a donné diverses explications. Les critiques d'il y a cinquante ans (Harnack, par exemple) avaient surtout le souci de distinguer les différentes sources ; aujourd'hui encore, beaucoup d'auteurs, comme Mgr Cerfaux, le professeur

1. De la très vaste bibliographie sur ce sujet nous nous contenterons de retenir, outre quelques commentaires du livre des Actes (E. JACQUIER, 1926 ; J. DUPONT, 1953, 1958² ; E. HAENCHEN, 1956, 1968³ ; G. STAHLIN, 1962 ; H. CONZELMANN, 1963), certaines études plus accessibles : L. CERFAUX, *La communauté apostolique* (Témoins de Dieu, 2), repris dans la Coll. « Foi vivante », 93 : *La puissance de la foi. La communauté apostolique*, 1968 ; Ph.-H. MENOUD, *La vie de l'Eglise naissante* (Cahiers théologiques, 31), 1962, repris aussi dans la Coll. « Foi vivante », 114, 1969 (nous citons cette dernière édition) ; P. BENOIT, *Remarques sur les « sommaires » des Actes II, IV et V*, 1950, repris dans P. BENOIT, *Exégèse et théologie*, Paris, 1961, t. II, pp. 181-192 ; O. CULMANN, *Le culte dans l'Eglise primitive*, repris dans *La foi et le culte dans l'Eglise primitive*, Neuchâtel, 1963, pp. 103-139 ; S. LYONNET, *La koinônia de l'Eglise primitive et la sainte Eucharistie*, dans XXXV Congreso Eucarístico Internacional, t. I, Barcelona, 1953, pp. 511-515 ; Id., *La nature du culte dans le Nouveau Testament*, dans Vatican II : *La Liturgie après Vatican II* (Unam Sanctam, 66), Paris, 1967, pp. 357-384 ; J. DUPONT, *La communauté des biens aux premiers jours de l'Eglise*, dans *Etudes sur les Actes des Apôtres* (Lectio divina, 45), Paris, 1967, pp. 503-525 ; Id., *L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 91 (1969), pp. 897-915. — On trouvera une bibliographie plus complète et des explications supplémentaires dans nos notes de cours : E. RASCO, *Actus Apostolorum. Introductio et exempla exegetica*, Fasc. II, Roma, 1968, pp. 271-333.

J. Jeremias, le Père P. Benoit, essaient de préciser celles-ci², tout en y ajoutant des recherches d'un autre ordre.

Car entre-temps, des auteurs comme M. Dibelius et H.J. Cadbury s'étaient interrogés à juste titre sur la raison d'être de ces tableaux d'ensemble. Aucun historien — Luc pas plus qu'un autre, bien qu'il soit aussi théologien — ne peut se contenter d'aligner tous les événements : il doit les sélectionner et les relier entre eux ; ce n'est qu'en dégagant de ces faits des tendances générales qu'il pourra fournir une vision synthétique de son histoire et indiquer l'orientation qu'elle prend (« Die Richtungssinn », Dibelius).

Enfin, au cours de ces dernières années, les critiques se sont montrés plus sensibles à la composition de l'auteur, dont tout l'art consiste à s'inspirer du plan général de son œuvre pour mettre en place chacune de ses pièces. Ainsi parviennent-ils à mieux découvrir l'intention théologique ou historique de l'auteur. Citons, entre autres, E. Haenchen et H. Conzelmann qui, dans cette ligne, n'ont cependant pas su se garder de tout excès et de toute partialité.

Ces divers points de vue devraient se compléter et être donc considérés en même temps. La divergence des résultats obtenus par les recherches — par exemple, lorsqu'il s'agit de discerner les sources, les matériaux primitifs ou secondaires³ — ne doit pas nous rendre sceptiques.

Inutile de nier que ces textes manquent d'ordre ou se répètent beaucoup ; un concordisme facile n'arrange rien. Et peut-être faut-il voir ici, dans la négligence de Luc, une marque de son respect pour des traditions portant sur des faits que lui-même n'a pas vécus. On perçoit clairement dans certains versets le vocabulaire propre à Luc ou son intention théologique ; d'autres versets, en revanche, sont plus étrangers à sa manière d'écrire et de penser.

Nous voyons assez clair à présent sur la façon d'interpréter ces passages de Luc et de discerner leur valeur historique. Comme pour toute histoire, il y a des cas concrets à la base des affirmations générales : par exemple, la distribution des biens privés aux autres membres de la communauté est illustrée par l'action louable de Joseph Barnabé (4,36-37), les prodiges des apôtres sont illustrés par les multiples miracles de Pierre.

D'autre part, une généralisation ne peut inclure chaque cas particulier, tenir compte de chaque exception. Aussi n'est-on pas en droit de prétendre que Luc se contredit lui-même : par exemple,

2. J. DUPONT donne une brève synthèse des différentes explications dans *Nouv. Rev. Théol.*, art. cit., p. 898, note 3.

3. Cf. *ibid.* - « Secondaires » : sur le plan rédactionnel, en ce sens qu'ils complètent les éléments primitifs ; ce qui ne veut pas dire nécessairement qu'ils ne soient pas de la main de l'auteur. Cependant, P. Benoit les attribue à un rédacteur postérieur assez maladroit.

le cas d'Ananie et de Saphire, ainsi que la possession de maisons privées, n'infirmant pas les assertions apparemment opposées des sommaires.

A part ces réserves qu'ils appellent et ces limites qu'ils comportent, nos textes recèlent de très grandes valeurs. Ce sont sans aucun doute les documents les plus anciens et les plus originaux que nous possédions sur la vie des premiers chrétiens. Ils ont exercé, tout au long de l'histoire de l'Eglise, une profonde influence ; s'ils ont parfois été employés avec partialité, c'est, entre autres choses, parce qu'on a mal compris le genre littéraire dont ils relevaient.

Etant donné le caractère particulier de ces péripécies, il nous a semblé qu'une analyse mot à mot aiderait moins à les comprendre qu'une présentation des thèmes fondamentaux qu'elles développent : la quadruple persévérance dans l'enseignement des apôtres et la solidarité, dans la fraction du pain et les prières ; les apôtres, en tant que guides de la communauté, témoins du Christ et thaumaturges ; la projection de l'Eglise dans le monde ; l'adhésion au Seigneur par la foi.

Mais ce n'est pas une raison pour négliger le contexte de ces sommaires. Celui du premier revêt une importance particulière, comme nous l'avons déjà fait remarquer ailleurs⁴ : après l'expérience de la Pentecôte et le discours de Pierre, la vie chrétienne apparaît comme le fruit du don de l'Esprit. De même, le deuxième sommaire, où prédomine le thème de la participation de tous aux biens, suit une nouvelle effusion de l'Esprit (cf. 4,31) et est illustré par deux « exemples » : l'admirable générosité de Barnabé ; la fraude d'Ananie et de Saphire, qui mérite la réprobation. D'un côté comme de l'autre s'impose l'action des apôtres, à telle enseigne qu'elle constituera précisément le thème du troisième tableau.

I. LES QUATRE PERSÉVÉRANCES (Ac 2,42)

Il est rare de rencontrer un verset du Nouveau Testament aussi lourd de conséquences. On dirait que Luc y a ciselé, comme en un bijou, tout l'essentiel de la vie chrétienne. On a précisément reconnu en ces quatre persévérances les quatre traits nécessaires et suffisants pour décrire toute la vie de l'Eglise et des fidèles. Si l'une ou l'autre devait faire défaut, le caractère spécifique et la vitalité de l'existence chrétienne disparaîtraient du même coup⁵.

4. Cf. E. RASCO, *La foi au Christ Seigneur, fondement de notre vie (Ac 2,14a-36-41)*, dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 25, pp. 7 et 12.

5. Ph.-H. MENOUD, *op. cit.*, pp. 15s et 104s. Nous recommandons vivement cet excellent petit livre.

Ils persévéraient dans l'enseignement des apôtres et la solidarité⁶, dans la fraction du pain et les prières (Ac 2,42)⁷.

Le verbe (*esan proskartérountes*) présente une tournure périphrasique⁸ et s'applique à la fois aux quatre éléments de la vie chrétienne. Celle-ci prend son départ à un moment donné : lorsqu'on adhère à la Parole et qu'on reçoit le sacrement (cf. 2,41 ; les verbes sont à l'aoriste). Mais cette vie, s'il faut en croire les constantes exhortations de l'Évangile à persévérer et à veiller, poursuit toujours sa marche en avant : « La vie chrétienne est une persévérance »⁹ ; tout arrêt entraîne des risques très graves (cf. He 6,4ss).

1. Persévérance dans l'enseignement des apôtres

Nous avons ici un critère d'authenticité du christianisme.

Jésus, une fois glorifié dans les cieux, ne prêche plus. Ce sont les apôtres qui proposent la foi (cf. Lc 24,34 ; Jn 20,25 ; Ac 2,36-41), à titre de témoins de tout le mystère du Christ, depuis le « commencement » jusqu'à l'envoi de l'Esprit promis par le Père (Lc 24,48s ; Ac 1,8,21s ; etc.).

Le deuxième sommaire précisera ce thème fondamental de la proclamation kérygmatisque et du témoignage apostolique : « Avec beaucoup de puissance¹⁰, les apôtres rendaient témoignage à la résurrection du Seigneur Jésus » (4,33a). Et à partir de ce compte rendu de leur expérience pascale, s'organise peu à peu celui de toute la vie de Jésus : sa passion, sa prédication, ses miracles¹¹.

6. Le codex de Bèze (« D ») et d'autres manuscrits « occidentaux » introduisent ici la conjonction « et ». Dans leur prétention à être originaux, ils rompent ainsi le bon rythme du texte (a et b, c et d), pour n'obtenir qu'une longue et lourde énumération (a et b et c et d). — Sur la leçon de la Vulgate, voir plus loin.

7. J. JÉRÉMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, 1960³ (*The Eucharistic Words of Jesus*, London, 1966), propose de voir dans le v. 42 un schéma de la liturgie ancienne : la prédication — le banquet (ou la collecte) — l'eucharistie — les prières. Voir des arguments qui vont à l'encontre de cette thèse dans E. HAENCHEN, *op. cit.*, p. 153, et d'autres encore dans E. RASCO, *op. cit.*, pp. 292s.

8. La tournure périphrasique est fréquente chez Luc. Il utilise aussi volontiers le verbe *proskartérouō*, qui figure souvent dans des contextes de prière (cf. 1,14 ; 2,42.46 ; 4,4 ; voir aussi Rm 12,12 ; Col 4,2).

9. Ph.-H. MENOUD, *op. cit.*, p. 12.

10. Probablement marquée par des miracles. Cf. E. JACQUIER, *op. cit.*, pp. 14s ; E. HAENCHEN, *op. cit.*, p. 188, qui reprennent A. LOISY et d'autres auteurs. — D'après le codex du Vatican (« B »), l'ordre des mots est différent et il faudrait traduire : « Avec beaucoup de puissance, les apôtres du Seigneur Jésus rendaient témoignage à la résurrection ». C'est la leçon de NESTLÉ, 1963¹⁰. Nous suivons la leçon de *The Greek New Testament*.

11. On trouvera une explication de ces résumés du kérygme prêché par Pierre, dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 21, pp. 78-83 ; 24, pp. 6-12 ; 25, pp. 6-12.

Les résultats de cette proclamation et de cet enseignement seront moulés en une forme définitive : ainsi naissent nos évangiles. Les épîtres de Paul, Pierre et Jean ne font rien de plus qu'enrichir, approfondir et parfaire cette *didachè*. L'Église vivra d'elle à jamais et portera sa réflexion sur elle à la lumière de l'Esprit de vérité.

Mais aujourd'hui plus que jamais, — on dirait que l'auteur des Actes a écrit pour notre époque, — il est très important d'insister sur le caractère essentiel de cette persévérance. Le professeur Menoud, déjà cité, le souligne fortement à plusieurs reprises :

Si, les apôtres restant fidèles, les croyants ne persévéraient pas dans l'enseignement apostolique et cherchaient ailleurs des doctrines réputées plus actuelles, ils briseraient la communion qui les unit aux apôtres et, abandonnant les apôtres, ils perdraient Jésus Christ lui-même...

(« Errer »), c'est rompre avec l'enseignement apostolique et briser la communion qui unit les fidèles aux apôtres de Jésus Christ...

En ce qui concerne les apôtres, il faut montrer de l'attachement à leurs personnes, car ils sont la charnière unique entre le Christ et l'Église...

C'est en gardant la communion avec les apôtres que les fidèles sont assurés de demeurer dans la communion avec les personnes divines (cf. 1 Jn 1,3)¹².

Les chrétiens et toute l'Église ont à vivre dans « l'aujourd'hui de Dieu » — et cette rénovation ne va pas sans peine —, mais s'ils ne prennent pas appui sur les fondements posés par les apôtres, ils doivent en conscience renoncer à leur nom de chrétien. Selon la tradition catholique, les apôtres ont leurs successeurs qui, sans jouir de tous les privilèges du collège apostolique primitif, assument encore la grave obligation de proclamer sans cesse le message du Seigneur Jésus aux croyants de chaque génération.

2. Persévérance dans la solidarité¹³

Koinônia, bien qu'il soit devenu un mot célèbre, n'est pas très fréquent dans le Nouveau Testament, mais il peut y prendre différents sens. En outre, Luc n'utilise qu'ici cette expression des plus riches. Cependant, il ne s'avère pas difficile de préciser son sens, grâce notamment aux expressions équivalentes que l'on trouve dans nos textes.

Sa signification comporte certainement un point d'appui matériel : il s'agit d'une communauté de biens, issue de ventes volontaires.

12. Ph.-H. MENOUD, *op. cit.*, pp. 36, 40, 51 et 60.

13. Sur ce point, voir avant tout les deux articles de J. DUPONT cités dans la note 1, p. 7.

dont le produit était apporté aux apôtres. Ainsi se réalisait la promesse eschatologique du Seigneur et il n'y avait plus de pauvres parmi les chrétiens (cf. Dt 15,4) : chacun recevait de quoi subvenir à ses besoins (2,44-46 ; 4,32b-35).

Il ne fait pas de doute que certaines des expressions utilisées ont une résonance, voire une origine grecque¹⁴, mais leur arrière-fond est très différent. Cette participation ne germe pas d'un idéal humaniste dont il suffirait de promouvoir la réalisation pour nous installer dans un paradis terrestre. Non, elle naît de la foi : ceux qui persévèrent dans cette solidarité sont ceux qui ont accueilli la Parole et accepté le sacrement (2,41), ceux qui « ont cru ». Et elle débouche dans l'espérance du salut plénier que le Seigneur leur accorde progressivement (2,47).

Les croyants vivent également cette communion au cours des réunions de prière et de prédication dans le Temple, ou au cours des assemblées eucharistiques dans les maisons des chrétiens (2,46). C'est l'Eglise « vivante » formée des croyants et construite par eux, solidement « in ecclesia »¹⁵.

Cette participation de tous aux biens et ces assemblées locales seraient restées stériles et n'auraient pas eu de sens, si la *koinônia* y avait manqué, si elles n'avaient pas été garanties par des liens plus intimes de solidarité que Luc s'efforce de souligner à chaque phrase : « Tous ceux qui avaient cru ensemble (*épi to auto* : 2,44)... ils persévéraient d'un seul cœur (*homothymadon* : 2,46)... ils se tenaient tous d'un commun accord (*homothymadon*) sous le portique de Salomon » (5,12b).

14. Voir les textes anciens les plus importants dans H. CONZELMANN, *op. cit.*, pp. 31s ; J. DUPONT, *Etudes...*, pp. 506-508 et 514 ; *art. cit.*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, p. 912.

15. L'expression grecque *épi to auto* — fréquente chez les LXX et analogue à certaines formules de Qumrân — est difficile à interpréter, notamment ici en Ac 2,44 et 47. Cf. M. WILCOX, *The Semitisms of Acts*, Oxford, 1965, pp. 93-100 ; J. DUPONT, *art. cit.*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, pp. 906-908. — Deux problèmes se posent :

1) Quel est le texte original de ces vv. 44 et 47 ?

Celui de la leçon courte que l'on trouve dans « B » et d'autres manuscrits. C'est certainement le cas pour le v. 47, et probablement pour le v. 44 qu'il faut lire ainsi : « Tous les croyants *épi to auto* avaient tout en commun » (et non : « Tous les croyants se trouvaient *épi to auto* et avaient tout en commun »). Telle est l'opinion de Wilcox, Nestlé, Haenchen, Conzelmann et Dupont (dans *B.J.*). Au v. 47, on omet la précision finale : « dans l'Eglise ».

2) Que signifie *épi to auto* ?

Pas toujours la même chose : « dans le même lieu », « en résumé » ; ou encore, ici en Ac 2,44, « conjointement », « solidement », on oserait dire « en communion ecclésiale » (cf. 1 Co 11,18 : *en ekklesia* ; 1 Co 14,23 : *épi to auto*). Son sens n'est donc pas très différent de celui de *homothymadon*, qui figure aussi dans les sommaires des Actes (2,46 ; 5,12). Voir à ce sujet l'explication lumineuse de J. DUPONT, *loc. cit.*

Tout se résume en ces mots : « *La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme !* » (4,32a). Il s'agit évidemment d'un tableau idéalisé — Luc n'ignore pas les faiblesses humaines de l'Eglise —, mais, tout en reflétant la réalité de ses débuts, il invite l'Eglise à y confronter son visage actuel. Un cœur et une âme : pour des Sémites, c'est l'unité de l'être tout entier ; cela veut dire n'avoir plus qu'une seule manière de vivre et de penser, agir en pleine unanimité. Avoir tout en commun : selon la coutume des « amis » dans le monde gréco-romain d'alors ; mais avec cette différence que la « communion » ne découle pas d'un sentiment d'affection, mais de la foi sur laquelle repose la vie chrétienne : c'est « la communauté des croyants » (*tôn pisteusantôn*).

Faisons encore deux remarques. D'abord, cette *koinônia* n'est pas un acte isolé : la « persévérance » porte aussi sur elle. Le chrétien aura *toujours* à vivre uni à ses frères dans la participation aux biens, dans les réunions ecclésiales, grandes ou petites (cf. 2,46), en communion d'esprit, de pensée et d'action. Ce dessein devra demeurer en lui à jamais, même si les formes concrètes de le réaliser peuvent et doivent changer. Il importe de noter que le type de vie commune, qui semble avoir prévalu un certain temps — sans doute pas très long — dans l'Eglise-mère et qu'on a été jusqu'à dénommer « un communisme d'amour »¹⁶, n'a pas été imposé à d'autres Eglises (pauliniennes ou johanniques). Paul, par exemple donne une nouvelle forme à la *koinônia* — il utilise le même mot — en l'incarnant dans la « collecte » dont l'idée et l'application l'ont tant préoccupé¹⁷. La foi est si ingénieuse qu'elle saura toujours trouver à la charité de nouvelles expressions.

Ensuite, à la lumière de ce que nous avons déjà dit sur le genre littéraire et le rôle de ces sommaires, nous voudrions prévenir diverses objections. Les épisodes isolés que Luc nous raconte — le cas de Barnabé, le cas d'Ananie et de Saphire, le cas de

16. « *Liebeskommunismus* » (E. Troeltsch) : thème fréquent à la fin du XIX^e siècle. Cf. l'abondante bibliographie dans A.J. MATTILL Jr et Mary Bedford MATTILL, *A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles*, Leiden, 1966, pp. 357s. Ces études ignorent le genre littéraire des sommaires. L'abandon des biens n'était pas obligatoire ; cf. M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 1955, p. 112. De toute manière, Luc ne spéculait pas sur l'affirmation ou la négation du « droit de propriété ». Il parle simplement de l'ordre existant : les donations sont faites en toute liberté et l'on peut légitimement rester en possession de ses biens. Cf. H.-J. DEGENHARDT, *Lukas der Evangelist der Armen*, Stuttgart, 1965 ; id., *Die Liebestätigkeit in den Gemeinden der Apostolischen Zeit*, dans R. BAEUMER, H. DOLCH (éd.), *Volk Gottes (Festgabe für J. Höfer)*, 1967, pp. 243-253.

17. Rm 15,26s. — Cf. Ph.-H. MENOUD, *op. cit.*, pp. 46s ; O. CULLMANN, *Oekumenische Kollekte und Gütergemeinschaft im Urchristentum*, dans Oscar Cullmann, *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen-Zürich, 1966, pp. 600-604.

Marie, mère de Jean-Marc — nous montrent bien que ces donations étaient volontaires et, par conséquent, que les sommaires généralisent à outrance. Les cas particuliers sont antérieurs : c'est à partir d'eux que Luc se permet de telles généralisations.

3. Persévérance dans la « fraction du pain »¹⁸

Il paraît hors de doute qu'il faut voir dans cette expression — du moins dans le contexte des écrits de Luc — une allusion à l'Eucharistie. Le chrétien la comprenait ; celui qui ne croyait pas encore n'était pas surpris¹⁹.

Notre texte ne permet pas de préciser quelle fréquence comportait cette persévérance eucharistique. Il n'est pas évident, mais après tout, pas impossible, que le rythme « quotidien » du v. 46 affecte aussi le banquet eucharistique. D'autres documents soulignent surtout la célébration du *dies dominicus* ou « jour du Seigneur »²⁰.

Quant au lieu, le v. 46 semble établir une distinction assez claire : d'une part, on organisait des réunions communes de prière dans le Temple dont il ne restait plus que des ruines à l'époque où Luc

18. La Vulgate restreint la portée de notre texte en faisant de ce terme un complément déterminatif du précédent : *in communicatione fractionis panis*. S. LYONNET, *art. cit.*, dans *La Liturgie après Vatican II*, p. 362, note 9, fait remarquer que le Concile dans la constitution sur la Liturgie, 6, et Paul VI dans l'encyclique *Mysterium Fidei* citent la version de la Vulgate, tandis que les constitutions sur l'Eglise, 13, et sur la Révélation divine, 10, se réfèrent explicitement au texte grec.

19. Il n'est pas certain que ces textes recèlent une « *disciplina arcani* », comme le voudrait Jeremias. « Rompre le pain » n'est pas la même chose que prendre un repas : on désigne plutôt de la sorte l'action rituelle par laquelle on commençait le repas. Cf. J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words*, p. 120 ; Ph. H. MENOUD, *op. cit.*, pp. 66ss ; Id., *Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie*, dans *R.H.P.R.*, 33 (1953), pp. 21-36 ; J. DUFONT, *Les pèlerins d'Emmaüs* (Luc 24,13-35), dans *Misc. Bibl. B. Ubach*, Monserrat, 1953, pp. 349-374 ; Id., *Le repas d'Emmaüs*, dans *Lumière et vie*, 31 (1957), pp. 77-92 ; G. GAIDE, *Les apparitions du Christ ressuscité d'après saint Luc* (Luc 24,13-48), dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 24, pp. 38-56 ; J.M.R. TILLARD, *L'Eucharistie et la fraternité*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 91 (1969), pp. 113-137 (117) ; E. RASCO, *op. cit.*, pp. 302s. — Nous n'entrons pas ici dans tous les problèmes historiques ou théologiques de l'Eucharistie. Voir L. LIGIER, *De la Cène à l'Eucharistie*, dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 1, pp. 19-57 ; Ph. ROULLARD, *La prière eucharistique dans l'Eglise*, *ibid.*, pp. 59-68 ; P. TISON, *Théologie de la prière eucharistique*, *ibid.*, pp. 85-103 ; L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris, 1966.

20. Paul « rompt le pain » le premier jour de la semaine (Ac 20,7), c'est-à-dire le jour qui suit le sabbat ou le « jour du Seigneur » (Ap 1,10 ; *Didache* 14,1). Les païens auront vite repéré ce jour. Le « *stato die* » de la célèbre lettre de Pline le Jeune (Ep. 10,96) n'est autre que le dimanche. Cf. O. CULLMANN, *Le culte...*, *op. cit.*, p. 108.

écrivait ; d'autre part, on célébrait la fraction du pain *kat'oikon*, c'est-à-dire dans les maisons des chrétiens²¹.

Le même v. 46 témoigne encore de l'esprit qui animait cette célébration : « avec joie et simplicité de cœur »²². Le substantif employé par Luc, *agalliasis* — comme le verbe correspondant — a une résonance cultuelle : on l'utilise pour célébrer l'aide et le salut offerts par Dieu. Il s'agit d'une allégresse motivée par la présence divine et comportant parfois des accents eschatologiques. Le psalmiste demande au Seigneur de lui rendre « la joie de son salut » (Ps 51,14). La Vierge exalte le Seigneur et son esprit « *trésaille de joie* » (*ègaliasen*) en Dieu son Sauveur (Lc 1,46s).

Dans son propre *Magnificat*²³, le Christ ressuscité — sur les lèvres duquel on met les paroles du Ps 16,8-11 — affirme que son cœur se réjouit et que sa langue jubile (*ègalliasato*) en raison de la vie que Dieu lui donne. C'est à cette joie que participe aujourd'hui l'Eglise « qui a conscience d'être la communauté des derniers temps, formée par l'action salvifique de Dieu »²⁴. Elle anticipe de la sorte sur le chant final qu'elle entonnera lorsqu'aura lieu le banquet de noces de l'Agneau :

Alleluia ! Car il a pris possession de son règne, le Seigneur, le Dieu Maître-de-tout. Soyons dans l'allégresse et dans la joie (*chairômen kat' agallîômen*), rendons gloire à Dieu, car voici les noces de l'Agneau, et son épouse s'est faite belle : on lui a donné de se revêtir de lin d'une blancheur éclatante (Ap 19,6b-8a).

Cette allégresse prolonge en quelque manière la joie pascale que Jésus a laissée à son Eglise en prenant congé de ses apôtres (cf. Lc 24,41-52)²⁵.

21. La Vulgate traduit par le pluriel « *circa domos* », qui correspond probablement à l'expression distributive *kat'oikon* ; cf. 5,42, où la même expression est opposée au Temple. Un de ces endroits pourrait avoir été la salle haute (Ac 1,13) de la maison de Marie, mère de Jean-Marc (12,12). Paul parle souvent de l'assemblée qui se réunit dans la maison (*hè kat'oikon ekklesia*) de tel ou tel chrétien (1 Co 16,19 ; Rm 16,5 ; Phm 2 ; Col 4,15). O. CULLMANN, *Le culte...*, *op. cit.*, p. 108, fait remarquer que l'Eglise primitive n'approuvait pas pour autant les petites chapelles particulières (cf. 1 Co 11,20ss ; S. IGNACE D'ANTIOCHE, *Eph.* 5,2 ; *Magn.* 7,1 ; *Trall.* 7,2 ; *Philad.* 4 ; *Smyrn.* 8,1 ; 9,1).

22. Nous ne croyons pas qu'on puisse — comme le voudrait Jeremias — relier cette expression à « ils louaient Dieu » du v. 47. Cf. E. RASCO, *op. cit.*, p. 316 ; E. HAENCHEN, *op. cit.*, p. 154. Notons que l'expression se rapporte directement aux repas ordinaires (« prenant leur nourriture avec joie... »), mais aussi à l'Eucharistie indirectement, dans la mesure où « ils rompaient le pain » au cours de ces repas.

23. Cf. E. RASCO, *La gloire de la résurrection et ses fruits* (Ac 2,14,22-28), dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 24, pp. 6-9.

24. R. BULTMANN, *Theolog. Wört. z. N.T.*, t. I, 20.

25. Cf. O. CULLMANN, *Le culte...*, *op. cit.*, p. 112 ; Id., *Die Bedeutung des Abendmahls im Urchristentum*, dans O. Cullmann, *Vorträge und Aufsätze*, *op. cit.* ; Id., *Heil als Geschichte* (trad. *Le salut dans l'histoire*), V^e partie, chap. III.

L'expression « avec simplicité de cœur » vise peut-être à donner une réprobation tacite aux abus qui pouvaient s'introduire dans le repas eucharistique²⁶. En tout cas, le chrétien doit faire montre de persévérance, ici aussi, en participant souvent à la fraction du pain (cf. 1 Co 11,25s : « Chaque fois que vous mangez ce pain... »).

4. Persévérance dans les prières

Pour peu qu'on connaisse les exhortations de Jésus dans les évangiles ou les parénèses de Paul dans ses épîtres, on ne trouvera pas ici la moindre nouveauté sur la prière. Persévérer dans la prière est une chose essentielle pour tout enfant de Dieu, s'il désire que la volonté divine s'accomplisse en lui jour après jour, s'il cherche à entrer personnellement dans l'*Historia Salutis* qui continue à se vivre au temps de l'Eglise.

Il n'est pas besoin de sortir du livre des Actes pour se rendre compte de la place privilégiée qu'occupe la prière dans la vie de la première communauté : prière commune de tous les chrétiens qui louent Dieu dans le Temple (2,46s) ; prière persévérante d'hommes et de femmes, avec Marie, la mère de Jésus, dans l'attente de l'Esprit, avant d'entreprendre la mission (1,14) ; prière non moins ecclésiale pour découvrir la volonté de Dieu dans un cas concret (1,24s) ou pour lui rendre grâce (12,12) ; prière des apôtres pour résister à la persécution et conserver leur liberté de parole (4,24-30), vrai modèle de la prière « chrétienne » qui est éclairée par l'Ancien Testament et affronte les dures réalités de la vie quotidienne.

L'apôtre se voit contraint de sauvegarder à tout prix une partie de son temps pour guider la prière de la communauté (cf. 6,4) ; il doit prier en imposant les mains sur ceux qui partent en mission (6,6 ; 13,3 ; etc.) ; enfin, il doit mourir en priant et en invoquant le nom du Seigneur Jésus (7,59s).

Dans les Actes, plus l'apôtre, le missionnaire ou la communauté se trouvent engagés au milieu de la vie et de la lutte du monde, plus leur prière se fait intense et fréquente.

Ces quatre persévérances doivent se vérifier simultanément chez le chrétien. Ce n'est qu'à cette condition que celui-ci parvient à mener sa vie dans l'harmonie et l'unité. L'assiduité à la doctrine

26. Saint Paul les dénonce déjà aux Corinthiens (1 Co 11,17ss). Quant aux « fêtes d'amour », tristement célèbres, on peut y voir une allusion en Jude 16 (comme dans la variante du texte grec et la leçon de la Vulgate en 2 P 2,13 — mais il faut lire *apatais*). Chez les gnostiques, tout cela avait gravement dégénéré : cf. S. EPIPHANE, *Panar. haer.*, XXVI, 4,4,7, dans *P.G.*, 41, 338 ou *G.C.S.*, 25, 280 ; J.A. JUNGSMANN, *Agapé als Mahl*, dans *Lex. Th. Kirche*, 21, 1957, col. 180s.

des apôtres ne vaut pas sans union et sans communion ; l'union, sans actes de solidarité ; l'Eucharistie, sans participation des biens²⁷ ou sans assiduité à la *didachè*. Bref, se relâcher sur l'un de ces points, c'est mutiler l'ensemble de la vie chrétienne ; les séparer l'un de l'autre, c'est porter un coup mortel à la communion vitale entre chrétiens.

II. LES APOTRES : GUIDES, TÉMOINS ET THAUMATURGES

Dans les Actes des Apôtres, toute la communauté chrétienne joue un grand rôle, c'est vrai, mais il serait quelque peu exagéré de prétendre que ce soit celui de l'acteur principal²⁸. Les hommes qui se détachent au premier plan, comme les héros de cette histoire, sont en réalité les apôtres, notamment Pierre dans la première partie, et Paul dans la seconde. Ceux-ci ressemblent à des aimants qui polarisent toute la présentation littéraire, ou à des projecteurs qui répandent leur lumière sur tous les thèmes.

Nous avons déjà parlé de la responsabilité et de l'obligation qu'avaient les apôtres de transmettre la *didachè*. Nous avons vu aussi la part qu'ils prenaient dans la prière de l'Eglise. En outre, disions-nous, c'est à leurs pieds qu'on déposait le prix des ventes effectuées, afin qu'à leur tour ils distribuent cet argent à ceux qui en avaient besoin (2,42ss ; 4,34s). De telles préoccupations matérielles finiront un jour par trop les distraire de leurs fonctions essentielles qui consistent à guider la prière et à prêcher. Aussi sera-t-il nécessaire, pour sauvegarder la primauté de ces tâches, d'introduire dans l'Eglise de nouvelles structures et de nouvelles fonctions (cf. Ac 6), en sorte que l'apôtre garde assez de temps libre pour rendre un témoignage sans bavure à la résurrection du Christ.

27. S. LYONNET insiste fort sur ce point : « Une Eucharistie, célébrée par des chrétiens qui ne s'appliqueraient pas loyalement et sérieusement à faire de cette loi (de la charité, comprise dans la *koinônia*) la loi même de leur vie, ressemblerait à un mensonge ou à une dérision... L'Eucharistie suppose l'amour, comme le baptême suppose la foi » (*art. cit.*, dans *La Liturgie après Vatican II*, pp. 366s). - Voir aussi J.M.R. TILLARD, *art. cit.*, bien qu'il ne tire pas parti de notre texte.

28. Cf. G. RINALDI, *Comunità cristiana nell'età apostolica*, dans *Bibbia e Oriente*, 12 (1970), pp. 3-10. « Les communautés chrétiennes, issues de la prédication des apôtres et de leurs premiers collaborateurs, jouent vraiment le rôle principal dans les Actes » (p. 3).

Mais nos textes mentionnent aussi un autre aspect de l'activité multiforme à laquelle les apôtres se sont livrés au début de l'Eglise : de leurs mains sortent de « nombreux signes et prodiges parmi le peuple » (2,43 ; 5,12a ; cf. 4,33). Ainsi l'activité de Jésus s'accomplit en quelque sorte et se prolonge dans l'Eglise à travers ses apôtres (cf. Mc 6,56 et Ac 5,15), « en ces derniers jours » (cf. Ac 2,17.19).

La portée et la signification de ces « signes » sont manifestes : par les mains des apôtres, comme jadis par celles de Jésus, la miséricorde et la bonté de Dieu sont concrètement dispensées aux hommes. Mais en même temps, la « grande puissance » (4,33) qui se déploie dans ces miracles confère plus de crédit au témoignage fondamental qu'ils rendent à la résurrection. Les « prodiges » font trembler non seulement les chrétiens, mais encore ceux qui en sont témoins avec eux, car ils se trouvent là face à une manifestation de la sainteté divine : « La crainte s'emparait de tous » (2,43 ; cf. 5,13a).

Le caractère synthétique de ces textes ne les empêche pas de mettre en relief au premier plan la figure de Pierre. Se souvenant sans aucun doute d'autres traditions plus concrètes (cf. 3,1-10 ; 9,32-35.36-42), Luc nous dit « qu'on allait jusqu'à transporter les malades dans les rues et les déposer là sur des lits et des grabats, afin que tout au moins l'ombre de Pierre, à son passage, couvrit l'un d'eux » (5,15). Par ailleurs, une foule de malades et de possédés accourait même des villages situés aux environs de la capitale, et « tous étaient guéris » (5,16).

Dans son commentaire très vivant des Actes, le professeur E. Haenchen écrit : « Dans cette partie, nous ne voyons qu'une seule difficulté sérieuse pour la théologie de la Réforme : l'ombre de Pierre, nous dit-on, aurait guéri les gens ». D'après lui, les explications données à ce fait par d'autres auteurs sont « des échappatoires apologétiques, qui relèvent d'une bonne intention, mais ne démontrent rien ». Non seulement Luc, poursuit Haenchen, mais Paul, à son tour, considère les miracles comme des signes auxquels on reconnaît le véritable apôtre (1 Co 12,28-30). Toujours est-il qu'en Ac 5 nous avons affaire à une nette exagération du merveilleux : Pierre y fait figure de *Theos anthrôpos* ; le témoin de Jésus Christ y est transformé en un être disposant manifestement du pouvoir divin²⁹.

En réalité, l'auteur des Actes, sans changer la nature de qui que ce soit, se contente de montrer que les promesses de Jésus s'accomplissent en ses envoyés (Lc 9,1 ; 10,9). Et Pierre sait parfaitement au nom de qui il réalise des prodiges : « ... Qu'avez-vous à nous

29. E. HAENCHEN, *op. cit.*, pp. 201s.

regarder, comme si c'était par notre propre puissance ou grâce à notre piété que nous avons fait marcher cet homme ? » (3,12). Il reste très conscient de sa condition humaine : « Relève-toi, dit-il à Corneille prosterné à ses pieds. Je ne suis qu'un homme, moi aussi » (10,26). Paul n'est pas davantage dupe de son succès et, à l'occasion, il met les choses au point devant ses auditeurs (14,3-18).

III. LA PROJECTION DE L'ÉGLISE DANS LE MONDE

La communauté chrétienne, en train de croître, ne se séparera que petit à petit du reste du peuple qui n'accepte pas Jésus comme Messie et Seigneur. Dans ces petits tableaux, tout au contraire, on nous donne à entendre que le reste du peuple ne manifeste à l'égard des chrétiens que respect, admiration et compréhension. C'est seulement plus tard que nous verrons intervenir contre eux une hostilité plus ou moins violente de la part des autorités.

Dans son premier sommaire, Luc écrit : « La crainte s'emparait de tous les esprits » (2,43a). On peut rapprocher cette expression d'une autre semblable décrivant la réaction qui suivit la mort inopinée d'Ananie et de Saphire : « Une grande crainte s'empara alors de l'Eglise entière et de tous ceux qui apprirent ces choses » (5,11 ; cf. 5,5). Tout événement extraordinaire engendre une crainte sacrée.

Mais en 2,43a s'ajoute peut-être une nuance particulière. Après avoir décrit en 2,42 l'existence chrétienne vécue dans la foi, Luc semble suggérer que cette vie suscite un profond respect dans tous les cœurs, au même titre qu'avant Pâques la présence active de Jésus avait fait naître chez les gens une crainte respectueuse (Lc 5,26 ; 8,25). Déjà dans l'Ancien Testament, la présence de Dieu inspirait cette crainte à Moïse, Isaïe, etc. Aujourd'hui, de même, la communauté chrétienne impressionne tellement les gens qui l'entourent que ceux-ci sont frappés d'une stupeur sacrée.

Il ne fait pas de doute que quand les croyants se réunissent au Temple, sous le portique de Salomon (2,46a ; 5,12b), beaucoup d'autres Juifs viennent les observer, tout en gardant leurs distances par rapport au nouveau groupe (5,13a). Et pourtant, « le peuple célébrait leurs louanges » (5,13b). Ce mot *mégalaunô* (exalter), que Luc se plaît à utiliser surtout dans les contextes liturgiques (Lc 1,47.58 ; Ac 10,46 ; 11,18 ; cf. Ac 2,11 ; les *magnalia Dei* que proclament les apôtres), suggère que cette petite communauté est une nouvelle

œuvre de Dieu, qui mérite les louanges du peuple. Par son comportement, son unité, sa prière, l'Eglise devrait donner sans cesse à tous les hommes des motifs de glorifier le Seigneur.

En outre, l'attitude de la communauté suscite la sympathie et la bienveillance générales : « Ils avaient la faveur de tout le peuple » (2,47)³⁰. Ici, le mot *charis*, « grâce », a une signification assez peu fréquente : « faveur des hommes ».

Par contre, en 4,33, *charis* pourrait conserver — ce n'est pas sûr — son sens plus habituel d'« amour qui vient de Dieu »³¹ : « Avec beaucoup de puissance, les apôtres rendaient témoignage à la résurrection du Seigneur Jésus, et une grande grâce divine reposait sur eux tous ».

Les auteurs ne sont pas tous d'accord pour déterminer quelles personnes jouissent de cette grâce. Les uns (Beelen, Patrizzi, Felten) voulaient en réserver le privilège aux apôtres eux-mêmes. Or, les autres, plus récents (Jacquier, Loisy, Haenchen, Conzelmann), l'attribuent non sans raison à tous les chrétiens.

Sous l'interprétation de ces derniers se cache une sorte de contraste. La mission des apôtres consiste à proclamer le kérygme salvifique de la résurrection. Mais l'amour de Dieu ne se limite pas à eux pour autant. Sa grâce — et Luc insiste : une *grande grâce* — se répand sur tous ceux qui reçoivent cet enseignement apostolique et lui restent fidèles avec persévérance (2,42). Dans l'Eglise, l'amour de Dieu ne s'identifie en aucune manière avec la « hiérarchie » ni ne se limite à elle.

Il faut ajouter que le rapport — inattendu, à première vue — entre la résurrection et la grâce de Dieu répandue sur tous, acquiert une haute portée : Pâques, sorte de nouvelle création, est source de « grande grâce » qui nous replonge pour ainsi dire dans le temps des origines³².

Il reste enfin à signaler un trait typique de l'action charitable de l'Eglise à l'égard de tous ceux qui lui sont étrangers. Les apôtres ne réservent pas le bénéfice de leurs miracles à la nouvelle commu-

30. Le codex « D » porte : *pros holon ton kosmon*. Cette leçon universaliste ne s'impose pas ici. - Certains auteurs (H. SAHLIN, E.C. CREETHAM) ont interprété ce passage comme s'il évoquait la bienveillance des chrétiens à l'égard du peuple. D'autres auteurs ont raison de repousser une telle traduction. Voir, par exemple, A. GEORGE, *Israël dans l'évangile de Luc*, dans *Rev. Bibl.*, 75 (1968), pp. 481-525 (507, note 62).

31. Cette interprétation est seulement une hypothèse, que nous partageons avec E. HAENCHEN (*op. cit.*, p. 188) et J. JEREMIAS (cf. *Le 2,40*). D'autres auteurs, comme J. DUPONT (*B.J.*), H. CONZELMANN (*The New English Bible*), BALLARINI (*Paolo. Vita, Apostolato, Scrittura*, 1968, pp. 134s), affirment qu'il s'agit ici de « la faveur du peuple » comme en 2,47. Dans ce cas, cette bienveillance provient en partie de la charité qui régnait entre les croyants (cf. 4,34 : *gar*, « aussi... »).

32. Cf. G. STAHLIN, *op. cit.*, pp. 81s.

nauté. C'est sans la moindre discrimination et avec un entier désintéressement que Pierre et ses compagnons consacrent leur temps et leurs énergies à guérir tous ceux qui se présentent. Il est impossible que cette foule (cf. 5,16) ait été composée seulement de croyants !

IV. L'ADHÉSION AU SEIGNEUR PAR LA FOI

Toute cette vie chrétienne, qui se manifeste diversement chez les apôtres et parmi les autres croyants, non moins que vis-à-vis du reste du peuple, n'est autre — dans la pensée de Luc, nous l'avons déjà dit — que le fruit du don de l'Esprit, par lequel le Seigneur exerce son activité glorieuse (cf. 2,33). L'auteur le souligne bien : ce n'est pas la faveur du peuple, mais (*dé*) « le Seigneur, qui, chaque jour, adjoignait à la communauté ceux qui seraient sauvés » (2,47). Car le Seigneur est, en dernière analyse, la source de cette croissance de l'Eglise que Luc n'aura de cesse de mettre en relief tout au long du livre des Actes (2,41.47 ; 4,4 ; 5,14 ; 6,7 ; 11,21.24 ; 21,20).

Dans l'Ancien Testament déjà, l'augmentation numérique du peuple était un signe de la complaisance et de la bénédiction divines ; on y voyait parfois le fruit de la conclusion d'une alliance avec Dieu (cf. Gn 9,1-9 ; 17,1ss). Chez les prophètes, cette multiplication était empreinte, en outre, d'un accent eschatologique (cf. Jr 3,14-17 ; 23,3). Aujourd'hui, de même, après la nouvelle Alliance de la Pentecôte, en ces « derniers jours », l'Eglise, bénie par le Seigneur, voit ses enfants se multiplier.

A propos de ce thème, nous trouvons dans le dernier sommaire une phrase construite de manière suggestive : « En nombre de plus en plus grand (*mallon* ne signifie pas ici « plutôt », mais « plus nombreux ») des croyants s'adjoignaient au Seigneur, une multitude d'hommes et de femmes » (5,14)³³. Auteur de la foi, le Seigneur est aussi son terme : par la foi on adhère d'une façon intime et personnelle au Seigneur lui-même.

Luc profite de l'occasion pour signaler une première fois le nombre croissant de femmes qui embrassaient la foi. Dans l'évangile, d'autres femmes leur avaient déjà montré le chemin en suivant Jésus au cours de son ministère et en l'accompagnant jusqu'au pied de la croix (Lc 8,2s ; 23,49). Dans les Actes, nombreuses

33. Une autre traduction, moins acceptable, relie *to Kyriō* à *pisteuontes* : « ... s'adjoignaient ceux qui croyaient au Seigneur » (O. BAUERNEFELD, G. STAHLIN). Nous traduisons comme E. JACQUIER, J. DUPONT, E. HAENCHEN, H. CONZELMANN, etc. — On pourrait aussi traduire *mallon*, comme le texte de *The New English Bible*, en relation avec ce qui précède : « et qui plus est... »

sont celles qui à leur tour frayent le chemin à tant de « foules » féminines dont la vocation sera de se consacrer à l'Eglise et à son Seigneur.

On a voulu interpréter l'affirmation suivante : « Personne d'autre n'osait se joindre (*kollasthai*) à eux » (5,13a)³⁴, comme si elle contredisait la croissance de l'Eglise. En réalité, une telle interprétation ne s'impose pas. Le verbe employé ici peut avoir simplement un sens matériel (cf. 8,29) ou marquer la tentative de se joindre à un groupe (9,26) ; même en 17,34, il ne signifie pas l'adhésion à la foi, il exprime seulement l'attachement de ceux qui embrassèrent la foi à la personne de Paul. A vrai dire, le sens matériel convient parfaitement à notre texte : lorsque les chrétiens sont réunis sous le portique, les autres, sous l'empire d'une certaine crainte sacrée, se tiennent à distance (cf. 2,43) ; ce qui, pourtant, n'empêche pas ceux-ci de regarder ceux-là avec sympathie et de « célébrer leurs louanges » (5,13b).

En multipliant les chrétiens, le Seigneur les a ostensiblement bénis. Mais nous sommes toujours bien au plan de la foi. En effet, on a relevé avec quelle insistance Luc donne ici aux frères le nom de « croyants »³⁵. Il s'agit de ceux qui, à un moment donné de leur vie, ont pris une décision radicale. Touchés par la prédication et l'invitation des apôtres, ils ont embrassé la foi (2,44 ; 4,32 ; les verbes sont tous au participe aoriste) et, du même coup, ils ont accepté toutes les conséquences qu'entraîne la foi pour leur vie : commune participation aux biens, unanimité de pensée et d'action au sein de la communauté chrétienne. C'est ainsi qu'ils ont acquis la qualité de « croyants » (5,14 ; participe présent), qui comporte à jamais une adhésion personnelle au Seigneur de l'Eglise.

CONCLUSION

L'Eglise relit ces textes au temps pascal, car elle y voit comme une « re-présentation », une actualisation quasi sacramentelle des premières Pâques que les chrétiens ont célébrées jadis. De nos

34. H. CONZELMANN, *op. cit.*, p. 41.

35. « Notons bien que les chrétiens sont désignés sous cette appellation dans les trois sommaires..., mais nulle part ailleurs dans les premiers chapitres des Actes. La base de leur attitude de partage n'est donc pas précisément l'amitié, mais leur foi commune. On ne peut d'ailleurs pas séparer cette foi de l'espérance qui donne aux chrétiens l'assurance de leur salut : comme le dit le premier sommaire, ils ont conscience d'être "ceux qui vont être sauvés" (2,47) » (J. DUPONT, *art. cit.*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, p. 902).

jours où nous cherchons à nous renouveler et à retourner aux sources — ou à la source ! —, de telles lectures sont de nature à exercer sur nous une influence féconde.

Mais féconde ne veut pas dire facile. Ne nous laissons pas prendre aux apparences idylliques de ces petits tableaux. Leurs exigences sont radicales : celles de la foi elle-même, qui n'est autre chose qu'une obéissance. Or, la foi nous impose d'obéir avec persévérance aux quatre impératifs et critères fondamentaux de toute vie chrétienne : la doctrine apostolique, le partage des biens dans la charité, l'Eucharistie et la prière.



NOUS SOMMES TOUJOURS ENSEMBLE

Ah ! Seigneur,
comme j'aimerais me retrouver là-bas
serré avec les miens sur les bancs étroits !
Chez nous,
personne n'est là pour soi tout seul.
En pensée, en prière,
nous sommes toujours ensemble,
nous ne faisons qu'un !
Tous nous avons grandi
dans le chant des mêmes cantiques.
La même joie nous a fait crier :
Alleluia !

Oui, je le sais,
tu es présent en Europe aussi.
Mais pourquoi, au village,
à la maison,
pouvais-je te voir mieux,
t'entendre mieux,
là, bien serré contre les autres,
porté par la prière et le chant,
avec eux, tout près de ton trône ?

PRIÈRE D'UN JEUNE AFRICAIN¹

Deuxième lecture

Année A : 1 P 1,3-9

Année B : 1 Jn 5,1-6

Année C : Ap 1,9-11a.12-13.17-19

1. *Je lance ma joie vers le ciel.* Prières de jeunes chrétiens d'Afrique recueillies et transcrites par F. PAWELZIK, Genève, 1969, pp. 40-41.

Béni soit Dieu

I P 1,3-9

PAR ÉDOUARD COTHENET

Chargé de cours à l'Institut Catholique de Paris

Après l'adresse qui la présente comme une sorte de lettre « encyclique » destinée aux chrétiens d'Asie Mineure, la première Epître de saint Pierre contient une ample bénédiction dont le style et le contenu rappellent d'autres passages du N.T. Selon une hypothèse à laquelle le Père Boismard¹ a donné un large retentissement, il s'agirait de l'hymne par laquelle débutait la liturgie baptismale dont on suit le déroulement à travers toute l'épître.

Intéressante par bien des aspects, l'hypothèse reste pourtant fragile. Des allusions au baptême ne suffisent pas à prouver qu'il s'agisse d'une composition proprement liturgique. La comparaison entre des textes multiples pour reconstituer un document primitif risque de faire perdre de vue l'orientation spécifique du passage en question. On n'oubliera pas que Pierre a lui-même caractérisé son œuvre comme une « exhortation » destinée à affermir les frères « dans la vraie grâce de Dieu » (5,12). C'est en nous plaçant dans cette ligne que nous nous efforcerons de mettre en valeur les richesses spirituelles du texte.

Le genre de la bénédiction

Par sa forme et son contenu, notre passage se rattache à un type de prière spécifiquement juif, la bénédiction (*berakah*)². A l'acclamation « Béni soit » succède la désignation de Dieu par des titres

1. M.-E. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales dans la première Epître de Pierre* (Lectio divina, 30), Paris, 1961 ; art. *Pierre (première épître de)*, dans S.D.B., t. VII, 1415-1455.

2. J.-P. AUDET, *Esquisse historique du genre littéraire de la « Bénédiction » juive et de l'eucharistie chrétienne*, dans Rev. Bibl., 65 (1958), pp. 371-399 ; L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et Spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai, 1966, pp. 35-82.

en rapport avec l'objet de la bénédiction. Vient alors, sous forme plus ou moins développée, la raison pour laquelle on bénit Dieu, l'anamnèse des *mirabilia Dei* comme disent les liturgistes. L'exclamation d'Éliézer est un modèle du genre :

Béni soit Yahvé, Dieu de mon maître Abraham, qui n'a pas ménagé sa bienveillance et sa bonté à mon maître... (Gn 24,27).

Parfois la bénédiction constitue une véritable confession de foi. C'est ainsi qu'au désert Jéthro vient à la rencontre de Moïse en proclamant :

Béni soit Yahvé qui vous a tirés des mains des Egyptiens et de celles de Pharaon, qui a libéré le peuple de la sujétion égyptienne. Je sais maintenant que Yahvé est plus grand que tous les dieux... (Ex 18,10-11.)

Soit à la synagogue, soit dans leur vie quotidienne, les Juifs prononçaient de nombreuses bénédictions. Elles sont inspirées par une foi très vive en l'Alliance et constituent la réponse de foi à la Parole de Dieu, comme l'a montré le P. Bouyer³. Le Christ lui-même a suivi ce rythme dans sa prière, comme on le voit dans cette hymne de jubilation :

Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux habiles et de l'avoir révélé aux tout petits. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir. Tout m'a été remis par mon Père et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, comme nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler (Mt 11, 25-27).

Dans leurs assemblées, les chrétiens sont restés fidèles à cette forme de prière. *Le Benedictus* de Zacharie (Lc 1,68-79) a certainement été maintes fois répété par la communauté de Jérusalem. Même les communautés de langue grecque ont adopté l'usage juif traditionnel, comme on le voit par 1 Co 14,16 : les fidèles répondent *Amen* à la bénédiction prononcée sous l'action de l'Esprit Saint.

Comme la 1 P, l'Epître aux Ephésiens s'ouvre par une majestueuse bénédiction (Ep 1,3-14) ; la reprise de termes caractéristiques nous éclaire sur le contenu traditionnel du genre. Ce texte tient cependant une place à part en raison de l'ampleur des perspectives christologiques : tout dans l'univers est ramené sous un chef unique, le Christ⁴.

3. « La piété juive ne considère jamais Dieu en général, dans l'abstrait, mais toujours en corrélation avec un fait fondamental : l'alliance de Dieu avec les siens. Plus précisément encore, la *berakah* est une prière dont la caractéristique essentielle est d'être une réponse : la réponse qui s'est finalement dégagée comme la réponse par excellence à la Parole de Dieu » (op. cit., p. 36).

4. Cf. J. COURRS, *Ephesians 1,3-14 and 1 Peter 1,3-12*, dans N.T.S., 3 (1956-57), pp. 115-127.

Plan de la bénédiction de 1 P

On peut hésiter sur les limites exactes de notre bénédiction. Se termine-t-elle au v. 9, comme le suggère la coupure du Lectionnaire ? Se prolonge-t-elle jusqu'au v. 12 ? Bien que la forme rythmique soit beaucoup plus lâche dans les vv. 10-12, ceux-ci se rattachent étroitement pour le sens à ce qui précède : la contemplation du mystère du salut entraîne normalement la mention des prophètes qui en ont esquissé à l'avance les premiers traits⁵, et après les strophes relatives à l'œuvre du Père et à celle de Jésus Christ, on attend la mention de l'Esprit faite aux vv. 11-12.

Le passage que nous avons à commenter se divise en trois strophes qu'on peut résumer comme suit :

- Béni soit Dieu qui nous a fait renaître par la résurrection du Christ pour un héritage céleste (vv. 3-5) ;
- la joie dans l'épreuve qui épure la foi (vv. 6-7) ;
- la joie dans la foi au Christ (vv. 8-9).

La reprise de plusieurs mots indique les articulations du développement et nous révèle les thèmes directeurs. Trois versets parlent de la foi (*pistis*, vv. 5.7.9). On trouve deux fois les mots salut (*sôtèria*, vv. 5 et 9), révéler (verbe et substantif, vv. 5 et 7), tressaillir de joie (*agalliaomai*, vv. 6 et 8), gloire (substantif et verbe, vv. 7 et 8). Notre bénédiction est donc la réponse de foi à la révélation que Dieu nous apporte par la résurrection de Jésus Christ.

Première strophe :

Béni soit Dieu qui nous a fait renaître... (vv. 3-5)

Dans la Bible, *Eulogètos* (Béni) est réservé pour Dieu. A la différence de l'homme qui a besoin de la bénédiction divine pour vivre, le Seigneur subsiste par lui-même et l'homme a seulement à proclamer sa foi en reconnaissant sa gloire⁶.

Les bénédictions juives multiplient volontiers les attributs de Dieu. Citons par exemple celle qui ouvre la série des Dix-huit bénédictions (*Schemoneh Esreh*), l'une des prières les plus solennelles de la Synagogue :

Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu et le Dieu de nos pères, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob, le Dieu grand, puissant et révéré, Dieu très-haut qui fais miséricorde, qui possèdes toutes choses,

5. Ainsi Rm 16,26.

6. Cette distinction apparaît nettement dans la bénédiction prononcée par Melchisédech : « Béni (*eulogèmenos*) soit Abram par le Dieu Très Haut qui créa ciel et terre, et béni (*eulogètos*) soit le Dieu Très Haut qui a livré tes ennemis entre tes mains » (Gn 14,19-20).

qui te rappelles les pieuses actions des Pères et qui enverras un rédempteur aux enfants de leurs enfants, pour ton nom, dans l'amour : béni sois-tu, Seigneur, le bouclier d'Abraham⁷.

Dans la prière chrétienne, Dieu est béni non comme le Dieu des Patriarches, mais comme le « Père de Notre Seigneur Jésus Christ » (2 Co 1,3 ; Ep 1,3). En sa brièveté, la formule caractérise bien la nouveauté du christianisme. Sans doute l'idée de la paternité divine est-elle attestée dans les religions anciennes, et l'A.T. avait-il épuré la notion de toute représentation sexuelle et polythéiste. Yahvé est père de son peuple en raison de sa souveraine initiative et de sa protection fidèle. Les chrétiens, eux, découvrent le visage de Dieu dans le rapport unique que Jésus a vécu avec Celui qui, seul, il osait appeler d'un mot si chargé de tendresse : *Abba!*⁸.

C'est la vie même de Jésus, au cours de ses années terrestres et dans la gloire de sa résurrection, qui nous révèle la manière dont Dieu est Père, dans toute la plénitude de sa puissance et la délicatesse de son amour. Telle est la raison pour laquelle le Psaume 2 est utilisé comme preuve de la résurrection :

La promesse faite à nos pères, Dieu l'a accomplie en notre faveur à nous, leurs enfants : il a ressuscité Jésus. Ainsi est-il écrit au psaume deuxième : *Tu es mon fils, moi-même aujourd'hui je t'ai engendré* (Ac 13,32-33)⁹.

Père de Notre Seigneur Jésus Christ, *Dieu nous a fait renaître* (*anagennèsas*)... par la résurrection de Jésus Christ (v. 3). L'emploi du verbe « renaître » constitue l'argument essentiel pour assigner une portée baptismale à notre bénédiction. Il convient pourtant de remarquer que la perspective est très générale. La « régénération » des chrétiens est attribuée plus loin à l'action de la Parole de Dieu, vivante et permanente (1,23). Toute notre vie, nous devons nous considérer comme de petits enfants et aspirer de ce fait au lait de la Parole de Dieu (2,2).

Sans envisager ici la manière concrète dont s'opère cette régénération¹⁰, notre texte met l'accent sur l'efficacité de la résurrection

7. Traduction de L. BOUYER, *op. cit.*, pp. 75s.

8. Voir l'art. *Pères et Père*, dans *V.T.B.*, 1962, 799-808 ; W. MARCHEL, *Dieu Père dans le Nouveau Testament* (Lire la Bible, 7), Paris.

9. Voir M.-E. BOISMARD, *Constitué Fils de Dieu (Rm 1,4)*, dans *Rev. Bibl.*, 60 (1953), pp. 5-17.

10. On distingue dans le N.T. deux courants théologiques : l'un met en valeur l'efficacité de la Parole de Dieu qui provoque la naissance spirituelle du croyant (1 P 1,23 ; Jc 1,18 ; 1 Jn 3,9) ; l'autre insiste sur l'effet du baptême, « bain de régénération » (Ti 3,6 ; cf. Jn 3,3,5 ; Ep 5,26). La 1 P développera plus loin la typologie du baptême (3,21). Dans ce préambule, il faut laisser au participe *anagennèsas* une portée très générale, qui englobe les applications particulières faites par la suite.

du Christ (cf. 3,21). C'est elle qui est au principe de notre vie d'enfants de Dieu. En faisant remonter Jésus du séjour des morts, le Père l'a établi comme la pierre d'angle sur laquelle se bâtit l'édifice du monde nouveau (2,4ss). C'est en lui que nous sommes engendrés par la foi en vue d'une « *espérance vivante* ». Le mot ne désigne pas la vertu d'espérance, mais l'objet même de notre attente, comme en Col 1,3-5 :

Nous ne cessons de rendre grâce à Dieu... depuis que nous avons appris votre foi dans le Christ Jésus et la charité que vous avez à l'égard de tous les saints, en raison de l'espérance qui vous est réservée dans les cieux.

Concrètement cette espérance est l'héritage dont le v. 4 énumère les qualités.

Un héritage qui ne peut se corrompre (v. 4). Le vocabulaire de l'héritage est traditionnel dans l'A.T. pour désigner la terre que Dieu donne par pure bienveillance à son peuple¹¹. Le Christ a repris le thème dans l'une des béatitudes : « Heureux les doux, car ils hériteront la terre » (Mt 5,4). Il ne s'agit plus, bien sûr, d'un héritage terrestre, mais de ce royaume où siège Celui qui, seul, jouit de l'immortalité (1 Tm 6,16). Trois adjectifs, relativement rares, montrent bien qu'il est d'une autre nature que ce dont nous faisons l'expérience actuellement. Il est incorruptible¹², comme le corps du Christ sur lequel la corruption n'a pas prise (Ac 2,27.31 citant Ps 16,10). Il est sans souillure ni flétrissure¹³, comme le trésor promis par Jésus à qui donne généreusement ses biens (Mt 6,19 ; Lc 12,33).

Selon une image fréquente dans les apocalypses¹⁴, la 1 P présente comme déjà gardés en réserve dans le ciel ces biens du salut. Rien ne saurait donc nous faire perdre notre récompense, si du moins nous restons, par la foi, sous la garde de Dieu. Le verbe ici employé (*phrourein*) appartient au vocabulaire militaire : la puissance de Dieu veille sur nous, comme une sentinelle sur le camp, afin que l'ennemi ne puisse nous surprendre (cf. 5,8). A nous de veiller pour être prêts à accueillir le Seigneur lors de son prochain retour (cf. 4,7).

11. Voir J. GUILLET, *Thèmes Bibliques* (Théologie, 18), Paris, 1951, pp. 181-200.

12. Comparer avec 1 Co 15,52 : les morts ressusciteront incorruptibles. L'incorruptibilité est un privilège de Dieu (Cf. Rm 1,23 ; 1 Tm 1,17).

13. Sans souillure (*amiantos*) est employé en Sg 4,2 pour les combats qu'a remportés la vertu. Sans flétrissure (*amarantos*, seul emploi dans le N.T.) est un attribut de la Sagesse divine (Sg 6,12).

14. Dans l'*Ascension d'Isaïe* par exemple, il est question des vêtements, des couronnes et des trônes disposés au ciel pour les justes (VIII, 25ss.).

Deuxième strophe:

La joie dans l'épreuve qui épure la foi (vv. 6-7)

A l'évocation radieuse de l'héritage céleste s'oppose la constatation des épreuves de toute sorte auxquelles le chrétien se trouve affronté. Selon un crescendo bien étudié, elles défilent tout au long de l'épître : calomnies dont les fidèles sont l'objet de la part de l'entourage païen (2,12), mauvais traitements endurés par les esclaves (2,19), persécutions sporadiques (3,13ss), incendie que Néron s'apprête à allumer contre « toute la fraternité » (4,12ss).

Malgré l'atténuation de l'expression (s'il faut que, pour un peu de temps...), l'auteur est sans illusion sur la gravité de la crise et pourtant il invite ses correspondants à se livrer à ces transports de joie qui, dans les Psaumes, caractérisent les temps du salut. Tel est bien le paradoxe chrétien : *la joie*, non pas en niant la souffrance comme si elle était un vain mot (thèse stoïcienne !), non pas en dépit des souffrances comme si l'on pouvait aménager à la fine pointe de l'âme un sanctuaire que ne balayeraient pas les vagues de la douleur, mais au milieu même des souffrances, car elles sont riches du salut de Dieu (cf. 4,14).

Plus loin, l'auteur en découvrira le sens en montrant qu'elles nous conforment au Christ Serviteur (2,21-25). Ici, il montre le rapport de l'épreuve avec la révélation ultime du Christ et de son œuvre. Le discernement par le feu, traditionnellement attendu pour le dernier Jour, s'opère en réalité dès maintenant, au creuset de la souffrance. La foi doit être soumise à la flamme, comme le métal précieux avant de servir à la confection d'un joyau¹⁵.

Ayant manifesté ainsi sa qualité, la foi apparaîtra « *lors de la manifestation de Jésus Christ pour la louange, la gloire et l'honneur* » (v. 7). Spontanément le lecteur moderne pense à la gloire des élus. Est-ce vraiment la pointe du texte ? Dans la bénédiction d'Ep 1 revient le triple refrain : « pour la louange de sa gloire » (vv. 6.12.14), ce refrain dans lequel Sœur Elisabeth de la Trinité découvrait sa vocation. Ici l'association de trois termes synonymes (louange, gloire, honneur) surprendrait s'il s'agissait d'abord d'une gloire humaine. Comme dans l'Épître aux Ephésiens, l'élan du texte est théocentrique. L'aspiration du chrétien, ce doit être de pouvoir participer à l'acclamation du Christ vainqueur, pour la gloire de Dieu et c'est en cela qu'il trouvera son propre bonheur.

15. Cf. Pr 17,3 ; Is 1,22 ; Jr 6,29 ; Mi 3,3 ; 1 Co 3,13ss. L'Épître de Jacques qui, en son début, présente de nombreux parallèles avec 1 P, insiste aussi sur le rôle providentiel de l'épreuve (Jc 1,2-4).

*Troisième strophe :**La joie dans la foi au Christ (vv. 8-9)*

Aux deux strophes qui se rattachaient à la bénédiction du Dieu Père en succède une autre qui est centrée sur l'attachement à Jésus Christ : « *Lui que vous aimez sans l'avoir vu, en qui vous croyez sans le voir encore* » (v. 8).

En dépit de l'éloignement dans l'espace et déjà dans le temps, les fidèles ont su s'attacher à cet homme de Galilée qui leur a été présenté comme le Christ. Ils le font avec toute la force d'un amour de choix (*agapân*), lucide et réfléchi, qui discerne les vraies valeurs et ne se laisse pas abattre par la souffrance de la séparation. Comment ne pas évoquer ici la parole de Jésus à Thomas : « *Heureux ceux qui croiront sans avoir vu !* » (Jn 20,29)¹⁶, ou même la triple interrogation au chef des Apôtres : « *Simon, m'aimes-tu ?* » (Jn 21,15ss) ?

Cet amour qui unit à la personne de Jésus est source d'une joie indicible. L'expérience chrétienne est d'un autre ordre que toute expérience psychologique. Il ne s'agit pas de s'attacher au Christ pour des « *consolations spirituelles* », trop souvent sujettes à l'illusion, mais de tenir dans la foi.

Au terme de l'épreuve, les chrétiens sont assurés d'obtenir « *le salut de leurs âmes* » (v. 9). Le mot n'est pas à entendre au sens grec de l'âme comme opposée au corps, mais au sens sémitique de « *personne vivante* ». C'est le salut de tout l'homme qui est en jeu¹⁷.

Conclusion

Bien différente du reste de l'épître par son style, la bénédiction initiale prépare pourtant les développements qui suivent et donne le ton décisif. On discerne en effet, à la racine de la bénédiction, une attitude spirituelle fondamentale tout à l'opposé d'un horizontalisme centré sur l'homme, ou d'un pessimisme amer qui ne découvre partout que les traces du mal.

Certes, l'apôtre Pierre n'a rien d'un rêveur qui méconnaisse les injustices ou les périls de l'heure, mais c'est d'abord un homme

16. R.H. GUNDRY, *Verba Christi in I Peter: Their Implication concerning the Authorship of I Peter and the Authenticity of the Gospel Tradition*, dans *N.T.S.*, 13 (1966-67), pp. 336-350.

17. G. DAUTZENBERG, « *Sôtiéria psychôn* » (I Petr 1,9), dans *Bibl. Zeitschrift*, 8 (1964), pp. 262-276.

de foi qui, après la rude semonce de Césarée (cf. Mt 16,23), a médité sur le scandale de la croix et cherche désormais à mettre ses pas dans ceux du Bon Pasteur (2,21 ; 5,4). Il sait que Dieu n'abandonne pas les siens ; aussi entonne-t-il avec assurance la bénédiction qui célèbre l'amour paternel de Dieu, tel qu'il nous atteint par la résurrection du Christ.

VOUS TRESSAILLEZ DE JOIE

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 ;
j'ai eu la pensée de la science
et j'ai tressailli de joie.

ODES DE SALOMON¹

1. *Odes de Salomon* : recueil d'hymnes judéo-chrétiennes, probablement composées en Syrie au II^e siècle. - *Ode 16*, trad. légèrement remaniée de A. HAMMAN, *Naissance des lettres chrétiennes*, Paris, 1957, p. 38.



Le croyant qui a vaincu le monde

1 Jn 5,1-6

PAR IGNACE DE LA POTTERIE
Professeur à l'Institut biblique de Rome

Le grand texte de saint Jean sur la foi chrétienne qui a vaincu le monde ne pouvait guère trouver de meilleure place dans l'année liturgique qu'en ce début du temps pascal. Très vite après la résurrection en effet, la foi des apôtres dut triompher de l'opposition du monde, représenté par les Juifs hostiles. Sur ce témoignage des apôtres allait se construire l'Eglise, et ce témoignage reste le fondement de notre foi.

La foi est bien le thème fondamental de ces quelques versets de la première épître de Jean (5,1-6). Cela n'apparaît pas à une première lecture : car s'il est question de la foi aux vv. 1a.4 et 5, on y trouve aussi un petit développement sur l'amour de Dieu, sur l'amour des enfants de Dieu et l'observation des commandements (vv. 1b-3). Jean parle en outre de Jésus venu par l'eau et par le sang, enfin, du témoignage de l'Esprit (v. 6). Tout cela semble peu unifié. Aussi nombre d'auteurs estiment-ils qu'on doit renoncer à établir un lien logique entre ces versets.

Mais pour saisir l'unité de ce petit ensemble, il faut tenir compte de sa place dans l'épître, et du parallélisme avec les sections précédentes où ces thèmes ont déjà été traités. En effet, la pensée de l'auteur progresse à travers toute l'épître suivant un mouvement en spirale, autour d'un thème central énoncé sous formes diverses : communion avec Dieu au début (1,3), et possession de la vie éternelle à la fin (5,13). Jean montre aux chrétiens à quelles conditions ils peuvent obtenir cette communion et cette vie divine, à quels critères ils reconnaîtront ceux qui les possèdent véritablement. L'épître tout entière présente une description de ces conditions et de ces critères, en trois cycles ou séries de tableaux parallèles. Les

deux premiers (1,5—2,28 ; 2,29—4,6) parlent l'un et l'autre de la renonciation au péché, de la charité, et de la foi ecclésiale. Mais d'un cycle à l'autre, la réflexion progresse et s'approfondit. Aussi, dans le troisième cycle (4,7—5,12), Jean, au lieu de considérer le critère négatif de la rupture avec le péché, ne parle plus que de l'amour (4,7-21) et de la foi (5,1-12). En outre, il envisage d'une manière beaucoup plus synthétique et théologique, ces deux critères positifs, déjà décrits auparavant. En effet, il remonte maintenant « aux sources de la charité et de la foi »¹, et montre combien elles se trouvent intimement liées l'une à l'autre.

La petite section que nous lisons dans la liturgie d'aujourd'hui (5,1-6) forme le début de ce développement très dense sur la foi (5,1-12)². Tout s'unifie autour de ce thème central : la foi, expression de la vie profonde des enfants de Dieu, de leur vie filiale (v. 1a), se manifeste dans l'amour de Dieu et de nos frères (vv. 1b-4) ; elle a pour objet Jésus, le Fils de Dieu (vv. 5-6b) et elle nous est rendue possible par le témoignage de l'Esprit (v. 6c). Reprenons plus en détail ces différents points.

I. LA FOI DES ENFANTS DE DIEU (v. 1a)

Le v. 5,1, par lequel commence la deuxième partie du dernier cycle (5,1-12), est exactement parallèle au verset qui ouvrirait la partie précédente. Parlant de la charité, Jean disait : « Quiconque aime est né de Dieu et a la connaissance de Dieu » (4,7b). D'une manière analogue, il écrit ici : « Quiconque croit que Jésus est le Christ, est né de Dieu ».

De quelle foi s'agit-il ? A en juger par la forme littéraire du verset (« Quiconque... »), on pourrait penser ici encore à la foi ecclésiale, comme signe extérieur de la vie profonde des chrétiens.

1. Titre donné par F.-M. BRAUN à la section 4,7—5,12 dans la *Bible de Jérusalem*.

2. L'importance du thème de foi apparaît déjà au niveau du vocabulaire : le verbe « croire » est employé neuf fois dans l'épître, mais on ne le trouve pas dans le premier cycle, et deux fois seulement dans le second (3,23 ; 4,1), pour parler de l'adhésion communautaire à l'enseignement de l'Eglise : un troisième emploi se rencontre au début du troisième cycle (4,16), à propos des croyants qui ont accueilli avec foi la révélation faite dans le Christ ; les six autres textes se trouvent tous dans la section 5,1-13 ; c'est là aussi qu'on découvre l'unique emploi johannique du substantif « foi » (5,4) ; il est question désormais de la foi théologique et intérieure.

En effet, des formules semblables évoquaient auparavant les critères de la vie chrétienne : « Quiconque nie le Fils n'a pas non plus le Père ; qui confesse le Fils a aussi le Père » (2,23) ; « Tout esprit qui confesse Jésus Christ venu dans la chair est de Dieu » (4,2). Mais on aura remarqué les différences entre ces textes et le nôtre. Là, il s'agissait encore d'une *confession* de foi communautaire, face aux *négligences* des hérétiques au sujet de l'Incarnation, tandis que, dans notre passage, la note polémique a pratiquement disparu. Jean parle maintenant de la foi des chrétiens, non plus en tant que confession extérieure, mais de la foi envisagée en elle-même, dans toute sa profondeur, dans sa réalité vécue³ ; cette foi, que Jean appelle au v. 4 « notre foi », ne consiste pas seulement à « croire quelque chose » au sujet du Christ (cf. 5,1 : « croire que »), elle est aussi véritable adhésion, don de soi à la personne du Fils de Dieu (cf. 5,10 : *ho pisteuôn eis ton hyion tou Theou*). La formule de conclusion de toute l'épître en évoque les dimensions profondes : « Croire au nom (*eis to onoma*) du Fils de Dieu » (5,13)⁴.

L'objet de cette foi est énoncé au v. 1 par la formule « Jésus est le Christ » (cf. encore 2,22) et, au v. 5, par : « Jésus est le Fils de Dieu » (voir aussi 4,15). Ces deux titres, les seuls que l'épître donne à Jésus, forment un abrégé de la christologie johannique, comme il ressort aussi du verset de conclusion de l'évangile : « Ces miracles ont été écrits pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu » (Jn 20,31). Le titre de « Fils de Dieu » évoque la vie auprès du Père et la ligne verticale de l'Incarnation ; celui de « Christ » (= Messie) s'inscrit plutôt sur la ligne horizontale de l'histoire du salut⁵. L'objet principal du kérygme primitif en milieu

3. WESTCOTT notre dans son commentaire : « le verbe "croire" est ici utilisé pour la première fois dans l'épître en son sens plein » ; et saint Augustin écrivait que la foi dont il est ici question n'est pas la profession de foi extérieure, dont sont capables les hérétiques, mais la foi véritable, qui suppose une vie conforme aux préceptes du Christ : « C'est ainsi que croient les chrétiens, qui ne sont pas seulement chrétiens de nom, mais le sont et dans leurs actes et dans leur vie ». *In epist. Joannis*, X,1 (P.L., 35, 2054).

4. Pour décrire les différents aspects de la foi, Jean se sert de formules différentes. Employé avec le datif, le verbe « croire » signifie : ajouter foi aux dires de quelqu'un (cf. 1 Jn 3,23 ; 4,1 ; 5,10) ; quand il est suivi de *eis*, et de l'accusatif (5,10 ; deux fois), il indique un mouvement d'adhésion à la personne, un don de soi ; mais la formule la plus complète est celle de 1 Jn 5,13 : *pisteuôn eis to onoma iños* (cf. aussi Jn 1,12 ; 2,23 ; 3,18) ; elle décrit la foi de celui qui adhère pleinement au Christ, en acceptant tout ce qu'exprime son « nom » (ici : le nom de « Fils de Dieu ») ; voir notre article : *L'emploi dynamique de eis dans S. Jean et ses incidences théologiques*, dans *Biblica*, 43 (1962), pp. 366-387 (cf. 375-376).

5. Cf. J. WILLEMSE, *Het vierde evangelie. Een onderzoek naar zijn structuur*, Hilversum-Antwerpen, 1968, pp. 243-246 et 264-274.

juif avait été : « Jésus est le Messie » (cf. Ac 5,42 ; 9,22 ; 17,3 ; 18,28 ; Jn 9,22). Mais Jean approfondit cette notion de Messie, à tel point que les deux titres de « Messie » et de « Fils de Dieu », malgré la différence de leur arrière-fond thématique, sont devenus chez lui complémentaires. Ils s'appellent l'un l'autre et sont presque interchangeables : Jésus est le Messie, mais un Messie transcendant et divin, le Fils de Dieu (2,22-23 ; 3,23) ; il est le Fils de Dieu, mais il accomplit son œuvre de salut dans l'histoire (5,5-6).

La foi, adhésion profonde à la personne de Jésus, Messie et Fils de Dieu, est une foi transformante : elle fait de nous, progressivement et de plus en plus, des enfants de Dieu (Jn 1,12). Jean a une conception dynamique de la foi et de la filiation des chrétiens. Il distingue d'une part son stade initial, l'entrée dans le christianisme par le baptême et la foi (Jn 3,5) ; et d'autre part la vie chrétienne accomplie de ceux qui sont vraiment « nés de l'Esprit » (Jn 3,6.8), vraiment « nés de Dieu » (1 Jn 4,7 ; 5,1), c'est la vie des croyants qui « demeurent » attachés au Christ (comparer 1 Jn 3,6 et 9).

Ces versets sur la foi profonde de ceux qui « sont nés de Dieu » invitent les chrétiens à un approfondissement continu de leur vie filiale d'enfants de Dieu.

II. FOI ET AMOUR (vv. 1b-4)

1. Amour du prochain et amour de Dieu (vv. 1b-3)

Après avoir parlé de la foi des enfants de Dieu, Jean passe sans transition au thème de l'amour ; on ne voit pas tout de suite pourquoi. Mais la raison est simple : en cette fin de l'épître, Jean la remonte à notre source profonde de notre vie chrétienne, notre vie en Dieu, où foi et charité se trouvent intimement liées. Déjà en 3,23, il les avait mentionnées ensemble, comme l'objet de l'unique commandement du Christ, mais sans indiquer la raison véritable de cette unité ; il allait la donner en 4,16 : « Et nous, qui croyons, nous connaissons l'amour que Dieu manifeste au milieu de nous ». La révélation chrétienne est fondamentalement la révélation de l'amour du Père, dans la personne et l'œuvre du Fils. La foi authentique est la découverte admirative de cette révélation, l'accueil sans réserve de cette vérité qui est dans le Christ. Par la foi, l'amour de Dieu entre ainsi dans nos vies. Pour Jean, foi et amour sont dès lors

inséparables : toute la vie chrétienne, pour lui, se déroule « dans la vérité et l'amour » (2 Jn 3)⁶.

« Tout homme qui aime le Père aime aussi celui qui est né de Dieu » (5,1b). Littéralement, il faudrait traduire : « Tout homme qui aime celui qui a engendré, aime aussi celui qui est né de lui ». Malgré les apparences, cette phrase n'est pas un proverbe sur l'amour d'un fils pour son père et ses frères ; elle ne peut s'entendre que de celui qui nous a engendrés à la vie divine, le Père. Mais alors, pourquoi employer une formule si contournée ? C'est que Jean veut développer ici le thème de la filiation, simplement énoncé dans la première partie du verset : le Père est « celui qui engendre », le chrétien « celui qui est né de lui ». La vie des enfants de Dieu est donc une vie de famille, une *communio*. Jean décrit maintenant de ce point de vue l'amour authentique pour nos frères : il découle de l'amour pour notre Père commun. L'amour pour Dieu, notre Père, implique nécessairement l'amour pour ceux qui sont nés de lui, et qui sont nos frères.

Vient alors un des textes les plus difficiles de l'épître, le v. 2. Sa forme littéraire, encore une fois, pourrait faire penser que Jean donne ici un critère qui permet de reconnaître l'amour véritable (« nous reconnaissons que... lorsque... »). Auparavant, il indiquait comme critère de l'amour de Dieu la charité fraternelle (cf. 4,20-21). Mais ici la phrase est retournée, d'où la difficulté : comment l'amour de Dieu — en soi incontrôlable — peut-il servir de critère pour l'amour fraternel ? Un tel renversement de la perspective ne peut se comprendre que si l'on se rappelle ce que nous disions au début : Jean a dépassé ici la considération apologétique des critères. Depuis le début du troisième cycle (4,7), il s'est élevé à une considération théologique de l'amour et de la foi : il les contemple maintenant du point de vue de Dieu. L'amour, si l'on peut dire, est ici capté à sa source, en Dieu lui-même (cf. 4,7.8.16). L'amour pour les frères découle de l'amour que nous avons pour Dieu ; la charité n'est pure que si elle vient de Dieu. Comme l'a fort bien dit le P. C. Spicq : « Peu de textes sont aussi décisifs sur le caractère original, surnaturel de l'amour du prochain dans l'Eglise de Jésus Christ ; seul le « vertueux » ou le « religieux », dirions-nous, peut avoir de la charité envers le prochain. L'agapè... n'existe que dans une âme consacrée à Dieu et lui appartenant »⁷. Ce passage nous oblige donc à

6. S. Augustin commente : « Il lie aussitôt la dilection à la foi, car, sans dilection, la foi est vaine. Avec la dilection, c'est la foi des chrétiens ; sans la dilection, c'est la foi des démons », *In epist. Joannis*, X, 2 (P.L., 35, 2055).

7. C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, III, Paris, 1959, p. 307.

rejeter toute forme de théologie « horizontaliste », qui réduirait l'agapè chrétienne au seul amour fraternel⁸.

Mais Jean continue aussitôt : aimer les enfants de Dieu implique « que nous accomplissons ses commandements ». Et il insiste au v. 3 : « Car l'amour de Dieu, c'est cela : garder ses commandements ». Jean redoute tellement les illusions chez ceux qui prétendent « aimer Dieu » qu'après avoir parlé de cet amour, il indique immédiatement le critère de son authenticité : l'observation des commandements ; car ceux-ci précisément prescrivent au chrétien l'amour fraternel (3,23). L'amour de Dieu authentique, c'est l'amour qui se soumet à la volonté de Dieu, l'amour-obéissance. Il y a donc une sorte de « circularité » de l'amour : le croyant aime le Père, mais cet amour suscite chez lui l'amour de ses frères ; d'autre part, cette charité fraternelle, si elle s'avère authentique, ne peut qu'approfondir et affiner son amour du Père.

Les derniers mots du v. 3 deviennent alors une évidence : « Ses commandements ne sont pas un fardeau ». Si Jean estime cependant devoir le dire, c'est que le rappel de l'obéissance à propos de l'amour pouvait faire croire qu'il soumettait celui-ci à des normes contraignantes. Mais seules les règles qu'on impose à quelqu'un de l'extérieur et qu'il n'accepte pas librement sont pour lui un fardeau, telles par exemple les prescriptions minutieuses imposées par les Pharisiens (Mt 23,4). Le « fardeau » du Christ, par contre, est « léger » (Mt 11,30), car ceux qui le portent sont des disciples qui aiment. On connaît la belle pensée d'Augustin : « Dans ce que l'on aime, ou bien il n'y a pas de fatigue ou bien cette fatigue elle-même est aimée »⁹. Dans la vie chrétienne de ceux qui sont vraiment nés de Dieu, la loi de l'amour n'est plus sentie comme une obligation ; elle est devenue l'expression spontanée de leur communion entre eux et avec le Père, l'efflorescence de leur foi profonde.

2. La foi victorieuse du monde (v. 4)

C'est en apparence seulement que Jean a perdu de vue le thème de la foi : tout ce qu'il vient de dire sur l'amour trouve son explication au v. 4, qui décrit la foi victorieuse du monde. Cette foi est

8. Cette tendance, on le sait, est fréquente aujourd'hui ; mais dans cette conception sécularisée de l'agapè, on ne peut voir qu'une de ces déformations dont parle le P. Spicq : « Rien n'est plus équivoque que l'amour, aussi bien dans ses tendresses que dans ses générosités les plus absolues », *op. cit.*, p. 305.

9. « In eo quod amatur, aut non laboratur, aut et labor amatur », *De bono viduitatis*, 26 (P.L., 40,448).

celle des chrétiens qui sont vraiment nés de Dieu (v. 1); elle se traduit naturellement par la charité (vv. 1b-3).

Jean insiste sur la force victorieuse de cette foi. Dans les écrits du N.T., ce thème de la victoire appartient presque en propre à saint Jean. Il s'agit d'un thème foncièrement eschatologique, qui ne reçoit tout son développement que dans l'Apocalypse¹⁰. L'idée fondamentale reste partout la même : le grand conflit entre le Christ et le monde a une seule issue, la victoire finale du Christ et de ceux qui lui sont restés fidèles (Ap 17,14). Jésus lui-même avait déclaré, la veille de sa passion : « Gardez courage ! Je suis vainqueur du monde » (Jn 16,33).

Mais dans l'épître, la victoire dont parle l'auteur est toujours celle des croyants ; elle semble déjà réalisée au cours même de leur vie chrétienne. C'est un thème théologique important pour Jean. Il en avait déjà parlé dans les deux cycles précédents. En 2,14, il disait à ses chrétiens : « Vous êtes forts, et la parole de Dieu demeure en vous et vous êtes vainqueurs du Mauvais » (cf. aussi le v. 13). Dans la section sur le discernement des esprits (4,1-6), il reprenait la même idée, en faisant allusion à l'antichrist et aux prophètes de mensonge : « Vous, mes petits enfants, qui êtes de Dieu, vous en êtes vainqueurs, parce que celui qui est au milieu de vous est plus grand que celui qui est dans le monde » (v. 4). Par la force de leur foi, ces chrétiens avaient su résister aux séductions mensongères des hérétiques et demeurer fermes dans la vérité.

Jean explique ailleurs à quelle condition cela est possible. Du moment que « le message entendu dès le commencement », tel une semence (3,9) ou une huile d'onction (2,20.27), reste présent et actif dans le cœur du chrétien (2,24), il lui donne la force d'être victorieux du péché ; le péché devient même pour lui comme impossible (3,6.9). Cette foi qui triomphe du monde n'existe que chez ceux en qui la parole de Dieu « demeure » (2,14), c'est-à-dire chez ceux qui « sont de Dieu » (4,4), qui vraiment « sont nés de Dieu » (5,4), qui se sont progressivement laissés transformer par leur foi en Jésus, le Fils de Dieu. C'est la foi inébranlable des martyrs de tous les temps : « Ils gardent les commandements de Dieu, et détiennent le témoignage de Jésus » (Ap 12,17) ; ils demeurent vainqueurs « par le sang de l'Agneau et par la parole de leur témoignage » (*ibid.*, 12,11).

10. Sur les 28 emplois des termes « vaincre » et « victoire » dans le N.T., 25 appartiennent aux écrits johanniques ! Et parmi ceux-ci, 17 se trouvent dans l'Apocalypse ; on notera surtout la promesse eschatologique qui revient comme un refrain en conclusion des lettres aux Eglises d'Asie : « Au vainqueur... » ou « Le vainqueur... » (2,7.11.26 ; 3,5.12.21).

III. LE CHRIST ET L'ESPRIT (vv. 5-6)

1. L'objet de notre foi: Jésus, Messie et Fils de Dieu (vv. 5-6ab)

La foi chrétienne n'est pas une connaissance abstraite, l'acceptation d'un certain nombre de vérités ; elle est essentiellement dirigée vers une personne historique, Jésus, en qui le croyant découvre le Messie et le Fils de Dieu. Le premier de ces titres (le « Christ »), déjà employé au v. 1, reparaît ici dans le nom Jésus Christ, mais complété maintenant par celui de « Fils de Dieu » (v. 5). Le titre « Messie », avons-nous dit, décrit plutôt Jésus comme celui en qui s'accomplissent les promesses et les espérances de l'A.T. ; mais ce Messie est pour Jean un être transcendant et divin. Le nom de « Fils de Dieu » évoque directement la transcendance de Jésus et son Incarnation ; mais, contre les gnostiques, il fallait affirmer que cet envoyé de Dieu accomplit son œuvre de salut dans l'histoire. Jean y insiste au v. 6 : « Il est venu par l'eau et le sang ; non avec l'eau seulement, mais avec l'eau et le sang ».

On a compris ces mots de deux manières : l'eau rappellerait le baptême au Jourdain, et le sang la mort sur la croix ; l'eau et le sang évoqueraient l'épisode raconté en Jn 19,34. Il faut probablement synthétiser ces deux explications. Contre les hérétiques qui admettaient le baptême de Jésus (avec la théophanie baptismale), mais rejetaient le sacrifice de la croix, Jean rappelle l'importance de ces événements historiques (« il est venu »), qui encadrent sa vie publique et en indiquent le sens rédempteur. Mais la formule « eau et sang », si insolite pour décrire des événements, doit en même temps être un rappel de l'eau et du sang que Jean, au Calvaire, vit couler du côté de Jésus, et qui étaient devenus pour lui signes de réalités ecclésiales (le baptême et l'eucharistie). C'est pourquoi, après avoir rappelé les événements passés de notre rédemption, Jean, à partir de la fin du verset, parle au présent, car il va être question maintenant des effets produits par l'œuvre de Jésus dans l'actualité de l'Eglise, et du témoignage qui y fonde la foi des croyants.

2. Le témoignage de l'Esprit (v. 6c)

Il est regrettable que la péricope liturgique s'arrête au v. 6, car ce texte forme un tout avec les deux versets suivants. « Celui qui rend témoignage, c'est l'Esprit, car l'Esprit est la vérité. Mais ils

sont trois « rendre témoignage, l'Esprit, l'eau et le sang, et ces trois tendent à un unique témoignage » (vv. 6c-8).

Jean introduit ici l'idée de témoignage¹¹ pour développer un nouvel aspect de son thème fondamental : la foi. Notre foi, avait-il dit, a pour objet Jésus Christ, Fils de Dieu, venu par l'eau et par le sang ; mais cette foi en lui, mise en péril par les négations hérétiques, n'est vraiment possible pour les chrétiens que grâce au témoignage de l'Esprit. A la dernière Cène, Jésus avait promis que le Paraclet, l'Esprit de vérité, lui rendrait témoignage (Jn 15,26) ; dans le grand procès qui oppose Jésus et le monde, l'Esprit éclaire les disciples et témoigne dans leurs cœurs en faveur de Jésus ; c'est lui qui les affermit dans la foi. Dans notre passage, Jean mentionne ce témoignage, après avoir rappelé l'œuvre du Christ : la foi en Jésus, cette foi qui triomphe du monde, est un fruit de l'Esprit ; c'est lui qui fait découvrir aux croyants la portée salvifique des faits évoqués ici (v. 6a), et qui les conduit ainsi à un attachement personnel et indéfectible à Jésus Christ¹².

« Car l'Esprit est la vérité. » La vérité, pour Jean, est la plénitude de la révélation chrétienne (Jn 1,17) ; elle nous a été donnée en la personne de Jésus (Jn 14,6). « L'Esprit est la vérité » ne signifie donc pas que l'Esprit apporte une nouvelle révélation, un nouvel évangile, comme l'ont rêvé un Joachim de Flore et d'autres pseudo-mystiques. La vérité ne peut être ici que celle de Jésus, c'est-à-dire son message, sa parole (cf. Jn 14,26). L'Esprit, pour l'Eglise, est la vérité, parce que son action consiste à rendre la vérité de Jésus présente et active dans le cœur des croyants, face à la contestation du monde ; ainsi, par leur foi, ils peuvent être vainqueurs du monde. Un siècle plus tard, saint Irénée retrouvera spontanément la formule de saint Jean, quand il devra, lui aussi, défendre la foi chrétienne contre les doctrines hétérodoxes ; l'Esprit, et lui seul, garantit à l'Eglise la transmission intacte de la vérité : « Là où est l'Eglise, écrit-il, là aussi est l'Esprit de Dieu ; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Eglise et toute sa grâce. Et l'Esprit, c'est la vérité »¹³.

11. Cf. notre article *La notion de témoignage dans saint Jean*, dans *Sacra Pagina. Miscellanea biblica Congressus internationalis de re biblica*, II, Gembloux, 1958, pp. 193-208.

12. Aux vv. 7-8 (cités plus haut dans le texte), Jean parle de *trois* témoignages : celui de l'Esprit, de l'eau et du sang. On y voit d'ordinaire le témoignage du baptême (l'eau) et de l'Eucharistie (le sang), qui s'ajoutent à celui de la foi (l'Esprit). Ces trois témoignages en définitive se réduisent à un seul : c'est le témoignage par lequel Dieu nous révèle et nous communique la vie divine (v. 11).

13. S. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, 24, 1.

CONCLUSION

En un temps comme le nôtre, où la foi chrétienne est en crise, le message de saint Jean est d'une étonnante actualité. A ceux qui trouvent l'existence absurde, il rappelle qu'ils sont appelés à devenir enfants de Dieu ; aux chrétiens qu'envahit le doute, en raison d'une sécularisation qui s'étend toujours davantage, il demande d'être vainqueurs du monde par la force de leur foi ; à nous tous enfin il adresse une invitation pressante, pour que nous soyons, par l'amour de nos frères, les témoins de notre foi au Fils de Dieu.

LE VOILE QUE TU DÉCHIRES

Seigneur, aide-nous devant l'indifférence,
devant l'ennui du monde quand nous parlons de toi.
Le mal détourne l'homme du voile que tu déchires :
donne-nous de l'effranger encore.
Car toi, tu intéresses toute vie par ta lumière,
toute morte par ta parole qui ressuscite les morts.
Garde-nous dans les eaux pascales
et dans le jour qui vient de toi.
Le monde te rejette à un âge de ténèbres :
approche de nuit comme un voleur, et surprends-le.

PATRICE DE LA TOUR DU PIN¹

1. P. DE LA TOUR DU PIN, *Une lutte pour la vie*, Paris, 1970, p. 261.



J'ai été mort et me voici vivant

Ap 1,9-11a.12-13.17-19

PAR BONAVENTURE DUDA

Franciscain, professeur à Zagreb

C'est intentionnellement qu'on lit l'Apocalypse pendant les dimanches du temps pascal : « La foi joyeuse et la ferme espérance qui l'animent »¹ donnent à ce livre une saveur pascale.

L'Apocalypse débute par la vision du Fils d'homme qu'on identifie à Jésus ressuscité, chef de l'Eglise, Maître de toute l'Histoire. Non seulement cette vision inaugure le livre, mais elle reparait tout au long du texte. Aux ch. 2—3 on retrouve dans chaque lettre aux Eglises, comme des leitmotifs amorcés par l'ouverture de la partition, un des titres que la vision inaugurale attribuait au Fils d'homme (ces lettres apparaissent ainsi comme des interventions personnelles de ce même Fils d'homme, chef de l'Eglise, présent dans son Eglise). Dans le déroulement du livre, la vision est encore reprise en 14,14s et 19,11s. On la trouve donc au début, au moment le plus critique et à la fin de l'histoire sainte.

1. *Ordo lectionum*, Praenotanda, n. 14. — Parmi les commentaires qui nous ont servi, citons : Ch. BRÜTSCH, *La clarté de l'Apocalypse*, Genève, 1966² ; E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen, 1953³ ; E.B. ALLO, *Saint Jean, L'Apocalypse*, Paris, 1933⁴ ; L. CERFAUX - J. CAMBIER, *L'Apocalypse de saint Jean lue aux chrétiens*, Paris 1955 ; H.-M. FÉRET, *L'Apocalypse de saint Jean. Vision chrétienne de l'histoire*, Paris, 1946. Pour la théologie complexe du Fils d'homme, signalons deux études : C. COLPE, *Ho hyios tou anthrôpou*, dans *TWNT VIII*, pp. 403-481 ; J. COMBLIN, *Le Christ dans l'Apocalypse*, Paris, 1965.

La vision inaugurale se déroule en trois phases :

- Jean en extase. Le premier avertissement (vv. 9-11a).
- La vision du Fils d'homme (vv. 12-13).
- L'identification du Fils d'homme avec Jésus ressuscité, chef de l'Eglise, Maître de toute l'Histoire (vv. 17-19).

I. JEAN EN EXTASE

LE PREMIER AVERTISSEMENT (vv. 9-11a)

Moi, Jean, votre frère (v. 9a)

Il est manifeste, d'après la description elle-même, que Jean décrit sa mission prophétique dans un contexte de théophanie, ou plus précisément de christophanie. Elle rappelle et d'une certaine façon clôtüre la série des vocations célèbres : Moïse, Elie, Isaïe, Ezéchiel, etc. Le « triangle » de la mission s'en dégage clairement : Dieu, ici le Christ, appelle et envoie ; Jean, appelé et envoyé ; le peuple de Dieu, l'Eglise, concerné par cette mission.

Certains traits sont caractéristiques du N.T. : c'est le Christ qui appelle et non simplement Dieu ; l'ordre d'écrire le message et pas seulement de le proclamer ; le terme *frère* qui suggère de nouvelles relations entre celui qui envoie, l'envoyé et ceux vers lesquels il est envoyé.

Le *moi* initial fait allusion à Dn 7,15.28 et prépare ainsi la vision du Fils d'homme. Alors que les auteurs d'apocalypse se réfugient d'habitude dans l'anonymat, Jean revendique la pleine responsabilité de son écrit et de sa mission. En rapportant sa vocation, il se situe d'emblée dans la lignée des prophètes².

Le mot « frère », *adelphos* (LXX), est un des termes qui caractérisent la communauté du peuple de Dieu dans l'A.T., et cette appellation est reprise dans le N.T. pour désigner la relation intime qui unit les membres de la communauté du nouvel Israël, l'Eglise (cf. Mc 3,33-35 par ; Mt 23,8 ; Lc 22,32 ; Jn 21,23 ; etc.). L'Eglise est avant tout une fraternité : les relations doivent y être fraternelles, de même que le pouvoir et la mission (*Lumen Gentium*, 32). Le fondement de notre fraternité, c'est Jésus notre frère (*Gaudium*

2. D'après R. Halver, cité par Ch. Brüttsch, *op. cit.*, p. 33.

et Spes, 32 ; cf. Mt 28,10 ; Rm 8,29 ; He 2,11 ; etc.). Voilà pourquoi l'apôtre Jean adresse son message à ses « frères », marquant ainsi avec délicatesse l'égalité fondamentale qui lie entre eux tous les chrétiens.

Votre compagnon dans l'épreuve, le royaume et la constance (v. 9a)

Cette fraternité est encore explicitée par le mot « compagnon » (*sunkoinónos*). L'Eglise n'est pas une fraternité quelconque, c'est une « communauté-avec » : horizontalement, frères avec les frères ; verticalement, frères avec le Christ. Deux traits la caractérisent : c'est une communauté dans l'épreuve, le royaume et la constance (cf. Ph 4,1.14), c'est aussi une communauté en Jésus. Jean associe continuellement dans son esprit les deux mots « épreuve et royaume », sans marquer nécessairement entre eux un ordre déterminé. S'agit-il des deux stades de l'existence chrétienne, l'un dans l'épreuve, l'autre dans le royaume ? Ou mieux, des deux faces d'une seule et même réalité, coexistant dans le temps présent ? Les chrétiens en effet participent déjà maintenant au royaume, bien qu'ils soient encore soumis à l'humilité de la croix, à l'épreuve qui exige la constance.

La constance ! C'est le mot d'ordre de l'Apocalypse. Elle constitue l'état normal des chrétiens à l'heure présente ; aussi le Fils d'homme la loue-t-il avec insistance dans les lettres aux Eglises (1,9 ; 2,2.3.19 ; 3,10 ; 13,10 ; 14,12)³. Ce n'est pas seulement une résignation, mais plutôt la résistance intérieure enracinée dans la foi ; elle exprime l'espérance, elle est une forme de l'amour.

C'est la grande vertu des persécutés... Elle exprime l'attitude de l'âme chrétienne qui attend et qui persévère dans la fidélité, malgré les difficultés présentes. Le principe de la patience est ainsi la foi en Jésus qui vient... Elle s'exerce pratiquement par le support des épreuves et tout particulièrement des persécutions dont le monde accable les fidèles du Christ⁴.

« En Jésus » : ces mots portent sur toute la phrase. Ils mettent en lumière la raison profonde de notre fraternité et de notre communauté ; notre épreuve, c'est « la souffrance du Christ lui-même, opprimé dans ses membres »⁵ ; notre constance, c'est sa constance en nous.

3. J. COMBLIN, *op. cit.*, p. 113.

4. L. CERFAUX - J. CAMBIER, *op. cit.*, pp. 19-20.

5. H. SCHLIER, dans *TWNT* III, p. 145, cité par Ch. BRÜTSCH, *op. cit.*, p. 33.

A cause de la Parole de Dieu et du témoignage de Jésus (v. 9b)

Jean se trouve dans l'île de Patmos. Selon les indications d'Irénée de Lyon, il y est exilé. Comme la plupart des chrétiens, ses frères et compagnons, il vit dans l'épreuve à cause de la Parole de Dieu et du témoignage de Jésus. Ce binôme Parole-témoignage se trouve quatre fois dans l'Apocalypse (1,2.9 ; 6,9 ; 20,4 ; cf. 12,17) et résume, semble-t-il, toute la révélation chrétienne.

Le thème du témoignage est d'ailleurs typique de l'Apocalypse⁶ : le mot y revient neuf fois, presque toujours sous la forme « témoignage de Jésus ». Dieu donne sa révélation à Jésus pour qu'il la montre à ses serviteurs (1,1). Jésus seul est le Témoin (1,5 ; 3,14). « Il présente son témoignage soit par lui-même, soit par l'intermédiaire des chrétiens »⁷ qui sont appelés ceux qui ont le témoignage de Jésus (12,17 ; 19,10 ; cf. 6,9 ; 11,7 ; 12,11).

Toute l'existence des disciples n'a-t-elle pas été mise, par le Christ lui-même, sous le signe du témoignage (Ac 1,8) ? Ils sont les témoins de sa résurrection (Ac 1,22 ; 2,32 ; 1 Co 15,15 ; etc.), de l'Evangile (Jn 19,35 ; 21,24). Ce témoignage de Jésus, centré sur la Parole de Dieu et proclamé par les disciples, suscite l'opposition profonde du monde : le Christ leur a d'avance prédit tribulations et persécutions à cause de la Parole (Mc 4,17 ; Mt 13,21).

Je tombai en extase, le jour du Seigneur (v. 10)

Je tombai en extase ; littéralement : J'étais en esprit. Cela n'exprime pas seulement un état extraordinaire du voyant, mais suggère, semble-t-il, que tout ce qui doit arriver relève du domaine de l'esprit. En tout cas, le promoteur de l'extase, c'est l'Esprit (cf. Rm 8,14).

Jean tient à souligner que cela s'est passé le jour de Seigneur. Est-ce le Jour de Yahvé, annoncé par les prophètes ? Ou, d'après une opinion récente, le jour de Pâques, l'anniversaire de la victoire pascale ? Selon la plupart des commentateurs, il s'agit du dimanche, attesté dans le N.T. comme le premier jour de la semaine (Mt 28, 1 par ; Jn 20,1.19 ; 1 Co 16,2), celui où l'on rompt le pain (*Didaché*, 14,1). Ces trois interprétations sont possibles et peut-être toutes présentes à l'esprit du voyant. Elles se complètent l'une l'autre pour donner son sens plénier à notre dimanche qui est à la fois « rappel

6. J. COMBLIN, *op. cit.*, pp. 132-167.

7. *Ibid.*, p. 134.

de Pâques et amorces de la parousie finale »⁸. « Recevant ses visions le jour de Seigneur, c'est-à-dire le jour où se réunit la communauté chrétienne, le voyant considère le culte chrétien comme une anticipation des événements de la fin des temps »⁹.

Ecris !... (v. 11a)

Le voyant reçoit deux ordres : écrire sa vision et communiquer le message aux Eglises.

Ecris! Dans le cadre de la vocation prophétique, cet ordre est nouveau. Est-ce déjà l'indice d'un culte de la Parole de Dieu écrite ? Les prophètes étaient appelés à proclamer le message de Dieu ; Jean reçoit l'ordre de le consigner par écrit. On a remarqué combien l'auteur de l'Apocalypse s'occupe du *livre-biblion* (plus de vingt-trois fois) qui doit être agissant dans la communauté (1,3 ; 22, 7.10s.16.18-19).

Le caractère ecclésial du livre est souligné dès le début : le message doit être envoyé aux Eglises.

Les vv. 11a et 19 constituent une de ces inclusions, si typiques chez Jean, qui comportent une nuance de progrès : au v. 11a on intime seulement l'ordre d'écrire la vision et de l'envoyer aux Eglises ; le v. 19 indique le contenu du message. Les deux versets encadrent la grande christophanie qui détermine la vocation et la mission de Jean.

II. LA VISION DU FILS D'HOMME (vv. 12-13)

Avec le v. 12 nous entrons dans la vision inaugurale qui se prolonge jusqu'au v. 20. Ici la tâche de l'exégète et celle du prédicateur se compliquent. Et cela pour deux motifs : la méthode de l'auteur qui ne cesse d'utiliser des citations scripturaires pour insinuer ou esquisser ce qu'il veut exprimer ; le thème du Fils d'homme qui est un des sujets théologiques les plus difficiles à traiter dans la christologie du N.T.

Les sept candélabres sont les sept Eglises (v. 12)

D'abord, il ne faut pas oublier la teneur ecclésiale de toute la vision, soulignée par l'inclusion des vv. 12 et 20. Ce qui frappe Jean en premier lieu, c'est l'Eglise : *les sept candélabres d'or* (v. 12)

8. Ch. BRÜTSCH, *op. cit.*, p. 35.

9. O. CULLMANN, *La foi et le culte*, Neuchâtel, 1963, pp. 133 et 105.

sont *les sept Eglises* (v. 20). L'image est inspirée de Za 4 (cf. Ex 25 ; Mt 5,14), elle exprime la mission de l'Eglise (cf. Ap 2,5) : « Votre lumière doit briller aux yeux des hommes » (Mt 5,14).

La vision n'est pas centrée sur le Fils d'homme considéré en lui-même, mais sur sa relation intime avec l'Eglise : il est *au milieu des candélabres*. Cela ressort surtout des titres qu'on retrouve au début de chaque lettre aux Eglises (ch. 2—3) où il est présenté comme chef de l'Eglise, présent et agissant en elle. « Ce sont ses candélabres, sa lumière brille sur eux tous »¹⁰.

Comme un Fils d'homme (v. 13)

Jean évoque une figure mystérieuse (« comme... »). La vision se précise progressivement dans les versets suivants. Pour la saisir dans toute sa complexité, il faut l'éclairer par son contexte proche et par les derniers versets du livre. Le Fils d'homme du v. 13, c'est Jésus (1,1-2 ; 22,16.20), c'est le Ressuscité (1,17-18) dans son intime relation avec l'Eglise (1,1-2.11.12.20 ; surtout 2—3) qui attend sa parousie (1,7 ; 22,17ss).

Tant pour l'expression que pour la notion même de Fils d'homme, la vision de Dn 7 est évidemment fondamentale. Mais à partir de Dn 7 et jusqu'à l'Apocalypse, une théologie complexe s'élabore sur ce thème¹¹. Dans le livre de Daniel, ce Fils d'homme est encore difficile à identifier, mais il est très intimement lié au monde divin, et sa transcendance est très accentuée. Dans l'apocalyptique juive, c'est déjà une personne, un sauveur céleste qui va apparaître tout de suite.

Dans les évangiles, l'exégèse moderne reconnaît les paroles mêmes de Jésus, « *ipsissima verba* », quand il se proclame le Fils d'homme. Mais le Christ ajoute au sens de l'apocalyptique juive une nuance importante : en qualité de Fils d'homme, il vient réaliser dans sa vie terrestre la vocation du Serviteur de Yahvé, rejeté et mis à mort pour être finalement glorifié, et sauver les multitudes... (Mc 8,21 par ; Mt 17,9 par ; 17,22 par ; 20,18 par).

Ainsi se rejoignent deux idées fondamentales dans la théologie néotestamentaire du Fils d'homme : sa transcendance et son œuvre de salut par la voie de la croix. Mais une troisième s'y ajoute : le Christ se présente comme le juge eschatologique des temps derniers. Il suffit de rappeler son importante déclaration devant le Sanhédrin (Lc 22,69 par) et sa parole en Jn 5,27 : « Le Père l'a constitué souverain juge parce qu'il est Fils de l'homme ». L'exclamation

10. D'après J. Schneider, cité par Ch. BRÜTSCH, *op. cit.*, p. 38.

11. X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, 1962, col. 385-388.

d'Etienne révèle déjà la foi de la communauté primitive à la glorification du Fils d'homme : « Je vois les cieux ouverts et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu » (Ac 7,56).

La nouveauté de l'Apocalypse, dans ce contexte, c'est d'unir d'autres expressions messianiques au titre de Fils d'homme. L'expérience de Pâques et la réflexion ultérieure ont joué ici un rôle important. On entrevoit des réminiscences du Thabor et des allusions aux apparitions du Ressuscité.

Les deux prophéties de Daniel

Quant aux éléments qui ont contribué à rendre si riche la figure apocalyptique du Fils d'homme, nous devons en noter particulièrement deux :

- la description du Fils d'homme (vv. 13-16) empruntée aux deux figures prophétiques de Dn 7 et 10 ;
- son identification au Ressuscité aux vv. 17-18.

Plusieurs commentateurs se contentent de voir dans les vv. 13b-16 une analyse plus détaillée du Fils d'homme : *la robe longue et la ceinture d'or*, selon l'imagerie de l'A.T., symbolisent son vêtement royal et sacerdotal. « Prêtre en même temps que roi, il est à la tête d'un royaume sacerdotal »¹², ce qui explique ses interventions et son indiscutable pouvoir dans son Eglise.

Mais les emprunts à Dn 10 sont si nombreux aux vv. 13-15 et 17 (Dn 10,4-10,16.18-19) que d'autres exégètes y voient une nouvelle prophétie, née de la conjonction de Dn 7 et 10. La figure du Fils d'homme dans l'Apocalypse évoque certainement les traits du Fils d'homme de Dn 7, mais aussi un Homme mystérieux dont parle Dn 10. Or, tandis que le Fils d'homme de Dn 7 est un être céleste, tout orienté vers Dieu, l'Homme de Dn 10 est tourné vers la terre, vers le peuple de Dieu : il apparaît comme « révélateur de Dieu, défenseur d'Israël et consolateur du peuple de Dieu persécuté ». Dans l'Apocalypse ces deux figures n'en font plus qu'une :

Le Fils de l'homme n'est pas seulement l'envoyé de Dieu au jour du jugement final, il est aussi l'envoyé de Dieu auprès de son peuple persécuté pour lui révéler dès maintenant les secrets de ses destinées et pour lui inspirer les attitudes qui conviennent... dans la situation présente¹³.

12. L. CERFAUX - J. CAMBIER, *op. cit.*, p. 25.

13. J. COMBLIN, *op. cit.*, pp. 62-63.

III. L'IDENTIFICATION DU FILS D'HOMME (vv. 17-19)

La voix entendue au v. 10 continue à parler. Celui que Jean a vu *comme un Fils d'homme*, intervient lui-même et révèle sa propre identité. « Les paroles du Fils d'homme constituent le point culminant de la vision »¹⁴. Il est un Etre divin, il est le Ressuscité, Jésus, Maître de toute l'Histoire, chef de l'Eglise.

Etre divin (vv. 17-18)

La divinité du Fils d'homme est déjà indiquée, à sa manière, aux vv. 14-16 où il se présente sous les traits de l'Ancien des jours de Dn 7, mais ces versets n'appartiennent pas à notre péricope.

Au v. 17 nous rencontrons une nouvelle indication : *Je tombai... comme mort*. Déjà dans l'A.T., voir Dieu c'est mourir (Ex 33,20). Ce geste de Jean traduit l'attitude habituelle de l'homme devant la transcendance de Dieu¹⁵. Comme dans les théophanies de l'A.T. (cf. Gn 15,1 ; Is 40,9 ; 41,13-14), le Fils d'homme y répond par un geste éminemment divin et une parole de réconfort : « *Ne crains rien !* » (cf. Mt 14,27 ; 17,7 ; Jn 6,20 ; Mt 28,10).

Je suis-ego eimi : ces mots rappellent les nombreux *Je suis* de Jésus dans l'évangile de Jean, qui évoquent la révélation fondamentale de l'A.T. (Ex 3,14). En Ap 1,8 ce premier *Ego eimi* de Dieu prélude à celui du v. 17, qui se rapporte à Jésus. « *C'est moi* » introduit les titres suivants qui sont certainement des titres divins, comme on le constate dans le Deutéro-Isaïe. En même temps, ces titres permettent d'identifier le Fils d'homme à Jésus, le Ressuscité.

Le Premier et le Dernier (= Yahvé dans Is 41,4 ; 44,6 ; 48,12), c'est l'*Alpha et l'Omega* d'Ap 1,8. Les deux titres se retrouvent en 21,6 ; en 22,13 ils s'appliquent à Jésus, conjointement avec le *Principe et la Fin*.

Le Vivant : dans l'Apocalypse, c'est Dieu qui est Vivant (7,2), qui vit *dans les siècles des siècles* (4,9,10 ; 10,6 ; 15,7 ; cf. Dn 4,31). Or le Fils d'homme reçoit ici ce titre, et au cours du livre, on voit qu'il possède la vie en propre et la communique aux siens : il y a un lien très fort entre le Fils d'homme et la vie.

Détenant la clef de la Mort et de l'Hadès : Mort et Hadès semblent ici personnifiés, par opposition à la Vie. Selon les vieilles

14. E. LOHMEYER, *op. cit.*, p. 18.

15. L. CERFAUX - J. CAMBIER, *op. cit.*, p. 26.

conceptions juives, attestées dans la littérature rabbinique, la souveraineté de Dieu se manifeste par son pouvoir sur quatre clefs : la pluie, la nourriture, le sein maternel, le sépulcre, bref sur la vie dans ses expressions fondamentales. Le Fils d'homme participe à ce pouvoir divin.

Le Ressuscité, Jésus (v. 18)

Ces titres n'expriment pas seulement la divinité, mais aussi la condition du Fils d'homme qui est le Ressuscité, Jésus. L'expression isaïenne, *le Premier et le Dernier*, appliquée au Fils d'homme, se résume dans *le Vivant* qui est encore explicité par *J'ai été mort et me voici vivant*. Il faut remarquer l'effet de contraste dans l'expression : *j'étais (egenomên) mort et je suis (ego eimi) vivant*. L'opposition entre « devenir » et « être » (cf. Jn 1,1-3) indique deux aspects de l'existence du Fils d'homme : divin et humain, préexistant ou éternel et temporel. La mort dans ce contexte appartient au passé, la vie au présent, à l'éternité.

Selon E. Lohmeyer, on peut voir ici trois stades de l'existence de Jésus : la préexistence, l'existence temporelle, l'existence éternelle. Comme Fils de Dieu, il est toujours le Vivant ; comme Fils d'homme humilié, il était mortel ; comme Fils d'homme glorifié, il est devenu immortel par sa résurrection.

Sa résurrection, c'est son investiture de Fils d'homme comme Fils de Dieu, comme *Détenant la clef de la Mort et de l'Hadès*, ce qui présuppose une lutte et une victoire, selon les plus anciennes professions de foi qui expriment ensemble la passion, la mort, la descente aux enfers et la résurrection (cf. Ac 2,24.31 ; Rm 10,6-10 ; Ep 4,9s ; 1 P 3,19s).

C'est précisément pour faire triompher la vie, en tant que Vivant et Détenant la clef de la Mort et de l'Hadès, qu'il intervient par sa parole dans son Eglise et dans le monde. S'ils écoutent sa voix, les hommes qui étaient morts en raison de leurs péchés, ressusciteront avec lui pour la vie éternelle (cf. Jn 5,24-29).

Maître de toute l'Histoire (v. 19)

Ecris! L'impératif du v. 11 est repris ici pour préciser l'objet de la vision à consigner : *le présent et ce qui doit arriver plus tard*. Le Fils d'homme connaît, dirige et peut révéler aussi bien le présent que l'avenir. Si le titre « *le Premier et le Dernier* » exprime l'éternité de Dieu, il contient aussi l'idée de Dieu *Maître de l'Histoire*. En Is 41,4, 44,6 et 48,12, cet attribut montre comment Dieu, sans

limites de temps et d'espace, peut agir et influencer sur le cours des événements de l'histoire humaine en faveur de son peuple. Dans notre texte, le Fils d'homme apprend à son Eglise, à ses serviteurs (1,1) à valoriser le temps, à entrer dans les perspectives de Dieu sur tout ce qui est et qui doit arriver.

Le déroulement de toute l'histoire de l'humanité, selon l'Apocalypse, va de la création première à la seconde, vers *un ciel nouveau, une terre nouvelle* (21,1). « La vision chrétienne de l'histoire qui nous vient de Patmos est d'abord cela : une vision du Christ et de son invisible, mais certaine et irrésistible action dans l'histoire »¹⁶. L'autorité souveraine que manifeste ici le Fils d'homme rappelle les dernières paroles du Seigneur : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre... Et moi, je suis avec vous pour toujours, jusqu'à la fin du monde » (Mt 28,18.20).

Chef de l'Eglise

Il suffit de rappeler ce que nous avons dit à propos du v. 12 sur la teneur ecclésiale de toute notre péricope. Le Fils d'homme apparaît au milieu de sept candélabres qui, selon le v. 20, représentent les Eglises. C'est la petite inclusion qui encadre la vision inaugurale de l'Apocalypse. Mais on peut élargir les perspectives en considérant la grande inclusion qui englobe tout le livre, de 1,1-2 jusqu'à 22,17ss : l'Apocalypse est écrite pour les serviteurs de Jésus (1,1-2), et l'Epouse de Jésus, l'Eglise, aspire à sa venue (22,17-20).

Les vv. 12-19 nous montrent le Fils d'homme, Jésus le Ressuscité, tout orienté vers son Eglise et, par l'Eglise, vers le monde. Il est présent au milieu des croyants, il est le chef de l'Eglise. Il viendra, certes, pour juger les nations, mais il exerce déjà un pouvoir de juge dans son Eglise et, par l'Eglise, dans le monde. Dans les lettres aux Eglises, il apparaît comme le vrai *épiscopus-surveillant* (1 P 1,25) de l'Eglise, exerçant sur elle son autorité. L'action du Christ dans son Eglise (ch. 2-3) et, par son Eglise, dans le monde (ch. 4ss) détermine le cours ultérieur du livre.

CONCLUSION

Nous pouvons maintenant dégager le message que nous transmet la vision inaugurale de l'Apocalypse.

16. H.-M. FÉRET, *op. cit.*, p. 98.

Toute l'existence chrétienne y est définie comme une participation — en Jésus — au Royaume, mais cette participation se réalise dans l'humilité de la croix. Car le témoignage en faveur de la Parole de Dieu, qui est à la base de toute vie chrétienne, connaîtra la persécution. La constance devient alors la vertu éminemment chrétienne qui triomphe de toutes les difficultés, en attendant la venue du Seigneur.

Mais Jésus le Ressuscité, le Maître de l'Histoire, intervient auprès des siens dans leur épreuve. Il éclaire pour eux le sens des événements et les exhorte au courage et à la fidélité dans l'attente de son retour.

Si nous devons traduire ce message en paroles évangéliques, nous choisirions volontiers cette parole du discours d'adieu : « Dans le monde vous aurez à souffrir. Mais gardez courage ! J'ai vaincu le monde » (Jn 16,33).

ALPHA ET OMEGA

Christ glorieux ; Influence secrètement diffuse au sein de la Matière et Centre éblouissant où se relie les fibres sans nombre du Multiple ; Puissance implacable comme le Monde et chaude comme la Vie ; Vous dont le front est de neige, les yeux de feu, les pieds plus étincelants que l'or en fusion ; Vous dont les mains emprisonnent les étoiles ; Vous qui êtes le premier et le dernier, le vivant, le mort et le ressuscité ; Vous qui rassemblez en votre unité exubérante tous les charmes, tous les goûts, toutes les forces, tous les états ; c'est Vous que mon être appelait d'un désir aussi vaste que l'Univers : Vous êtes vraiment mon Seigneur et mon Dieu !

TEILHARD DE CHARDIN¹

Evangile

Années A, B et C : Jn 20,19-31

1. P. TEILHARD DE CHARDIN, *La Messe sur le Monde*, dans *Hymne de l'Univers*, Paris, 1961, p. 34.

De l'expérience à la foi

Jn 20,24-31

PAR JACQUES SEYNAEVE

Professeur à l'Université Lovanium de Kinshasa

Le récit de l'apparition du Christ ressuscité à Thomas (vv. 24-29)¹ se trouve intimement lié à celui qui précède l'apparition aux disciples (vv. 19-23)². De fait, ils constituent comme les deux volets d'un même tableau. La lecture du deuxième dimanche de Pâques comporte en outre les vv. 30-31, qui forment une petite péricope qui sert de finale au IV^e évangile. Aussi, avant d'entreprendre l'exégèse de notre texte, faut-il le remettre dans son contexte immédiat. Une troisième et dernière partie essaiera d'en rassembler, dans une sorte de synthèse, les valeurs théologiques.

I. LE CONTEXTE

Le chapitre 20, communément considéré comme le dernier de la main de Jean l'évangéliste, présente une unité fortement structurée du point de vue littéraire et thématique. Il rapporte quelques apparitions du Christ ressuscité qui ont eu lieu à Jérusalem. Une idée principale nous semble en former la trame : le passage dans la vie chrétienne de l'expérience physique à la foi spirituelle.

1. Pour l'étude de cette péricope, cf. C.K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, London, 1956, pp. 474-481 ; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1950, pp. 536-540 ; C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1955, pp. 439-443 ; E.C. HOSKINS, *The Fourth Gospel*, London, 1947, pp. 544-550 ; M.-J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Jean*, Paris, 1927, pp. 516-521. Après rédaction, nous avons pu consulter l'étude récente de R.E. BROWN, *The Gospel according to John*, (Anchor Bible), New York, 1970, t. II, pp. 1045-1062.

2. Evangile de la fête de Pentecôte. Cf. D. MOLLAT, *L'apparition de Jésus ressuscité et le don de l'Esprit (Jn 20,19-23)*, dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 30, pp. 42-56.

Compte tenu des éléments stylistiques et doctrinaux, la construction suivante semble s'imposer :

Première section : le matin de Pâques (20,1-18).

- Première péricope : la pierre relevée et le tombeau vide (vv. 1-10 ; cf. Mt 28,1-10 ; Mc 16,1-8 ; Lc 24,1-10).

- Deuxième péricope : apparition du Christ ressuscité à Marie de Magdala (vv. 11-18 ; cf. Mt 28,9ss ; Mc 16,9).

Deuxième section : apparitions aux disciples (20,19-29).

- Première péricope : apparition le jour de Pâques du Christ ressuscité aux disciples (vv. 19-23 ; cf. Mc 16,14 ; Lc 24,36-49 ; 1 Co 15,5).

- Deuxième péricope : apparition le jour de l'octave de Pâques à Thomas incrédule (vv. 24-29).

Epilogue de tout l'évangile (20,30-31).

Une simple lecture fait apparaître que les deux premières sections ne se trouvent pas simplement juxtaposées mais qu'elles sont construites d'une manière assez identique.

Comme Marie de Magdala dans la première section, Thomas occupe une place importante dans la deuxième. Alors que Marie de Magdala dans un premier moment de consternation pleure à la vue du tombeau vide, Thomas d'une manière spontanée mais impatiente doute de la réalité du Christ ressuscité. Absente lorsque Pierre et le disciple bien-aimé découvrent le tombeau vide et lorsque Jean exprime sa foi dans la résurrection du Christ (vv. 8-9), Marie de Magdala confesse sa foi lorsque le Seigneur se révèle à elle (v. 18). De même Thomas, absent du groupe des disciples réunis lors de l'apparition le jour de Pâques, croit d'une manière passionnée et enthousiaste lorsque Jésus daigne lui apparaître le dimanche suivant.

Dans les deux sections le fait ou l'opportunité de toucher physiquement le Seigneur est mise en relief (pour Marie, voir v. 17 ; pour Thomas, voir les vv. 25 et 27), avec, dans les deux cas, une note de sensibilité bien humaine. En outre, sa foi vaut à Marie la mission d'annoncer la résurrection aux disciples (v. 18), tandis que la confession de Thomas prélude à la foi de ceux qui n'ont pas vu mais qui ont cru (v. 29).

Enfin, dans chaque péricope, il s'agit du passage de l'expérience physique à la foi spirituelle : le disciple bien-aimé croit en voyant le suaire et les bandelettes (v. 8), Marie lorsque la voix familière du Maître prononce son nom (v. 16), les disciples lorsqu'ils contemplent les mains et le côté du Christ Seigneur (v. 20). Thomas,

enfin, prononce une confession de foi vraiment parfaite dans le Christ ressuscité (v. 29) lorsqu'il lui a été donné de voir les mains du Seigneur et de mettre la main dans son côté (vv. 25 et 27). Ces correspondances dénotent une unité remarquable dans l'agencement et le développement de tout le ch. 20. On notera toutefois, qu'à partir de la deuxième section, la foi au Christ ressuscité prend des dimensions plus vastes. En effet, par-delà les Apôtres (v. 22) l'Eglise tout entière se profile du fait de l'envoi en mission, et de la descente de l'Esprit Saint. De même, la foi de Thomas incrédule mais converti évoque celle de tous les croyants des temps futurs (v. 29b).

Plus encore que les ressemblances littéraires et thématiques entre les deux sections qui composent le ch. 20, les rapports frappants entre les deux péripécies de la deuxième section (vv. 19-23 et 24-29) méritent de retenir l'attention. Qu'il suffise de mettre en parallèle les deux textes :

Apparition aux disciples

20. à la vue du Seigneur...
Il leur montra ses mains et son côté...
19. Le soir de ce même jour, le premier de la semaine...
là où se trouvaient les disciples...
Jésus vint...
toutes portes étant closes...
et se tint au milieu d'eux.
Il leur dit :
Paix soit à vous
20. Ce disant
il leur montra ses mains et son côté...

Apparition à Thomas

25. Nous avons vu le Seigneur
Si je ne vois à ses mains...
27. ...voici mes mains; avance la main et mets-la dans mon côté...
26. Huit jours plus tard
les disciples se trouvaient à nouveau...
Jésus vint
toutes portes closes
et se tint au milieu d'eux.
Il dit :
Paix soit à vous
27. Puis il dit à Thomas...
Voici mes mains... Mets-la (la main) dans mon côté...

Quant aux vv. 30-31, ils constituent, comme nous l'avons déjà indiqué, une petite unité à part, et ils posent bien des problèmes d'ordre critique et littéraire qui dépassent largement l'objet de cet article.

Tous les exégètes s'accordent à y reconnaître un épilogue. Mais leur désaccord devient total lorsqu'il s'agit de déterminer si c'est l'épilogue du seul ch. 20 ou de tout le IV^e évangile. Du reste ce problème se trouve intimement lié à celui que pose le ch. 21,

considéré par la grande majorité des exégètes d'aujourd'hui comme un appendice ajouté postérieurement³.

Sans entrer dans les détails, résumons notre pensée. D'une part, le ch. 21 est probablement une addition presque contemporaine de l'évangéliste due à un de ses disciples. Celui-ci, tout en s'efforçant d'imiter le style de son maître, a voulu introduire le récit des apparitions du Christ ressuscité survenues en Galilée pour le mettre en parallèle à celui des apparitions à Jérusalem (cf. Mt 28.7.16-20; Mc 16.7). A la plume de ce disciple seraient dus aussi les vv. 24-25 qui forment la conclusion du ch. 21. Par contre, les vv. 30-31, que nous lisons à la fin du ch. 20 et qui sont, à notre avis, de la main de l'évangéliste lui-même, doivent être considérés comme la conclusion de l'évangile proprement dit (voir le v. 30). De fait, ces versets expriment d'une manière frappante et le but et la théologie que l'évangéliste Jean poursuivait en écrivant son évangile. Dès lors, à notre avis, la question ne se pose pas d'un déplacement des vv. 30-31⁴.

En conclusion : les vv. 24-31 ne peuvent être pleinement compris qu'insérés dans leur contexte naturel, le ch. 20. Du coup, les vv. 24-29 constituent, en raison de l'admirable confession de Thomas, une sorte de sommet de tout le IV^e évangile. Et nous estimons, comme Loisy, qu'avec les vv. 30-31 (l'épilogue) « le livre est fini, très bien fini »⁵.

II. COMMENTAIRE

I. L'apparition du Christ ressuscité à Thomas (vv. 24-29)

Thomas, l'un des douze, appelé Didyme, n'était pas avec eux, quand vint Jésus (v. 24).

Par trois fois dans l'évangile de Jean (11,16; 21,2 et ici), Thomas, un des « douze », est appelé Didyme, alors que les Synoptiques et les Actes mentionnent seulement son nom de Thomas. Déjà Origène dans l'antiquité, suivi plus près de nous par Zahn et Bauer, ont

3. LAGRANGE, *op. cit.*, pp. 519-521, soutient une thèse traditionnelle bien difficile à défendre aujourd'hui. HOSKYN, *op. cit.*, pp. 349-350, rejoint plus ou moins l'opinion de Lagrange.

4. Comme l'a fait, par exemple, M. FAURE, dans *Z.N.W.*, 1929, pp. 90-121.
5. A. LOISY, *Le quatrième évangile*, Paris, 1903, p. 923.

voulu voir dans ce surnom une signification symbolique qui aurait désigné Thomas comme le disciple qui doute : « celui qui est partagé en deux, une personne divisée en elle-même, celui qui ne croit pas facilement ». Avec Lagrange, nous pensons que Didyme signifie tout simplement, jumeau⁶.

Dans le IV^e évangile, l'apôtre Thomas apparaît comme un homme tout d'une pièce, qui juge les choses à sa façon et n'entre pas facilement dans la pensée des autres : « Seigneur, nous ne savons pas où tu vas. Comment en connaîtrions-nous le chemin ? » demandait-il au cours du discours d'adieu de Jésus (14,5). Par ailleurs, il semble impressionnable mais foncièrement généreux et loyal à son maître. Lors de l'annonce de la mort de Lazare, c'est lui qui s'écrie : « Allons, nous aussi, pour mourir avec Lui » (11,16).

Selon la tradition synoptique, plusieurs apôtres avaient été en proie au doute, surtout au sujet du témoignage de Marie de Magdala ou des femmes (voir Mt 28,17 ; Mc 16,11.13.14 ; Lc 24,11.25.38.41). Mais, dans le IV^e évangile ces indications générales se trouvent précisées et attribuées à Thomas. L'attitude de doute dont fait preuve Thomas peut ainsi être comparée, dans le IV^e évangile, à celle d'autres témoins des « signes » accomplis par le Christ (cf. 2,9 ; 3,4 ; 4,48 ; 6,26 ; etc.). N'a-t-on pas là un trait de la méthode de Jean qui lui fait retenir un cas typique afin d'en tirer une leçon importante ? En épinglant entre autres le doute du seul Thomas, Jean veut d'abord montrer la double nature physique et spirituelle du corps du Christ ressuscité, et ensuite faire comprendre comment on passe de l'expérience physique à la foi spirituelle. Mais surtout il songe à la condition de ceux qui, n'ayant pas été témoins oculaires de la présence corporelle du Christ, doivent cependant croire en Lui et vivre de Lui. Son regard porte dès lors sur l'avenir de l'Eglise entière.

Thomas bénéficiait du « signe » si souvent refusé par Jésus aux Pharisiens (par exemple : 8,11-12). Mais toute comparaison, dans le domaine de la foi, est bien hasardeuse. En effet, d'une part, les Pharisiens ne manifestaient aucun désir sincère de croire ; leurs questions provenaient d'une mauvaise volonté et ils ne se considéraient même pas comme des disciples du Christ. D'autre part, le doute qui planait dans le cœur de Thomas, provenait d'un esprit obtus (14,5) mais par ailleurs bien intentionné et généreux (11,16). D'ailleurs Thomas n'étant pas présent lors de la première apparition du Christ le jour de Pâques, n'était-il pas naturel, avec un tempérament comme le sien, qu'il demande un supplément de certitude avant de s'engager ?

6. « Twin brothers » dans BARRETT, *op. cit.*, p. 475.

« Si je ne vois dans ses mains la marque des clous, si je ne mets le doigt dans le lieu des clous, et si je ne mets la main dans son côté, je ne croirai point »⁷. Paroles bien dans la ligne du tempérament de Thomas, mais péremptoires. Thomas se refuse à croire au témoignage de ses frères. Il répond même à leur récit enthousiaste par un froid refus. Il ne se fiera qu'à l'évidence de ses propres sens. Il veut vérifier par la vue et le toucher la réalité du corps de Jésus ressuscité. Manifestement, ce doute si radical revêt une grande valeur apologétique. Il est à noter aussi que saint Jean, avant de clore son évangile, tourne encore une fois le regard du croyant vers la plaie du côté du Christ⁸.

Huit jours plus tard, c'est-à-dire le premier dimanche après Pâques (cf. v. 19 ; remarquons l'indication chronologique précise au lieu de la vague mention « après cela »), *les disciples se trouvaient de nouveau à Jérusalem⁹ et Thomas avec eux. Jésus vint, toutes portes closes, et se tint au milieu d'eux. « Paix soit avec vous », dit-il (v. 26).*

« Les disciples. » S'agit-il seulement des « dix » Apôtres (les « douze » sans Judas le traître et Thomas), ou y en avait-il d'autres encore ? Nous savons que Jean, contrairement aux Synoptiques, emploie rarement l'expression « les douze » (voir en particulier : 6,70). D'autre part, le terme « disciples » qu'il préfère, laisse fréquemment planer une certaine ambiguïté, quoique souvent il l'emploie pour désigner le groupe des Apôtres¹⁰. Ici, à cause du parallélisme entre le v. 19 et Lc 24,33, nous croyons qu'il faut interpréter le terme dans le sens restreint : ce sont les douze seulement, à notre avis, que désignent les vv. 21 (l'envoi en mission) et 22 (la réception de l'Esprit Saint).

L'insistance sur « les portes closes » (comme au v. 19) ne peut être qu'intentionnelle. L'auteur veut montrer la condition particulière et mystérieuse du Christ ressuscité, à la fois assez corporelle pour qu'on puisse voir ses plaies et son côté, assez immatérielle pour lui permettre de passer à travers des portes fermées.

7. « La marque des clous » : nous retenons la leçon *typos* dont le sens original est « la marque laissée par un coup ». — « Si je ne mets le doigt dans le lieu des clous... » : ici, avec les codices A, Th., latins, vg., Origène, nous lisons *topos*, contrairement à la version de la Bible de Jérusalem.

8. Cf. 7,37-38 et 19,31-37. — F.M. BRAUN, *L'eau et l'esprit*, dans *Revue Thomiste*, 1949, pp. 5-15.

9. Dans le local où ils s'étaient déjà réunis le soir de Pâques (v. 19). « De nouveau » suggère qu'ils ne le faisaient pas tous les jours.

10. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (Herder Kommentar), Freiburg-im-Br., 1965, t. I, pp. 306ss.

« Paix avec vous » (cf. aussi v. 19). Du temps de Jésus, c'était une formule de salutation conventionnelle qui signifiait tout simplement : « Portez-vous bien ». Mais au moment où Jean écrit son évangile, l'usage répété avait dû lui donner un sens à la fois plus profond et plus chrétien, avec des résonances spirituelles aussi bien que matérielles.

« Puis il dit à Thomas : Porte ton doigt ici ; voici mes mains ; avance ta main et mets-la dans mon côté et ne sois plus incrédule mais croyant » (v. 27).

La première partie de cette parole de Jésus est d'une condescendance presque choquante à l'égard de Thomas. Jésus accepte l'épreuve à laquelle Thomas attachait un tel prix : toucher pour s'assurer qu'il s'agissait non d'un être imaginaire mais d'un corps réel et vivant. En revanche, la deuxième partie contient un avertissement bien mérité¹¹. Thomas doit devenir un véritable « croyant » dans la réalité du Christ redevenu vivant.

Rien dans le texte n'indique que l'apôtre ait pris au pied de la lettre et ait exécuté ce que le Maître lui disait de faire. La parole si forte de Jésus lui aura suffi. Aussi « Thomas répondit et dit : Mon Seigneur et mon Dieu ». Cette éclatante confession de foi chrétienne, cette assertion lourde du point de vue christologique jaillit sur les lèvres de l'incrédule Thomas « de l'évidence de la résurrection »¹².

Jusqu'alors, personne dans l'évangile de Jean n'avait encore donné ce titre au Christ Jésus. D'une manière spontanée et même passionnée, Thomas y exprime sa foi totale en la divinité du Christ. Cette confession de Thomas est le sommet, le point culminant, de tout le IV^e évangile, qui sur cette note peut s'achever et s'achève de fait en beauté¹³. L'expression « Mon Seigneur et mon Dieu », à cause de sa densité doctrinale, a retenu à bon droit l'attention des exégètes. Le titre Seigneur (*Kyrios*) surtout a fait l'objet de plusieurs

11. C'est à dessein que nous traduisons « *mè ginou* » par « ne sois pas, ne reste pas incrédule ». En grec biblique, *mè* avec l'impératif présent exprime l'interdiction de poursuivre une action en cours d'exécution. On pourrait même traduire : « Cesse d'être incrédule ». Remarquons aussi que les termes *apistos* et *pistos* ne se retrouvent pas ailleurs dans la littérature johannique, alors qu'ils reviennent à plusieurs reprises dans la première épître aux Corinthiens (en particulier *apistos*).

12. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 518 ; BARRETT, *op. cit.*, p. 472.

13. LOISY, *op. cit.*, p. 920 : « ... la profession de foi où l'auteur a voulu mettre la conclusion et la clef de son livre ». — Du point de vue grammatical, on peut se demander si, dans notre verset, le nominatif avec l'article rend le vocatif, comme c'est fréquemment le cas dans le grec biblique. Avec LAGRANGE, nous croyons qu'il s'agit plutôt « d'une profession de foi complète qui devrait être suivie d'une phrase » (p. 518).

études des plus approfondies¹⁴. Qu'il suffise de rappeler ici qu'à plusieurs reprises les livres du N.T. donnent le titre *Kyrios* au Christ mais que dans chaque cas un examen s'impose afin d'en déterminer avec exactitude le contenu christologique.

Le Christ est aussi appelé Dieu surtout dans les lettres pastorales (peut-être aussi en Rm 9,5) tandis que saint Jean ne le nomme ainsi qu'en 1,1,18 (cf. 5,18 ; 10,53). Dans notre cas, toutefois, les deux titres « Seigneur » et « Dieu » se trouvent intimement liés au sein d'une même formule. Pour déterminer le sens exact de ce double titre, certains auteurs n'ont pas manqué d'en relever l'usage dans la littérature religieuse païenne (Deismann), plus précisément dans ce qu'on appelle communément le culte impérial du temps du christianisme primitif (Bauer)¹⁵. Toutefois, nous croyons que le *Sitz im Leben* de notre formule doit être recherché en tout premier lieu dans la littérature juive et biblique. En effet, la formule revient à plusieurs reprises dans la traduction grecque de la Septante (voir surtout 2 S 7,28 ; 1 R 18,39 ; Ps 30,2 ; 35,5,24 ; 125,15 ; 138,1 ; Jn 18,17). C'est dire que Thomas honore le Christ, le Fils, des termes mêmes dont les Juifs, jalousement monothéistes, avaient l'habitude d'honorer Dieu. Thomas devance ainsi saint Etienne qui, au moment de subir le martyre recommandera son âme au Seigneur Jésus comme à Dieu¹⁶.

Comme nous l'avons déjà indiqué, il importe de distinguer clairement dans le v. 29 deux parties. La première concerne Thomas : *Tu as vu..., tu as cru...* La deuxième s'adresse à tous les croyants de tous les temps : *Bienheureux ceux qui croiront sans avoir vu*¹⁷.

Toutefois, la première partie du v. 29 s'applique aussi aux autres Apôtres. Sans avoir refusé de croire auparavant, eux aussi « ont vu et ont cru ». De chacun d'eux on peut dire ce que Thomas d'Aquin écrit de son homonyme à la suite de saint Grégoire :

14. A titre d'exemple, cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (Lectio divina, 6), Paris, 1951, pp. 345-360. — On se rappelle les réactions suscitées par W. BOUSSIER, *Kyrios Christos*, Göttingen, 1913.

15. DEISSMANN renvoie à une inscription égyptienne de 24 av. J.C. : « *tò theò kai kyriò Soknopaiò* » ; BAUER relève chez Suétone l'expression : « *Dominus et Deus noster* » (Domitien, 13).

16. Actes 7,59.

17. Dans la première partie du verset, en nous basant sur les Codices W, H, et un nombre impressionnant de manuscrits minuscules, nous préférons la forme interrogative. Celle-ci est d'ailleurs bien plus expressive et trahit un jeu psychologique délicat. C'est comme si Jésus disait : « Ainsi tu as bien vu maintenant ? » En outre, quoique l'action se joue dans le passé (*ebrakas, pepisteukas*), l'effet perdure dans le présent. Pour Thomas, comme pour les disciples (v. 25 : « nous avons vu le Seigneur »), la vue du Christ ressuscité n'a pas été purement passagère.

« Aliud vidit et aliud credidit. Vidit hominem et cicatrices, et ex hoc credidit divinitatem resurgentis »¹⁸.

Il faut également relever ici la juxtaposition des deux verbes « oraô — voir » et « pisteuô — croire » si caractéristiques de la terminologie et de la théologie johanniques. Pour l'auteur du IV^e évangile (il y revient avec une insistance particulière : 1,18,50 ; 2,11 ; 4,45 ; 6,2.9.37 ; 9,37 ; 14,7.9 ; 29,35), la foi chrétienne naît de la vue, de la rencontre de l'expérience du Christ. Voilà pourquoi le verbe « témoigner » (*martureô*) a tant d'importance dans la terminologie et la théologie de saint Jean. Pour lui, le christianisme a son point de départ dans des faits historiques qu'on a pu constater, contrôler, établir et dont des témoins choisis ont témoigné : le Christ de la foi chrétienne implique et présuppose le Jésus de l'histoire. C'est dire que saint Jean, dans son évangile, ne nous présente pas une pure gnose sans enracinements dans l'histoire, qu'il n'est pas un théologien purement spéculatif ou une âme mystique perdue dans les nuages. Au contraire, il garde les deux pieds bien plantés dans l'histoire, une histoire authentifiée par des témoins. Chez lui, théologie et histoire ne se contredisent pas, mais sont imbriquées l'une dans l'autre. Théologien par tempérament, par vocation et par l'action de l'Esprit, saint Jean plante ses racines dans l'histoire¹⁹.

« Heureux ceux qui croiront sans avoir vu. » Avec cette deuxième partie du v. 29, l'horizon s'élargit subitement. Au-delà de l'apôtre Thomas, l'Eglise croyante des siècles à venir est visée. La béatitude, la félicité, le bonheur — au sens biblique le plus riche du mot, au sens pleinement christologique surtout²⁰ — est promis à tous les croyants qui n'ont pas été des témoins oculaires des faits rapportés, à tous les chrétiens qui, génération après génération, compenseront par l'ardeur de leur foi ce qui leur manque de présence visible du Christ. C'est à eux tous que s'adresse cette « béatitude ». Toutefois, il est possible, probable même, que Jean, écrivant à la fin du premier siècle, ait eu en vue d'une manière spéciale les chrétiens de son temps. Au moment où il rédigeait son évangile, l'Eglise était composée, en majeure partie, d'hommes et de femmes qui n'avaient pas été les témoins des apparitions du Christ glorifié, mais qui croyaient en sa présence et en vivaient intensément.

18. La citation de Thomas d'Aquin est empruntée à LAGRANGE, *op. cit.*, p. 518.

19. Pour une bibliographie plus abondante sur ce point qui revêt une importance particulière dans le IV^e évangile, voir R.E. BROWN, *op. cit.*, I, pp. XLI-LI ; R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, I, pp. 2-14 et 134-152.

20. J. DUPONT, *Les Béatitudes*, II, *La bonne nouvelle*, Paris, 1969, pp. 324-338, résume d'une manière excellente les prises de position au sujet de l'origine des macarismes bibliques.

Ainsi est exprimée une nouvelle fois, la dernière dans le IV^e évangile, l'unité et la continuité entre Jésus de Nazareth, le Jésus de l'histoire, et le Christ de la première communauté croyante²¹.

2. L'épilogue (vv. 30-31)

Comme nous le disions plus haut, il est impossible, semble-t-il, de considérer les vv. 30-31 comme la conclusion du seul ch. 20. C'est de tout le livre qu'il s'agit. En écrivant son évangile, l'auteur n'a pas eu pour but de nous raconter tous les « signes » accomplis par Jésus, de nous livrer sa biographie complète. Nous savons par ailleurs que Jean a pu prendre connaissance des écrits synoptiques. C'est donc intentionnellement qu'il a opéré un tri, fait un choix, parmi les « signes » accomplis par Jésus, retenant ce qui lui paraissait le plus propre à engendrer et à nourrir la foi : « Pour que vous croyiez... »²². En d'autres termes, dans son évangile qui suppose un choix parmi les événements et les paroles qui ont marqué la vie de Jésus, Jean s'adresse à ceux qui croient déjà au Christ mais qui se doivent de progresser toujours plus dans cette vie de foi²³. En outre, quelques-uns des termes et des thèmes les plus fondamentaux de la théologie johannique se retrouvent dans cet épilogue : signe, croire, Christ, Fils de Dieu, vie.

On sait toute l'importance du mot « signe » dans la première partie de l'évangile (1,19—12,50), où Jean rapporte des gestes et des dires du Christ au cours de sa vie publique qui n'est rien d'autre qu'une manifestation cachée de la gloire du Christ²⁴. Quoique « signe » soit un terme technique qui s'applique à proprement parler aux seuls miracles (surtout dans les ch. 1 à 5), plusieurs

21. Les deux participes aoristes « *hoi mè idontes kai pisteusantes* », dont la traduction en langue vivante est extrêmement difficile, marquent bien qu'il s'agit de l'Eglise de l'avenir. BARRETT, *op. cit.*, p. 477, parle de « *timeless aorists* ». Le caractère général et indirect de l'expression « Heureux ceux qui croiront sans avoir vu » (opposé à l'apostrophe directe de la phrase précédente : « parce que tu me vois, tu crois »), ainsi que l'indétermination temporelle des deux verbes nous empêchent d'appliquer la béatitude aux seuls contemporains du Christ.

22. Avec les manuscrits du Sinaiticus, Vaticanus et Théodore, nous retenons « *pisteute* » (le verbe au présent) comme leçon la plus probable. Le présent indique mieux que l'aoriste inchoatif, « la progression plutôt que la genèse de la foi » (LAGRANGE, *op. cit.*, p. 519).

23. Ce verset soulève la question des destinataires du IV^e évangile. L'évangile de saint Jean a-t-il été écrit en vue de confirmer des chrétiens dans leur foi, ou s'agit-il plutôt d'un écrit missionnaire qui vise à convertir le monde helléniste païen, au message du Christ ? Notre interprétation plaide en faveur de la première solution.

24. Voir, par exemple, la division adoptée par BULMANN dans son grand commentaire.

auteurs vont jusqu'à donner le titre « Livre des signes » à la première partie du IV^e évangile. Nous savons aussi que tout le ministère du Christ pendant sa vie publique tend vers « le signe par excellence » qu'est « l'heure finale », la passion-résurrection du Christ Seigneur, manifestation définitive et totale de sa gloire²⁵. Il est dès lors tout à fait normal que ce terme typiquement johannique revienne dans l'épilogue de l'évangile.

On ne peut en dire autant de l'expression « en son nom » (*en tō onomati*), dont on ne retrouve aucun véritable parallèle dans le corps de l'évangile. L'expression technique de Jean est plutôt croire « au nom » (cf. 14,13 ; 15,16 ; 6,26). Mais le sens de notre expression dans cette finale ne peut pas prêter à confusion : « Afin qu'en croyant vous ayez la vie en son nom », c'est-à-dire par son intermédiaire, — toute la théologie juive du nom est évoquée²⁶, — par son action, par Lui et en union avec Lui (3,15 ; 6,33).

L'auteur indique ainsi très logiquement et brièvement l'objet de la foi chrétienne. Il faut croire, d'abord, que « Jésus est le Christ », le Messie promis par les Ecritures et vers la venue duquel toute l'attente de l'A.T. était tendue. Il faut croire, en outre, qu'il est « le Fils de Dieu », au sens propre que l'évangéliste a affirmé dans le Prologue (1,1 : « Et le Verbe était Dieu » ; 1,14 : « Gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique... »). Il est vraiment Dieu, comme l'apôtre Thomas vient de le confesser dans l'épisode final de l'évangile : « Mon Seigneur et mon Dieu » (v. 29). Ainsi la finale du IV^e évangile en rejoint le début. Prologue et épilogue se tiennent comme les deux panneaux d'un diptyque (inclusion).

Or, une pareille foi, ayant un pareil objet, est déjà « la vie » : « Afin qu'en croyant vous ayez la vie... », une vie spirituelle qui, tout en étant réalisée dès à présent, reste tendue vers une perfection de plus en plus grande, vers un enracinement de plus en plus fort dans le Christ (« la vie en son nom ») ; une vie présente dans le Christ qui est en même temps une eschatologie anticipée, à la fois possession actuelle et tension vers l'avenir définitif²⁷.

25. Cf. A. FEUILLET, *L'heure de Jésus et le signe de Cana*, dans *Etudes Johanniques*, Bruges, 1962, pp. 11-22.

26. A.M. BESNARD, *Le mystère du nom* (Lectio divina, 35), Paris, 1962.

27. Sur ce point important de l'eschatologie johannique, cf. la bibliographie de R.E. BROWN, *op. cit.*, I, pp. CXV-CXXI.

III. PERSPECTIVES THÉOLOGIQUES

Le récit de l'apparition à Thomas du Christ ressuscité, tout comme l'épilogue qui clôt le IV^e évangile proprement dit, ouvre bien des perspectives en matière de théologie johannique. Non seulement la présentation littéraire de nos péripécies trahit la main de saint Jean, mais la thématique est johannique. C'est cette dernière qui nous intéresse ici. Deux points surtout retiendront notre attention.

I. Voir et croire

D'après l'expression d'Origène devenue classique, le IV^e évangile est « l'évangile spirituel »²⁸. Bien plus que les Synoptiques, saint Jean, théologien, insiste sur les réalités les plus sublimes qui constituent la vie chrétienne : croire, vie divine, grâce, lumière. Il a le don de saisir la signification spirituelle des faits et des événements et d'y découvrir les mystères divins. Tout se joue sur le plan supérieur de l'âme, de notre communion en grâce par le Christ avec le Père. Toutefois, cette vie divine en nous, si sublime soit-elle, ne supprime pas la nature, les réalités physiques ou le simple jeu des sens corporels. Il faudrait le répéter sans cesse : Jean ne prône pas une gnose spirituelle sans attaches historiques ; son message spirituel suppose et exige des témoins oculaires. Jésus de Nazareth précède le Christ de la foi. De même, « voir » et « toucher » mènent à « croire ». En voyant le matin de Pâques les bandelettes dans le tombeau vide, le disciple bien-aimé « voit et croit ». Lorsqu'une voix connue prononce son nom, Marie de Magdala croit. En contemplant les plaies du Seigneur ressuscité, ce même jour de Pâques, les disciples à leur tour croient. Thomas, enfin, invité à « voir » et même à « toucher » le corps glorifié du Christ le premier dimanche après Pâques, s'écrie : « Mon Seigneur et mon Dieu ».

A tous, dès lors, le Christ demande ce passage de la vue à la foi, et dans le cas de Thomas l'apôtre, cette foi atteint son contenu christologique le plus complet. Lors de la confession de Césarée de Philippe, Pierre avait proclamé sa foi : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant »²⁹. Marthe, à son tour, lors de la résurrection de son frère Lazare, avait confessé : « Je crois que tu es le Christ,

28. Clément d'Alexandrie, dans un passage des *Hypotyposes* conservé par Eusèbe de Césarée, *Hist. Eccles.*, VI, 14,7.

29. Mt 16,16.

le Fils de Dieu, celui qui devait venir en ce monde »³⁰. Mais dans les récits des apparitions du Christ glorifié au ch. 20 du IV^e évangile, cette foi dans le Christ devient en même temps plus complète et plus concrète quant à son objet. Marie de Magdala doit s'attacher non pas au *Rabboni* qui l'interpelle avec des paroles humaines mais au Seigneur ressuscité qui « monte vers son Père ». Les disciples, ayant vu « les mains et son côté », sont envoyés en mission par la force de l'Esprit Saint qu'ils viennent de recevoir. Enfin, après avoir été invité à voir et toucher le corps quasi physique du Christ ressuscité, l'apôtre Thomas non seulement réussit à exprimer sa foi dans le même Christ d'une manière extrêmement explicite, mais de par la parole du Christ, il entrevoit la possibilité d'arriver à la vérité divine d'une manière indépendante de toute évidence extérieure : « *Bienheureux ceux qui croient sans avoir vu* ». N'est-ce pas une invitation à passer d'une vie chrétienne bénéficiant de la présence corporelle du Christ à une communion plus spirituelle avec le même Christ désormais corporellement absent ? De tout cela il résulte que, du point de vue du contenu christologique, nous sommes arrivés au sommet de la révélation et de la foi néo-testamentaire.

Aussi, en tenant compte des recherches actuelles de la *Formgeschichte*, et indépendamment de toute discussion sur la résurrection comme fait strictement historique, il ne fait pas de doute que l'évangéliste Jean lui-même prend très au sérieux les témoignages relatifs aux apparitions du Christ. Les apparitions du Christ le jour de Pâques et huit jours après, l'insistance particulière sur le fait que Jésus montre ses plaies et son côté aux disciples et à Thomas témoignent bien que pour Jean aucun doute ne peut planer sur l'identité du Seigneur Jésus en gloire avec Jésus crucifié et mis à mort. Donner aux récits johanniques des apparitions un sens purement symbolique c'est manifestement forcer les textes. Aussi ne pouvons-nous souscrire aux paroles de Bultmann dans son commentaire célèbre : « Le récit de Thomas, tout comme le récit de Marie Madeleine... ne peut réclamer qu'une valeur relative... (Nous devons les prendre) plutôt comme une parole proclamée, dans laquelle les événements racontés sont devenus des images symboliques pour la communauté... »³¹.

Cette affirmation est d'autant plus étonnante, voir ahurissante, que l'auteur du IV^e évangile, plus que les Synoptiques, met particulièrement en relief le caractère quasi physique du corps du Christ lors des apparitions. Pourquoi Jean, le théologien, l'auteur de l'évangile le plus spirituel, insiste-t-il tellement sur ce caractère si

30. Jn 11,27.

31. Texte original dans R. BULTMANN, *op. cit.*, pp. 539-540.

humain du Christ redevenu vivant ? En outre, avec Dodd³², nous devons bien nous demander loyalement pourquoi Jean, qui tout au long du IV^e évangile manifeste un intérêt évident pour la gloire céleste et divine du Christ, évite dans les récits des apparitions toute allusion à cette même gloire à l'encontre de Matthieu par exemple ? A cette question il serait bien difficile de donner une réponse qui aille dans le sens avancé par Bultmann. La réponse qui s'impose n'est-ce pas que Jean, auteur de l'évangile spirituel par excellence, se sent forcé d'accentuer non pas le fait que le Christ rentre dans la gloire divine auprès du Père mais cet autre fait qui l'a frappé au plus haut point comme témoin oculaire : le Christ Seigneur reprend et continue, comme avant sa passion et sa mort, ses relations de personne à personne avec les disciples, avec l'apôtre Thomas.

2. Foi personnelle et communautaire

A première vue, on pourrait être tenté de croire que ce passage de l'expérience physique à la foi spirituelle dans le cas du disciple bien-aimé, de Marie de Magdala, des disciples et de Thomas n'était qu'une affaire strictement personnelle où l'aspect communautaire faisait défaut. De cette façon on en arriverait à une interprétation strictement individualiste des faits. Bien sûr, « *le soir, de ce même jour, le premier de la semaine* » (c'est-à-dire le jour de Pâques : v. 19) et « *huit jours plus tard* » (v. 26), un Christ personnel et redevenu vivant a repris ses relations avec des personnes humaines vivantes, mais tout se joue en même temps dans un cadre et sur un plan communautaires. Bien plus, il est possible, et même probable que notre récit, surtout à partir du v. 19, se soit formé dans une certaine mesure, dans le cadre de la prière chrétienne communautaire, de la liturgie, et qu'il connote comme tel les sentiments et les convictions de foi qui ont marqué l'Eglise dans laquelle l'évangéliste a vécu et agi. C'est plus précisément à la célébration de la fête pascale dans les premières chrétientés que nous pensons.

Relevons quelques traits qui peuvent suggérer cet enracinement liturgique, voire pascal, de notre péripécie. Est-ce pur hasard ou faut-il voir une note liturgique dans le fait que les disciples étaient réunis « *le soir de ce même jour, le premier jour de la semaine* » (v. 19) et « *huit jours plus tard* » (v. 26), soit, dans les deux cas, le dimanche « *jour du Seigneur* », devenu très tôt celui de l'as-

32. C.H. DODD, *op. cit.*, pp. 440-443. Cf. Mt 28,16-20.

semblée chrétienne (Ac 20,7)³³? Le « de nouveau » (*palin*) du v. 26 nous laisse d'ailleurs entrevoir que les chrétiens ne se réunissaient pas tous les jours.

D'une part, cette mise en relief du dimanche fut pour les chrétiens du temps de Jean, comme pour nous, un rappel de sa signification christologique comme première commémoration des événements qui ont marqué la première Pâque chrétienne. En outre, cette mise en évidence du dimanche montre tout l'intérêt que les premiers chrétiens attachaient à sa célébration. Par deux fois, ensuite, aussi bien lors de la première apparition aux disciples que lors de la deuxième à Thomas seul, le Christ bénit l'assemblée et prononce un souhait de paix et de bonheur (vv. 19 et 26), qui évoque celui qui est devenu une coutume dans les assemblées des premiers chrétiens. De plus, dans la péripécie qui nous concerne directement, le Christ ressuscité présente à Thomas ses plaies et d'une manière plus particulière son côté ouvert, ce qui suscite de la part de l'apôtre le cri admiratif : « *Mon Seigneur et mon Dieu* ». Ces mots évoquent peut-être l'eucharistie telle qu'elle était célébrée au temps de Jean comme repas commémoratif de la passion-mort du Seigneur. Peut-être aussi, cette confession de foi de Thomas évoque-t-elle la vie de prière, et plus particulièrement les doxologies en usage dans l'Eglise chrétienne au temps de Jean. Qu'y aurait-il de tellement étonnant à ce que le récit de l'apparition à l'apôtre Thomas du Christ ressuscité ait été lu lors des célébrations eucharistiques à l'époque du quatrième évangéliste? A chaque célébration eucharistique, le Christ crucifié et glorifié « vient » comme il « était venu » pour les disciples et pour Thomas. Ainsi, une nouvelle fois, réapparaît le lien caractéristique de l'évangile de saint Jean entre le Christ historique et celui de la prière croyante.

Enfin dans la deuxième partie du v. 29, l'horizon de la pensée s'étend jusqu'à embrasser dans une même béatitude tous les chrétiens de tous les temps. Il serait bien difficile de découvrir dans le IV^e évangile une parole à résonances plus communautaires qui exprime si bien une foi collective.

CONCLUSION

En ce deuxième dimanche après Pâques, par la lecture du récit de l'apparition du Christ ressuscité à l'apôtre Thomas, par le rappel de la finale de l'évangile de saint Jean, l'Eglise nous invite à faire et à refaire à notre tour le chemin qui mène de la vue à la foi, de l'audition de la Parole à la confession de la foi. Nous aussi, comme Thomas, nous avons peut-être connu ou nous connaissons nos moments d'incrédulité et de scepticisme; nous sommes nous aussi presque continuellement en quête d'une évidence et d'une certitude absolues qui n'admettent aucun doute. Surtout parce que pour nous la présence corporelle du Christ appartient à un passé très lointain. Aussi la lecture de l'évangile en ce deuxième dimanche après Pâques nous invite-t-elle à un dépassement de foi toujours à refaire en la présence spirituelle du Christ parmi nous, afin qu'à nous aussi s'applique la béatitude prononcée par le Christ : « *Bienheureux ceux qui croient sans avoir vu* ».

HEUREUX CEUX QUI CROIENT SANS AVOIR VU

Le Seigneur dit à Thomas : « Mets ton doigt dans la marque des clous. Tu me cherchais quand je n'étais pas là, profites-en maintenant. Je connais ton désir malgré ton silence. Avant que tu ne me le dises, je sais ce que tu penses. Je t'ai entendu parler, et quoique invisible, j'étais auprès de toi, de tes doutes, et sans me faire voir, je t'ai fait attendre, pour mieux regarder ton impatience ».

BASILE DE SÉLEUCIE¹

33. On trouvera un bon état de la question qui tient compte des dernières acquisitions de la science dans W. RORDORF, *Sunday: The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church*, London, 1968.

1. Basile de Séleucie (évêque en Asie Mineure au V^e siècle), *Homélie aux nouveaux baptisés*. Trad. de F. Quétré-Jaulmes, dans A. HAMMAN, *Le mystère de Pâques*, Paris, 1965, pp. 157-158.



THOMAS

Or Thomas qu'on nommait Didyme
Etait absent quand vint Jésus
Ses amis eurent beau lui dire
Réjouis-toi Nous l'avons vu

Si je ne vois le trou des clous
Si je n'y mets les doigts
Si je ne sens son cœur au bout
Non je n'y croirai pas

Thomas donne ta main ici
Sens-tu mon cœur dedans
Toute ma vie je veux ainsi
Tenir ce cœur battant

Thomas patron de ceux qui doutent
Ta lampe est le cœur du Seigneur
Fais que mon doute soit la route
M'ouvrant la plaie jusqu'à ce cœur.

PIERRE EMMANUEL ¹

Notes doctrinales

1. Pierre EMMANUEL, *Évangélique*, Paris, 1961, p. 225.



La communauté ecclésiale aujourd'hui

PAR RAYMOND BOUCHEX

Directeur au Grand Séminaire d'Annecy

Le mot de communauté a une longue histoire dans le langage chrétien. Il est toujours très employé à notre époque, appliqué du reste à des réalités diverses. On parle de communauté paroissiale, de communauté eucharistique, de communauté de religieuses ou de prêtres, de grandes ou de petites communautés, d'une façon plus générale de communauté ecclésiale. Volontiers on définit l'Eglise comme une communauté, et l'esprit chrétien comme un esprit communautaire. On dit que le baptême fait entrer dans la communauté, que le sacrement de pénitence réconcilie avec la communauté, que la prière liturgique est une prière communautaire et que le témoignage des chrétiens doit être un témoignage communautaire.

Le mot paraît clair. Quand on l'a prononcé, on croit avoir clairement défini la réalité originale de l'Eglise. De fait, il indique qu'on doit réagir contre une conception purement individualiste de la vie chrétienne. Celle-ci implique une dimension relationnelle qui fait partie de sa définition. Mais le mot peut aussi être ambigu. On pense trop facilement qu'il nous livre un modèle absolu, préétabli et comme solidifié, qui nous serait donné par le Christ ou qui viendrait de l'Eglise primitive et qu'il suffirait de reproduire.

La communauté est d'abord une réalité humaine. Cette réalité n'est pas uniforme. Elle est comprise et vécue différemment selon les époques, les cultures et les formes qu'on lui donne. Il y a donc des chances pour que derrière le mot de communauté chrétienne, il y ait des images précises de types de communautés humaines. Or déjà au plan humain, l'effort de clarification n'est pas facile à opérer.

LES COMMUNAUTÉS HUMAINES

Le mot de communauté est utilisé abondamment et diversement. On parle de communauté familiale, de communauté de voisinage, de communauté nationale, européenne ou internationale, de communauté de travail, de loisirs, d'école, de communautés de jeunes, etc. Il saute aux yeux que dans ces divers usages le mot n'a pas tout à fait le même sens : la communauté de la famille n'est pas la communauté du village ou du quartier, encore moins la communauté de l'Europe.

Ces différents emplois comportent pourtant des *éléments communs* : ils suggèrent tous l'existence de liens plus ou moins étroits, la conscience d'un destin partagé, la volonté de soutien, d'entraide, de coopération, de solidarité, une visée commune au moins sur des points déterminés. Mais ces éléments communs n'ont pas la même intensité d'un cas à l'autre.

Ils soulignent également une *aspiration des hommes d'aujourd'hui*. Si on parle tant de communauté, c'est peut-être qu'on a besoin de quelque chose, mal défini souvent, mais réel, et à tous les niveaux de l'existence humaine. Ce quelque chose, c'est le lien avec les autres, la recherche de la solidarité, des relations vraies, de « l'être avec », le désir de surmonter la séparation et la solitude, l'exigence d'unité, de réconciliation avec soi-même, les autres et le monde, le souci d'une entraide, la conscience que l'humanité forme un tout, finalement l'appel à aimer et à être aimé. Cette aspiration s'exprime particulièrement dans les nombreuses expériences de petits groupes, soit chez les jeunes, soit chez les adultes, avec l'objectif plus ou moins explicite d'être ensemble dans la fraternité et le dialogue. Il semble bien que l'utilisation massive du mot de communauté manifeste la conscience plus vive d'une dimension de l'homme : l'homme ne peut être homme dans l'isolement, mais dans la relation, la solidarité, l'unité. Cette dimension est mise en valeur au sein même des conflits entre individus, entre générations, entre groupes : dans la recherche cahotante d'une unité qui n'est pas conçue de la même façon, l'espoir d'une humanité où l'unanimité pourrait être enfin réalisée.

Mais l'utilisation du mot communauté en des cas si différents ne comporte-t-elle pas une ambiguïté ? A force de vouloir qu'elle soit tout, la communauté ne va-t-elle pas finir par n'être plus rien ? C'est cette *ambiguïté que les sociologues voudraient dissiper*. Pour ce faire, ils essaient, sans toujours être d'accord, d'adopter des termes traduisant les différentes formes de rassemblements humains. La foule (des spectateurs à un match de foot-ball) n'est pas la bande (des adolescents ensemble), et le groupement (association de personnes pour un objectif commun) n'est pas la communauté.

La communauté n'est pas une foule, ni une bande, ni seulement un groupement. Elle est constituée par des personnes unies par des liens durables (d'affection, d'idéal commun, de vision commune de la vie) et par un partage de la vie intellectuelle, spirituelle et aussi économique. Elle ne s'oppose pas à une certaine organisation ; elle l'appelle au contraire comme condition du caractère durable de ces liens et de ce partage. En somme, la communauté n'est pas seulement de l'ordre de l'intérêt, de l'œuvre, de l'avoir, mais de la vie partagée. La famille en est un exemple, comme aussi le village rural ancien.

Pour être complet, il faut souligner que les formes concrètes dans lesquelles prend corps la communauté, même ainsi comprise, ne sont pas invariables. Elles dépendent beaucoup de l'idée qu'on se fait des relations des hommes entre eux. Or cette idée est en train de varier. Les relations humaines au sein d'une communauté passent d'un type hiérarchisé à un type plus égalitaire : de relations de pouvoirs fondés sur une autorité supérieure et absolue (cf. le mari, la femme et les enfants) on passe à des relations de gens égaux aux responsabilités différenciées. Les relations accordent ainsi plus de place aux personnes (on insiste sur la personnalité, la subjectivité, l'épanouissement, la liberté) qu'à l'ordre et aux structures qui sont chargées de le maintenir et de le promouvoir (cf. la structure familiale). En outre, dans les relations interhumaines, on met l'accent sur le dynamisme de ces relations (toujours à faire, au sein même de tensions) plus que sur la stabilité venant de la permanence des structures. Egalement si la communauté pouvait apparaître autrefois comme encadrant solidement toute la vie (matérielle, morale, culturelle...), elle laisse de plus en plus de place à une diversification fonctionnelle, c'est-à-dire à une présence de ses membres dans des groupes divers et spécialisés. Enfin, tout comme les relations sociales, elle dépend souvent d'autres facteurs que de la proximité territoriale ou de la cohabitation.

Ainsi, pour parler correctement de la communauté ecclésiale, il est important de critiquer d'abord les idées et les images qu'évoque en nous le mot de communauté. Il ne suffit pas de dire : « Nous formons une communauté ; nous devons vivre en communauté ; nous devons être au service de la communauté ». Quand nous avons dit cela, nous n'avons pas encore dit grand-chose. Car à quoi nous référons-nous, même inconsciemment ? Est-ce à la famille ? Est-ce au village ancien ? Est-ce à une communauté stable, bien structurée, très hiérarchisée, encadrant toute la vie des chrétiens ? Est-ce à la proximité de voisinage ? Est-ce aux relations de travail, de loisirs, de culture ? Est-ce aux relations qui unissent entre eux l'ensemble des hommes d'un pays ou du monde ? Prenons-nous le mot de communauté au sens précis retenu par certains sociologues ?

Ces quelques notations peuvent paraître très « démystifiantes ». Mais n'est-il pas utile de critiquer de temps à autre nos représentations et les mots que nous utilisons, si nous voulons qu'ils disent quelque chose aux gens de notre temps ? Tant il est vrai que le langage de la foi est d'abord un langage humain, et que le sens humain des mots n'est pas étranger au sens qu'ils ont quand ils véhiculent la foi.

LA COMMUNAUTÉ ECCLÉSIALE

Il a déjà été noté que le mot de communauté était appliqué à des réalités diverses, comme par exemple la communauté paroissiale, la communauté eucharistique, la communauté des religieux, la communauté des prêtres, la prière communautaire, le témoignage communautaire, ou plus brièvement la communauté ecclésiale, qu'il s'agisse de l'Eglise dans son ensemble ou de telle réalisation concrète de l'Eglise. Il n'est pas possible d'aborder tous ces points pour eux-mêmes. En particulier, il n'appartient pas à cette réflexion de dire ce qui fait le spécifique d'une communauté de religieux ou d'une communauté de prêtres. Plus simplement, en tenant compte des données humaines proposées ci-dessus et à la lumière de la foi, en particulier des descriptions de la première communauté chrétienne de Jérusalem dans les Actes, il suffira de souligner quelques aspects de la communauté ecclésiale, d'une communauté qui se veut d'Eglise, et qui sont applicables à une réflexion sur toute forme précise de communauté chrétienne.

Une communion...

La première chose à souligner, c'est que le mot qui définit le mieux la communauté ecclésiale est celui de *communion*. D'abord, c'est le mot qui est utilisé par le Nouveau Testament. Ensuite, il a l'avantage de ne point fixer une fois pour toutes un type précis de communauté. Il ne met pas aussitôt l'accent sur un cadre géographique ou sociologique. Il indique une réalité qui peut prendre corps dans des temps, des contextes, des formes concrètes divers. Il manifeste que la vie ecclésiale peut prendre corps concrètement sous des visages sociaux multiformes. Il évite de supposer que la communauté chrétienne oblige à être toujours ensemble et enferme toute la vie des chrétiens dans des structures confessionnelles. Certes, cela a pu

être jugé utile et opportun à certains moments. Cela peut l'être encore en certaines circonstances. Mais ce n'est pas là une conséquence inéluctable de la vie ecclésiale.

Le mot de communion met l'accent au contraire sur le fait que la communauté ecclésiale réside surtout dans des *relations vivantes entre des personnes*. Car la communion est l'union qui existe entre des personnes distinctes, et qui n'ont pas à perdre leur personnalité pour devenir unies aux autres. Elle se situe dans un nouveau « nous » formé par des sujets personnels, dans une nouvelle manière d'exister ensemble, dans une façon nouvelle de regarder les autres, de les rejoindre, de communiquer et de vivre avec eux. Elle est moins de l'ordre du cadre sociologique que de l'existence avec les autres.

Ce qui est donc premier dans la communauté chrétienne, c'est les *relations interpersonnelles vivantes et dynamiques*. Ces relations entre chrétiens ne sont jamais faites une fois pour toutes ; elles ne sont pas toutes tracées d'avance comme des rails qu'il n'y aurait qu'à suivre. Elles sont toujours à revivifier, à redéfinir, à inventer, à chaque moment de l'histoire de l'Eglise, mais aussi à chaque moment de la vie des personnes. Elles ont tendance à se durcir, à se ramollir ou à se scléroser. Elles ont à reprendre vie sans cesse, à croître, à se développer. Entrer dans l'Eglise, ce n'est pas d'abord entrer dans un cadre sociologique bien défini ; c'est entrer dans un corps vivant constitué par les relations vivantes qui unissent ses membres et les interpellent sans cesse.

Réalisée par le Christ...

Une telle communion a ses racines dans l'être profond des hommes. Dans l'aspiration des hommes dont il était question plus haut et qui manifeste une dimension essentielle de l'homme, nous reconnaissons, nous qui sommes chrétiens, un appel silencieux de Dieu, la présence d'une vocation qui vient de Dieu, un signe du projet de Dieu sur l'humanité. C'est l'œuvre du Christ et notre participation à la communion ecclésiale qui nous permettent de dire cela. Les hommes vivent dans des groupes variés, dans des mondes multiples, dans des relations multiformes. Ils aspirent à vivre cette dimension de leur être sous des formes diverses, dont certaines nous apparaissent aberrantes (ainsi certains phénomènes de bandes).

Nous savons par la foi que le Christ n'est pas venu nous libérer de ces relations ; car elles sont autre chose qu'un cadre de vie commode ou gênant ; elles nous construisent jusqu'au fond de nous-mêmes et déterminent notre manière d'être présents à l'humanité et au monde. Il est venu *nous sauver jusque dans ces relations*, en

nous délivrant du mensonge qui les fausse, de l'égoïsme qui leur fait obstacle, et en les rendant nouvelles. Il l'a fait en entrant lui-même au cœur des relations humaines de son temps, celles d'une famille, d'un village, d'un peuple, et par là celles qui unissent mystérieusement tous les hommes du passé, du présent et de l'avenir. Il l'a fait en vivant dans ces relations l'amour de son Père et l'amour des hommes. Il n'a pas détruit les relations humaines. Il a déposé au cœur des relations humaines le *germe de relations nouvelles*. Il a donné aux hommes la possibilité de vivre ensemble d'une manière nouvelle, de former un « nous » d'un ordre nouveau. C'est cette manière nouvelle, ce « nous » d'un ordre nouveau qu'il transmet aux hommes en leur *envoyant son Esprit*, l'Esprit de communion et de paix. L'Eglise n'est autre que cette communion et cette paix qui viennent du Christ par l'Esprit, qui sont reconnues, reçues, célébrées et qui demandent à être vécues et manifestées aux yeux de tous. Ainsi être de l'Eglise c'est, sans cesser d'être à plein dans les relations humaines et dans les groupes humains, être entré dans ces relations nouvelles qui unissent ceux qui croient en Jésus Christ, qui ont reçu l'Esprit, qui célèbrent l'œuvre du Christ, essaient d'en vivre et d'en témoigner dans le monde. C'est être dans la communion qui vient du Christ par le Saint Esprit pour la glorification du Père qui en est l'initiative et le terme.

Communion dans la foi, l'espérance et le partage...

Les chrétiens ne deviennent pas semblables : l'Eglise normalement n'est pas une entreprise de nivellement. Ils restent marqués par leur enracinement sociologique, culturel, ethnique ; ils ont des idées et des options divergentes ; ils restent habituellement insérés dans leurs groupes humains. Ordinairement, *ils ne vivent pas ensemble*. Certains choisissent de mettre leur vie tout entière sous le signe de cette communion ecclésiale qui devient leur « état de vie » ; ainsi en est-il des religieux et religieuses. Certaines communautés humaines, telle la communauté conjugale, deviennent, pour des chrétiens, marquées du signe de la communion ecclésiale (le sacrement de mariage). Mais dans l'ensemble de l'existence, la communion de l'Eglise n'a pas de statut sociologique propre. Surtout dans une société pluraliste, l'Eglise n'est pas un « immense monastère » où les chrétiens sont retirés et protégés des relations humaines. Ils vivent avec les autres hommes, solidaires d'eux, participant à leurs soucis, à leurs espoirs, à leurs luttes.

Il est pourtant bien vrai que l'Eglise est *une vaste communauté*, celle qu'on appelle « la communion des saints ». Les saints en question, c'est bien sûr ceux qui sont déjà totalement auprès de Dieu ou

se soumettent à l'ultime préparation qui est déjà présence à Dieu, mais aussi les membres de l'Eglise encore en pèlerinage. Grande est la fraternité qui unit les chrétiens à tous les hommes. Mais ce n'est pas introduire une séparation avec le monde ou reconstituer un ghetto ou faire acte de supériorité méprisante que de dire : plus profonde est la fraternité qui unit les chrétiens entre eux. C'est être fidèle à la description que font les Actes des Apôtres des relations entre chrétiens et entre Eglises. C'est être fidèle à l'originalité de la foi, dans la conscience de notre infidélité à l'Evangile.

Car cette communauté réside d'abord dans la foi à l'unique Seigneur Jésus Christ. Ce qui fait des chrétiens un « nous » d'un ordre nouveau, c'est qu'ils connaissent Jésus Christ, qu'ils le reconnaissent et l'acceptent comme celui en qui est toute la vérité de Dieu et de l'homme, qu'ils sont attachés à lui comme à celui en qui seul est le salut total, c'est-à-dire la réussite pleine de l'humanité, qu'ils le servent comme celui qui est le seul sens définitif de l'existence, qu'ils y adhèrent comme à celui en qui sont accomplis les Ecritures de l'Ancien Testament et les « signes des temps » inscrits dans l'histoire des hommes de toutes les époques. Ils se sentent donc bien ou plutôt ils devraient se sentir d'un même esprit, à l'intérieur même du peu d'affinités humaines, de la divergence des idées et des options, et de la plus grande sympathie qu'ils peuvent ressentir pour des hommes qui ne sont pas chrétiens. Car tous ils confessent Jésus Christ reconnu à la fois comme très proche d'eux et plus grand qu'eux.

Mais cette communauté est aussi une communion dans l'espérance. Si la foi crée un « nous » d'un ordre nouveau, il en est de même de l'espérance. Qu'est-ce qui unit le plus des hommes, si différents soient-ils par ailleurs, sinon un commun espoir, même si les expressions et les modes de réalisation de cet espoir ne sont pas conçus de la même façon ? Les Eglises primitives communiaient dans une même espérance, même si les unes mettaient l'accent sur la venue du Royaume de Dieu et les autres sur la Parousie du Seigneur. Ce qui unit, ou devrait unir les chrétiens, au sein même des divergences et des affrontements, c'est qu'ils espèrent en un commun avenir, c'est qu'ils sont les hommes d'un Avenir, déjà agissant dans le présent, auquel ils ont à collaborer dans l'actualité, que l'histoire prépare et pourtant qui est au-delà de l'histoire, et dont ils ont à être les prophètes dans le temps.

Cette foi et cette espérance communes fondent la communion présente dans le partage. Saint Luc ne parle pas de la charité quand il décrit la vie de l'Eglise de Jérusalem. Mais il la montre vécue en acte. La communauté de l'Eglise n'est pas seulement spirituelle au sens de purement intérieure ou invisible. Elle se traduit dans le partage des biens. Celui-ci n'est pas simplement un signe ou une

conséquence d'une communion qui pourrait à la rigueur s'en passer. Il en fait partie ; il entre dans sa définition. Il ne s'agit pas là d'une théorie sociale ou économique. Il s'agit, et c'est bien plus fort, d'une exigence sans échappatoire possible : dans la communauté ecclésiale, il ne doit pas y avoir de pauvre. La solution proposée par saint Luc comme un idéal vécu par certains, c'est que ceux qui possèdent donnent librement de leurs biens pour que les indigents aient le nécessaire. Cette manière de faire n'est sûrement pas périmée. Mais il est évident que dans notre monde socialisé, le partage entre les chrétiens et les Eglises doit aussi passer par d'autres voies, celles de la justice, de l'action organisée, de la protestation contre les trop grandes différences. Une telle action vise, au-delà des chrétiens dans le besoin, tous les pauvres, quels qu'ils soient. Il n'en reste pas moins que dans nos pays et dans certains pays pauvres, les nécessiteux sont des chrétiens. Tout pauvre est un appel pour le chrétien. Et d'abord le pauvre qui est son frère dans la communion de l'Eglise. C'est aussi une exigence particulière pour les Eglises plus riches de venir en aide aux Eglises pauvres, comme saint Paul l'avait si bien perçu quand il lançait la collecte pour l'Eglise de Jérusalem. Cette collecte était pour lui la manifestation de la communion qui existe entre les Eglises, la manière d'actualiser la foi et l'espérance qui les unissent.

Une communion s'exprimant et se faisant dans des assemblées chrétiennes...

La communauté ecclésiale ne consiste pas pour les chrétiens à être toujours ensemble. L'Eglise n'a pas pour objectif de maintenir ensemble les chrétiens. Ils ont à vivre comme chrétiens dans le monde. Pourtant, il n'est pas de communauté ecclésiale sans assemblées chrétiennes. Une telle communauté ne vient pas seulement de la bonne volonté des hommes ni de leur seule générosité, mais du Christ, Parole de Dieu prêchée par les apôtres et se livrant à son Eglise dans les sacrements. Humainement déjà, toute communauté digne de ce nom a besoin de temps forts pour s'exprimer, s'éveiller et se revivifier. La communion de l'Eglise n'échappe pas à cette loi profondément humaine, assumée par le Christ. A ces rassemblements surtout s'applique dès l'origine le nom d'Eglise, car c'est là qu'elle s'affirme et est créée le plus fortement comme peuple de Dieu, qu'elle a le plus conscience de devenir et d'être le corps du Christ et le temple de l'Esprit. C'est peut-être là que les chrétiens doivent tendre le plus à devenir des communautés, c'est-à-dire non seulement une foule ou une bande ou un groupement, mais des personnes unies par le même attachement au Seigneur et par le partage de la vie.

Ce qui caractérise ces assemblées, c'est l'écoute de l'enseignement apostolique, l'Eucharistie et la prière. Certes, ces trois éléments ne s'y trouvent pas toujours de fait réunis. Certaines assemblées sont exclusivement centrées sur la Parole de Dieu entendue et commentée, ou bien partagée entre chrétiens, ou bien écoutée pour éclairer une tranche ou un événement de la vie. Certains groupes de chrétiens se réunissent en vue de la prière, quelles qu'en soient les formes. Mais dans toute assemblée chrétienne, il y a un dynamisme qui appelle à plus ou moins longue échéance la célébration de l'Eucharistie. Au cœur de toute assemblée d'Eglise, il y a un appel à écouter la Parole de Dieu, à prier et à devenir le corps du Christ dans l'Eucharistie célébrée et reçue. N'est-ce pas là d'une manière particulière que la communion ecclésiale se manifeste comme communion dans la foi, dans l'espérance et dans le partage ?

Pour que soit mieux réalisé cela, des chrétiens souhaitent que ces assemblées soient plus petites et plus homogènes. Elles peuvent ainsi devenir plus effectivement des communautés au sens fort du mot. C'est en effet plus difficile dans des assemblées très importantes et fortement diversifiées. Celles-ci se transforment souvent en foules anonymes et passives. Mais les petites assemblées peuvent elles aussi devenir progressivement des bandes ou des groupements sacralisés. Les deux formules s'avèrent sans doute nécessaires à notre époque. La première permet un partage plus effectif, une participation plus réelle, des communautés plus vraies. Elle correspond à une attente profonde chez les jeunes et même chez les adultes de notre temps. La seconde manifeste que c'est le Christ qui nous unit et non seulement une simple sympathie humaine, un intérêt commun ou une similitude de situations et de sentiments ; elle souligne que la communion qui nous unit nous dépasse, que l'Eglise ne se réduit pas à un groupe particulier, qu'elle est une continuelle invitation à l'ouverture catholique. Encore convient-il que les participants se sentent responsables du progrès de l'assemblée, des services et des besoins communs, que tous s'y sentent accueillis et chez eux, que chacun accepte de se laisser interroger par les autres.

Car le climat fondamental des assemblées chrétiennes doit devenir le « un cœur et une âme » de saint Luc (Ac 4,32). Si ces mots expriment le nécessaire partage des biens, ils disent plus encore l'attitude des chrétiens dans l'écoute de la parole, dans la prière et dans la fraction du pain. Une telle exigence paraît difficile à comprendre aujourd'hui où tant d'options divergentes et d'affrontements font apparaître pure illusion ou pur verbiage l'unité des chrétiens. Qu'est cette « unanimité » ? Simple gentillesse ? Oubli des problèmes ? Refoulement des luttes nécessaires (par exemple sur les plans politique, social, idéologique) ?

Une telle unanimité n'est pas simple. Si elle a des racines en

l'homme, on ne peut oublier qu'elle vient de Dieu. Sa perfection est à venir, mais on doit y tendre dans le présent. Ne serait-elle pas à situer dans l'acceptation de toujours la chercher, dans le refus de se prendre pour le tout, dans l'espérance contre toute espérance qu'un jour elle sera possible, dans le refus de fermer définitivement la porte, dans l'effort pour écouter et si possible comprendre, dans le consentement à agir ensemble sur certains points. Dans cette quête de l'unité, prennent leur sens l'écoute commune de la parole, la prière et la célébration de l'Eucharistie. Il ne faut pas attendre que l'unanimité soit faite. Ecouter ensemble la parole, prier ensemble, participer ensemble à l'Eucharistie rappellent que l'unité de l'Eglise est plus grande que nous, que nous ne pouvons nous prendre pour la Vérité de Jésus Christ, que nous ne devons jamais désespérer. Peut-être est-ce en s'établissant dans une telle attitude que les chrétiens d'aujourd'hui ne feront dans leurs assemblées « qu'un cœur et qu'une âme ».

Une communion visible et structurée...

Dans la description que saint Luc donne de l'Eglise de Jérusalem, nous ne pouvons qu'être frappés par l'importance qui est accordée aux Apôtres. Les lettres de saint Paul confirment ce sentiment. Contrairement à ce qu'une mauvaise compréhension du mot pourrait suggérer, la communion n'est pas une réalité vague, sentimentale, irréelle, évanescence, sans consistance. Elle est une communion de personnes, c'est-à-dire de sujets corporels, situés dans l'histoire et l'univers. Elle se fait par l'union au Christ glorieux, qui est le même que le Jésus terrestre et crucifié, et par la fidélité aux apôtres, que le Christ a voulu comme les fondations permanentes de son Eglise. La communauté entre chrétiens a donc un point de référence visible permanent, le *ministère apostolique*, toujours présent à l'Eglise par l'Ecriture et par le ministère de la succession apostolique, exercé par les évêques et les prêtres, leurs coopérateurs. Ceux-ci ne remplacent pas les apôtres dans leur mission unique d'être les premiers témoins du Christ, les initiateurs et les fondations permanentes de l'Eglise : il n'y a plus de nouveau début de l'Eglise ni d'autres fondations à lui donner. Mais ils ont, tout au long du temps de l'Eglise, donc tout au long du temps du monde, à manifester que l'Eglise est apostolique, que l'Eglise d'aujourd'hui est celle qui vient du Christ par les apôtres. Ils ont à actualiser et garantir la foi qui vient des apôtres, leur ambassade au nom du Christ, leur responsabilité de toutes les Eglises, en un mot à faire en sorte qu'existe toujours leur ministère de la fondation, de l'existence et de l'unité des Eglises. Le ministère des évêques et des prêtres est avant tout

le ministère de la communion ecclésiale, par le service de la parole, le service des sacrements, surtout de l'Eucharistie, et le service de l'unité. La communauté ecclésiale comporte donc comme élément fondamental la communion au ministère de la succession apostolique. Sinon elle ne serait plus la communauté voulue par le Christ.

De même elle ne peut se passer de structures qui sont comme le corps qu'elle se donne ou plutôt que le Saint Esprit lui donne avec elle-même. Ce corps est fait pour l'exprimer, la soutenir, la protéger, la nourrir, et aussi lui résister. Cette résistance l'oblige sans cesse à se redéfinir, à reconnaître son identité, à marcher de l'avant. Elle peut aussi, il est vrai, l'étouffer et la cacher. Il faut donc reconnaître et accepter que la vie en Eglise ne va pas sans tension : tension entre les diversités et les affrontements des personnes et des groupes, nous l'avons vu, mais aussi tension entre la vie dans la communion et les structures qui font partie de son mystère. La vie dans la communion incline vers l'illumination et l'individualisme. Les structures tirent du côté de l'institutionnalisme et du collectivisme sans âme ni liberté. C'est entre deux écueils que les membres de l'Eglise sont appelés à vivre : écueil du refus des structures avec le risque de tomber dans le vague et l'inconsistant trop facilement identifiés avec l'action du Saint Esprit ; écueil de l'idolâtrie des structures avec le risque de tomber dans le matérialisme auquel le Saint Esprit lui-même se trouve soumis. Une double critique est constamment nécessaire : critique des structures par l'Esprit de communion ; critique de la communion par la nécessaire institution. N'en est-il pas de même en nous, où l'esprit doit constamment contester le corps, mais où le corps est appelé parfois à contester une fausse conception de l'esprit ? Ainsi doit-il en être aussi dans la vie sociale.

Ces structures ne peuvent jamais être considérées comme un pis-aller ou comme un mal nécessaire en attendant que la communion atteigne un certain niveau de maturation. Certes nous pouvons présumer que les structures telles que nous les connaissons n'auront plus de raisons d'être dans le Royaume des cieux. Mais justement l'Eglise dans son cheminement historique n'est pas le Royaume de Dieu. Les structures font partie de la communauté chrétienne. D'ailleurs ceux-mêmes qui veulent supprimer les structures sont amenés, au nom même de cette contestation, à en édifier de nouvelles.

Cette nécessité, qui vient de la réalité même de la communauté, n'empêche pas qu'elles ont constamment à être révisées et adaptées. Leurs formes concrètes sont tributaires des contextes historiques. C'est particulièrement sensible quant aux représentations et aux mots à travers lesquels se sont exprimées les conceptions de la communauté chrétienne. La communauté chrétienne a été considérée surtout à travers la structure paroissiale, qui elle-même était dépendante de la vie sociale du village rural. Cette représentation est si

ancrée qu'on la considère comme liée à la réalité de la communion ecclésiale et qu'on a de la peine à en sortir. De même la communauté chrétienne est encore très déterminée par les relations de voisinage, c'est-à-dire par une conception territoriale des relations sociales. Pour l'exprimer, on se sert volontiers du mot de famille. Ce terme dit quelque chose de réel et d'authentique. Mais il implique encore une image de la communauté qui est en train de se modifier. D'autres formes se recherchent et sont à trouver qui tiennent davantage compte des types de relations interhumaines actuelles. D'autres mots sont à employer, puisés dans les catégories sociétales d'aujourd'hui. Après avoir abandonné de telles catégories pour mieux faire ressortir ce qu'a d'original la communion ecclésiale, il est nécessaire d'y revenir pour qu'elle ne paraisse pas en dehors de l'existence des hommes.

Une communion missionnaire...

Car la communauté ecclésiale est faite pour les hommes d'aujourd'hui, comme l'Eglise de Jérusalem était faite pour les hommes d'alors. Elle doit parler aux hommes de ce temps et être attirante pour eux, comme l'était l'Eglise dont parle saint Luc dans les Actes des Apôtres. Elle n'est pas un ghetto, mais une communion. Et qui dit communion dit ouverture, possibilité illimitée d'extension. Une communion ne peut être fermée. En se diffusant elle ne s'appauvrit pas, mais s'enrichit, réalise de plus en plus sa définition. Elle n'est que davantage elle-même lorsque s'adjoignent à elle de nouveaux membres.

Il semble bien que son efficacité missionnaire tienne à deux choses. D'une part, il lui suffit d'être de plus en plus pleinement elle-même, sans la volonté obsédante d'être signe : qu'elle soit vivante dans la foi, l'espérance, le partage, la prière, la fraction du pain, la joie, la simplicité de cœur et la louange de Dieu. Est-il superflu de le rappeler ? Une communauté chrétienne qui serait pleinement cela serait attirante. Avant tout, ce qui lui est demandé, c'est d'être la communauté du Seigneur dans le monde. D'autre part, elle ne peut vivre indifférente au monde, aux relations humaines, aux groupes humains, aux problèmes des hommes. Les membres des communautés chrétiennes doivent être animés par le dynamisme d'une communion qui les pousse vers tous les hommes pour partager leur vie, prendre part à ce qui a valeur pour eux, participer à leurs luttes. Marchant avec eux, ils pourront manifester et dévoiler celui qui est le sens de leur vie et le sens des limites comme des réussites de l'œuvre humaine, à savoir Jésus Christ. Ils apparaîtront ainsi comme des hommes qui ne se contentent pas de vivre entre eux, mais qui veu-

lent que tous les hommes forment de plus en plus une communauté basée sur la fraternité et le partage. Ils montreront qu'ils sont à la fois des utopistes, qui croient à la possibilité d'une telle communauté, et des réalistes, qui savent que les bons sentiments ne suffisent pas et qu'une certaine lutte et des structures justes sont nécessaires. La communauté chrétienne sera vraiment ainsi le sacrement de l'amour de Dieu pour tous et de la communion qu'il veut instaurer entre tous.

CONCLUSION

Quand nous parlons de communauté ecclésiale, nous ne pouvons pas purement et simplement la réduire à telle ou telle représentation de groupe humain que nous connaissons. Elle n'est pas vraiment une famille, ni un village, ni un quartier, ni un groupement culturel, encore moins une foule ou une bande. Ce qui exprime le mieux sa réalité originale, c'est la communion. Cette communion jaillit de l'attachement au Seigneur Jésus Christ accueilli dans la foi, attendu dans l'espérance, imité dans le partage. Elle se manifeste et existe au plus haut point dans la célébration de l'Eucharistie, l'écoute de la Parole et la prière. Elle s'édifie autour du ministère des apôtres, perpétué dans le ministère des évêques et des prêtres, dont le service spécifique est de porter le souci de la fondation, de l'existence et de l'unité des Eglises et de l'Eglise. Bien entendu, elle ne peut se passer de prendre corps dans des formes sociales, qui sont en général celles des hommes des différentes époques. Car comment peut-elle être présente aux hommes, si ce n'est à travers les relations déterminées qui les unissent les uns aux autres? Mais aucune de ces formes ne peut être absolutisée et fixée une fois pour toutes.

Parler de communauté ecclésiale, c'est parler à la fois de la communauté universelle de l'Eglise, des communautés particulières réunies autour des évêques, et des communautés locales constituées par les diverses assemblées chrétiennes, spécialement celles réunies par l'Eucharistie. Ces distinctions n'ont pas été faites suffisamment dans cette réflexion. Il suffira de souligner que le jeu des relations entre ces diverses communautés est lui aussi sous le signe de la communion. Ce qui a été dit de la communion entre les chrétiens est vrai de la communion entre les communautés locales au sein des communautés particulières, et de celles-ci au sein de la communauté universelle. C'est la communion telle qu'elle a été définie qui constitue la réalité de l'Eglise à tous ses niveaux.

Ce qui est donc fondamental dans l'activité pastorale, c'est d'aider les hommes à entrer et à vivre dans une telle communion. C'est assez dire que la primauté est à accorder aux hommes vivants, que le souci majeur doit être une pastorale de la foi, de l'espérance et du partage. Il y a donc place dans l'Eglise pour des communautés qui n'en sont pas toutes au même point, mais dont toutes tendent, au moins par le désir, vers la communauté de l'Eucharistie.



HOMME D'ÉGLISE

« Pour moi, proclamait Origène, mon vœu est d'être vraiment ecclésiastique ». Pas d'autre moyen, pensait-il à juste titre, d'être chrétien en plénitude. Celui qui forme pareil vœu ne se satisfait pas d'être en toutes choses loyal et soumis, exact observateur de tout ce que réclame sa profession de catholique. Il aime la beauté de la Maison de Dieu. L'Eglise a ravi son cœur. Elle est sa patrie spirituelle. Elle est « sa mère et ses frères ». Rien de ce qui la touche ne le trouve indifférent ou détaché. Il s'enracine dans son sol, il se forme à son image, il s'intègre à son expérience. Il se sent riche de ses richesses. Il a conscience de participer par elle, et par elle seule, à la stabilité de Dieu. Il apprend d'elle à vivre et à mourir. Il ne la juge pas, mais il se laisse juger par elle. Il consent avec joie tous les sacrifices à son unité.

HENRI DE LUBAC¹

1. H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Eglise*, Paris, 1953, p. 187.

A consulter _____

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

PREMIERE LECTURE

Années A, B et C : N° 52, pp. 31-35 (H. JENNY) ; N° 12, pp. 14-19 (M. COUNE).

DEUXIEME LECTURE

Année A : N° 67, pp. 90-106 : *Pour une vie d'action de grâces*, par J. HOUYVET ; N° 2, pp. 81-82 et 94-95 (A.-M. BESNARD) ; N° 26, p. 64 (L. DEROUSSEAUX).

Année B : N° 37, pp. 99-111 : *Comment la victoire du Christ se manifeste-t-elle dans le monde ?*, par A.-M. BESNARD ; N° 56, pp. 37-40 (F. RAURELL) ; N° 47, pp. 47-51 (I. de la POTTERIE).

Année C : N° 2, pp. 44-65 : *Aspects de l'attente dans le Nouveau Testament*, par P. DELANNOY ; N° 54, pp. 45-46 (A. VANNESTE).

EVANGILE

Années A, B et C : N° 75, pp. 53-74 : *Les signes et la foi*, par P. TERNANT ; pp. 34s (M.-E. BOISMARD).

NOTES DOCTRINALES

Années A, B et C : N° 71, pp. 79-91 : *La double dimension de l'unité de l'Eglise*, par L. FEVRE.



Tirée sur les presses
de l'Imprimerie Saint-Paul
à Bar-le-Duc (Meuse)
cette première édition de
Assemblées du Seigneur
Deuxième dimanche de Pâques

a été achevée d'imprimer
le 30 janvier 1971

Dép. lég. : 1^{er} trim. 1971
N° éd. 6038 - N° XI-70-535

Imprimé en France



TITRES DE LA DEUXIÈME SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

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

* numéros parus
en gras : numéros à paraître en 1971



Première lecture

Beauté et exigences de la communion ecclésiale (Ac 2; 4; 5) E. Rasco	6
--	---

Deuxième lecture

Béni soit Dieu (1 P 1) E. Cothenet	26
Le croyant qui a vaincu le monde (1 Jn 5) I. de la Potterie	34
J'ai été mort et me voici vivant (Ap 1) B. Duda	44

Evangile

De l'expérience à la foi (Jn 20) J. Seynaeve	56
---	----

Notes doctrinales

La communauté ecclésiale aujourd'hui R. Bouchex	74
--	----
