



4^e DIMANCHE DE PAQUES

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 25

Première lecture : E. Rasco,
M. Coune, J. Dupont * Deuxième
lecture : M. Miguens, F. Smyth-
Florentin, Ch. Augrain ***
Evangile: O. Kiefer, K. Stemberger
G. Casalis, R. Bouchex

ABBAYE DE S^T-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



2006756



2 ASS

As 7

Quatrième dimanche de Pâques

Assemblées du Seigneur 25

FACULTAD
DE
TEOLOGIA
Univ. de Deusto
BIBLIOTECA

116415

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des supérieurs
© LES EDITIONS DU CERF, 1969
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7^e

Premières lectures

Année A : Ac 2,14a.36-41

Année B : Ac 4,8-12

Année C : Ac 13,14.43-52

La foi au Christ Seigneur, fondement de notre vie

Ac 2,14a.36-41

PAR EMILIO RASCO

Comme le Sermon sur la Montagne dans Mt ou l'homélie de Jésus à la synagogue dans Lc, le premier discours de saint Pierre occupe une place privilégiée dans les Actes des Apôtres. C'est que Luc le considère d'une importance capitale pour qui veut comprendre son livre, interpréter le mystère de la Pentecôte, ou saisir dans leur sens profond la mission de l'Eglise et la vie chrétienne. « Ici nous sommes à l'inauguration solennelle du christianisme »¹. D'où la formule majestueuse, très biblique du reste (cf. Dt 1,1ss ; 5,1s ; Mt 5,1s ; Lc 4,20), par laquelle Luc introduit son orateur : « Pierre alors, debout avec les Onze, éleva la voix et leur adressa ces mots : ... » (v. 14a).

Tel qu'il se présente à nous, ce discours forme un tout très unifié. Mais la liturgie nous oblige à en fragmenter le commentaire. Comme elle n'en retient aujourd'hui que les derniers versets, il nous paraît indispensable de replacer ceux-ci dans l'ensemble du discours.

Après un bref préambule de circonstance, Pierre — en une première partie qu'on pourrait dénommer *pneumatologique* ou *eschatologique* — présente le don de l'Esprit répandu sur l'Eglise comme le don des derniers jours, à la lumière de la magnétique prophétie de Joël, qui se voit ainsi dotée d'une nouvelle dimension « spirituelle » et universelle (vv. 16-21)². Vient ensuite la partie *christologique* (vv. 22-36) où l'Apôtre explique, avec textes scripturaux à l'appui, la signification de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus. Elle s'achève sur cette déclaration très solennelle : « Que toute la maison d'Israël le sache donc avec certitude : Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous

avez crucifié » (v. 36). Après avoir été interrompu par une question (v. 37), Pierre conclut son discours par une parénèse *ecclésiologique* (vv. 38-40), dont les fruits tangibles sont immédiatement décrits (vv. 41 et 42-47).

Il faut absolument garder présent à l'esprit l'enchaînement des parties du discours, non moins que l'unité de sa structure. Ainsi seulement pourra-t-on comprendre la pratique de la vie chrétienne et la relier à la foi. Il s'agit d'une effusion universelle de l'Esprit (1^{re} partie), qui introduit au mystère du Christ, caché dans les Ecritures mais réalisé par sa vie et sa résurrection (2^e partie), qui conduit à la foi, aux sacrements et à l'amour dans l'Eglise (3^e partie, intimement liée à la description de la vie chrétienne dans les vv. 42-47 qui suivent).

L'Eglise proclame sa foi

Reportons-nous au v. 36 qui conclut (« donc ») la partie christologique. Avec une grande concision Pierre résume le contraste, qu'il avait développé auparavant (vv. 22-24 ; cf. 3,13s ; 5,30s), entre la condamnation de Jésus par les hommes et sa glorification par Dieu. Mais cette phrase très dense contient en outre un appel au témoignage d'Israël et une affirmation fondamentale de la théologie chrétienne. Le fait que « toute la maison d'Israël » soit invitée à témoigner, souligne la mystérieuse continuité de l'histoire du salut.

Quant à l'affirmation théologique, elle se présente sous la forme des plus anciennes professions de foi et porte sur le même objet Jésus y est appelé « Christ » et « Seigneur ». Titres qui ne tombent pas du ciel, mais synthétisent les réflexions qui précèdent : aux vv. 25-31, Pierre a montré que Jésus est le Christ ; aux vv. 34-35, qu'il est le Seigneur. En tant que Christ, c'est-à-dire en tant que Messie, Jésus accomplit les Ecritures et les espérances. Les évangiles décrivent cette vocation et cette mission messianique de Jésus, pour le moins depuis son baptême, mais les promesses n'atteignent leur plénitude que dans sa présente exaltation. Luc a établi une sorte de pont qui relie les deux bouts de la vie de Jésus : depuis sa naissance (Lc 2,11) jusqu'à sa glorification (Ac 2,36), il lui donne le titre de « Christ »³.

Et Jésus est aussi « Seigneur », ce qui ne veut pas dire qu'il ne

1. A. LOISY, cité par E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1961¹⁰, p. 145.

2. Cf. P. BUIS, *Le don de l'Esprit Saint et la prophétie de Joël*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 52, pp. 19-32.

3. Le titre de « Christ » revêt des nuances diverses : ici, biblique et apologétique ; salvifique, quand il est présenté aux Gentils ; synthétique du mystère de Jésus, dans le vocable courant « Jésus Christ ». Cf. J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Paris, 1967, pp. 370s.

le fût pas antérieurement : le pont lancé par Luc vaut tout autant pour ce titre de « Seigneur », qui est attribué à Jésus plusieurs fois au cours de sa vie publique, mais avec une complaisance notable à partir de sa résurrection (cf. Lc 24,3.12 ; Ac 1,6) ⁴. En conférant un tel titre à Jésus, on ne se contente pas de lui décerner l'un des noms du Dieu ineffable, mais on entend bien signifier que désormais grâce à son exaltation le caractère royal de sa seigneurie se manifeste sans opposition.

« Dieu l'a fait... » : cette formule étonne parfois. Par fidélité au texte nous ne devons ni exagérer ni atténuer son contenu. Pas plus que Pierre, les premiers chrétiens n'ont inventé la messianité et la seigneurie de Jésus. Comme dit bien le P. Dupont, « jamais le mystère de Pâques n'a été pour les chrétiens un mythe d'apothéose » ⁵. Nous avons déjà signalé plus haut que, dès les premières pages, l'évangile de Luc s'est ingénié à préparer les esprits à cette déclaration suprême. Sans doute Jésus a-t-il voulu éviter de faire des déclarations brutales, tant pour écarter toute ambiguïté ou velléité politique qu'en raison du caractère transcendant du mystère messianique, que seule la foi peut percevoir. Mais il suffirait d'analyser soigneusement quelques textes évangéliques pour découvrir dans sa vie même des signes de sa qualité transcendante qui se trouve ici proclamée. Pierre, d'ailleurs, n'a pas manqué de faire allusion antérieurement à l'aspect messianique des œuvres de Jésus. D'autre part, il est certain que nos évangiles actuels ont déjà anticipé et amplifié dans le récit de sa vie publique l'usage de ces titres, celui de *Kyrios* surtout ; en cela ils nous transmettent peut-être un écho des réunions liturgiques, qui étaient de véritables « assemblées du Seigneur » glorifiées. Dès lors, voir en Ac 2,36 la création d'une nouveauté radicale, une élévation ou une adoption de Jésus à une « nature » qu'il n'avait pas auparavant, « ce serait un contresens... Il y eut certes un développement. Mais il s'agissait d'une prise de conscience et non d'une création. Les premiers chrétiens ne bâtissaient pas progressivement une foi en la divinité de Jésus ; ils découvraient seulement de nouveaux champs d'application pour leur foi... En se rappelant la vie de Jésus, les disciples comprenaient qu'elle avait été marquée tout du long par le même mystère... Avant d'être Fils de Dieu *in virtute*, Jésus l'était *in mysterio* » ⁶.

Mais il faut en même temps nous garder d'affaiblir l'expression

4. Cf. l'insistance de Jn 20,2.13.15.18.20.25.28 ; 21,7.12.17.20.21.

5. *Op. cit.*, p. 388. Cf. W.C. VAN UNNIK, *Jésus the Christ*, dans *N.T.S.*, 8 (1961-2), p. 108 : « La résurrection n'est pas une métamorphose, mais une confirmation de ce que Jésus était réellement ».

6. L. LEGRAND, *L'arrière-plan néo-testamentaire de Lc 1,35*, dans *R.B.*, 70 (1963), pp. 183 et 186a. Cf. P. BENOIT, *L'Annonciation*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 6, pp. 54-56.

de Pierre au point d'en évacuer le contenu. Les Écritures se sont également accomplies dans l'exaltation de Jésus : c'est alors seulement que l'on peut proclamer l'aspect royal de sa messianité. Dans son discours, Pierre n'insiste pas sur le fait que Jésus a été glorifié en récompense de tout ce qu'il avait souffert en se montrant obéissant jusqu'à la croix (Ph 2,9-11). Seul l'Esprit pouvait lui donner la force d'accepter sa mort : aussi est-ce en elle qu'il faut voir l'expression suprême de sa messianité et de sa seigneurie. En d'autres mots, Jésus n'est pas le Messie parce qu'il a enduré la mort par obéissance, mais il a souffert et est mort pour obéir à la volonté divine parce qu'il était le Messie annoncé par les prophètes ⁷. L'instant « historique » dont nous parle Ac 2,36 correspond bien à une réalité indéniable : Jésus a vraiment été intronisé Messie et Seigneur. Et avec ceux qui le reconnaissent comme tel, il est désormais en mesure d'établir, par l'effusion de l'Esprit, une relation toute nouvelle de salut, qui permet à saint Paul de le désigner, dans son langage plus théologique, comme « un esprit qui donne la vie » (1 Co 15,45). Ce que Luc suggère dès le début de son évangile, il devient maintenant possible de le proclamer (sans crainte de verser dans l'« adoptionnisme » ou le « subordinationisme ») : Jésus vit dans une relation unique avec Dieu (cf. Lc 1,45), qui l'a envoyé (cf. 4,43) et l'a doté d'une « autorité » tout à fait privilégiée (cf. 4,32), en vertu de laquelle c'est la parole même de Dieu qu'il annonce (cf. 5,1) et sa gloire qu'il ne cesse de faire rayonner (cf. 2,9-14,20 ; 7,16 ; 13,13 ; etc.).

L'Eglise traduit sa foi dans son existence

V. 37. — Après nous avoir transmis cette proclamation apostolique et pour ainsi dire officielle de la foi « chrétienne », Luc, à son habitude (cf. Ac 4,4 ; 5,33), nous fait part de la réaction des auditeurs : elle s'avère ici très positive. On retrouve le même schéma chez saint Paul : prédication — audition de la parole — foi (cf. Rm 10,14 s.). Le premier symptôme de celle-ci, qui se manifeste dans le cœur, autrement dit en tout l'homme intérieur, est la *componction*. « Que devons-nous faire ? », disent les auditeurs aux Apôtres, leurs « frères » dans la foi. Le style souple de Luc se prête volontiers à faire parler en chœur tout un groupe de gens (cf. Ac 2,7-11 ; Lc 2,20 ; 7,16 s. ; 13,17). Mais ce qui plaît surtout à Luc c'est que la foi passe à l'action, se traduise dans la vie, afin que le salut soit réalisé. « Que nous faut-il faire ? »,

7. Cf. G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Paris-Bruges, 1965, p. 138.

demandent à trois reprises les auditeurs de Jean-Baptiste (Lc 3,10-12.14). « Que dois-je faire ? », demande le légiste à Jésus (10,25), comme plus tard Paul au Seigneur sur le chemin de Damas (Ac 22,10), ou encore le geôlier terrorisé à Paul et à Silas (16,30). Tandis que par sa question l'auditeur manifeste qu'il est disposé à tout, le Seigneur ou l'Apôtre, de son côté, s'empresse de lui montrer comment sa foi s'appliquera dans le concret de sa vie.

V. 38. — Saint Pierre énumère trois étapes qui jalonnent la voie du salut : le repentir, le baptême et la réception de l'Esprit. Le regret sincère de ses péchés comporte certes pour chacun une part de retour sur soi (« *repentez-vous* » : verbe réfléchi), mais il s'agit moins, comme chez les philosophes anciens, d'une simple introspection que d'un dialogue personnel avec le Christ. Le baptême, que l'on reçoit des mains de l'Eglise, est nécessaire pour le salut (« *que chacun de vous soit baptisé* » : forme verbale au passif et typique de l'énoncé d'une loi). Ce baptême est conféré « *au nom de Jésus, le Christ, pour la rémission des péchés* » : un tel effet n'est pas obtenu grâce à une force magique qui s'attacherait aux paroles, mais en prenant appui sur (*épi*) la puissance même du Christ. Si le terme « baptiser » évoque bien le rite sacramentel, ne croyons pas pour autant trouver sa formule liturgique dans l'expression « *au nom de Jésus, le Christ* ». L'accent de celle-ci porte d'ailleurs sur la foi que chacun doit personnellement professer dans « le Christ »⁸. Enfin, tout « *don* » de Dieu qu'il soit, l'Esprit fait ici l'objet d'une promesse très assurée de Pierre (« *vous recevrez* » : à l'actif).

V. 39. — Le motif qui inspire Dieu dans cette œuvre de salut (*car...*) n'est autre que la fidélité à sa propre Parole. Cette « *promesse* » concerne non seulement ceux qui sont là (« *pour vous* »), mais elle s'étend à leurs fils et à tous ceux que « *le Seigneur notre Dieu appellera* », même s'ils sont encore loin. On note ici des réminiscences d'Isaïe et de Joël. Ceux qui sont loin pourront s'approcher⁹ et se joindre au peuple sacerdotal qui est en train de se constituer. Quant au peuple élu, qui demeure en possession de la promesse, il peut recevoir le pardon et l'Esprit, comme saint Luc le fait observer plus d'une fois (Ac 3,15 s ; Lc 23,34). Et, si le Seigneur les appelle, les Juifs pourront donc, en s'unissant à ceux qui sont venus de loin, continuer à former le peuple de « ceux qui invoquent le Nom du Seigneur ». Telle était l'une des appellations les plus belles et les plus suggestives qui fût jamais donnée aux premiers groupes de chrétiens¹⁰.

8. Dans beaucoup d'autres textes baptismaux, ce titre est remplacé par celui de « Seigneur », pratiquement équivalent (v. 36).

9. Cf. J. DUPONT, *Jésus et la prière liturgique*, dans L.M.D., 95 (1968), p. 37, n. 33.

10. Cf. Ac 2,21 ; 9,14.21 ; 22,16 ; 1 Co 1,2 ; 2 Tm 2,22.

V. 40. — Luc nous avertit qu'il n'a fait que nous donner, cela va de soi, un discours en raccourci, un « petit cliché photographique » (M. Dibelius), qu'il a mis au point lui-même pour une bonne part¹¹. Aussitôt, il nous résume en termes assez durs l'ultime exhortation de Pierre : « *Sauvez-vous de cette génération dévoyée !* ». Cette expression a été appliquée d'abord dans la Bible au peuple d'Israël, infidèle à l'Alliance (cf. Dt 32,5.20 ; Ps 78,8) ; ensuite, par Jésus lui-même à ses contemporains (cf. Mt 16,4) ; enfin, dans l'Eglise, au monde qui refusait le salut (Ph 2,15). « La génération a pris son sens typique complet. La génération de l'Exode, après avoir été l'image de la génération qui condamna le Christ, est devenue l'image du monde pécheur »¹². Par ailleurs, cette image est toute chargée ici de l'atmosphère lourde des « derniers jours », que saint Pierre évoquait au début de son discours (v. 17).

V. 41. — On vient de dire de qui nous devons nous garder pour être sauvés. On suggère ici dans quelle communauté de salut nous introduit l'accueil de la Parole et du sacrement : « *ils s'adjoignirent* » à la communauté des croyants qui adhèrent au Seigneur, comme ce sera explicité ailleurs (2,47 ; 11,21.24). Et c'est le Seigneur lui-même qui fait ainsi croître son Eglise (2,47). D'autres textes de Luc en des termes équivalents soulignent ce développement, sans s'arrêter à son importance numérique, mais en le considérant, selon les perspectives de l'A.T., comme le signe de la bénédiction divine et le fruit de l'Alliance, promis en abondance à l'ère eschatologique¹³.

Immédiatement après notre texte (vv. 42-47), Luc brosse un premier tableau de la vie chrétienne, qui, en dépit de traits forcément partiels et par trop stylisés, reflète bien les caractéristiques essentielles de la jeune Eglise¹⁴. N'oublions pas que, dans la

11. Cf. L. CERFAUX, *Jésus aux origines de la Tradition*, Bruges, 1968, p. 216 : « Comme tout historien de l'Antiquité, Luc se réserve de composer les discours qu'il prête à ses personnages ; ce qui ne veut pas dire qu'il les invente de toutes pièces ».

12. J. GUILLET, *Cette génération infidèle et dévoyée*, dans R.S.R., 35 (1948), p. 281.

13. Cf. Ac 6,1.7 ; 11,21 ; 12,24 ; 19,20 ; Gn 1,22.28 ; 8,17 ; 9,1-9 ; 17,1ss ; Jr 3,14-17 ; 23,3.

14. Voir entre autres J. DUPONT, *La communauté des biens aux premiers jours de l'Eglise*, op. cit., pp. 503-525 ; S. LYONNET, *La nature du culte dans le N.T.*, dans *La liturgie après Vatican II* (Unam Sanctam, 66), Paris, 1967, pp. 375-384.

Pour une étude plus approfondie sur la foi dans ses rapports avec l'histoire de Jésus et la vie chrétienne, voir L. MALEVEZ, *Jésus de l'histoire, fondement de la foi*, dans N.R.T., 89 (1968), pp. 785-794 ; J. ALFARO, *Foi et existence*, *ibid.*, 90 (1968), pp. 561-580.

12
 Universidad de Deusto
 Biblioteca
 pensée de l'auteur, ces versets sont très étroitement reliés au mystère de la Pentecôte et au discours de Pierre. La vie chrétienne, avec sa parfaite communion dans la foi, l'action de grâce et l'amour, ne peut être que le fruit de l'Esprit Saint. Et la « spiritualité » de notre existence dans l'Eglise ne peut se fonder que sur la foi pascalle en Jésus, Christ et Seigneur.

UN SEUL TROUPEAU ET UN SEUL PASTEUR

Lorsque le Christ confie ses brebis à des pasteurs, tous ces pasteurs, si nombreux soient-ils, ne font qu'un dans le corps de l'unique pasteur. Comprenez que toute la multitude des pasteurs est ramenée à l'unité dans le corps de l'unique pasteur : Pierre est pasteur, réellement ; Paul est pasteur, non moins réellement ; Jean est pasteur, Jacques est pasteur, André est pasteur, les autres apôtres sont pasteurs. Et tous les saints évêques sont pasteurs, non moins réellement. Comment donc est-il vrai qu'il y a un seul troupeau et un seul pasteur ? C'est que toute la multitude innombrable des pasteurs ne fait qu'un dans le corps de l'unique pasteur.

SAINT AUGUSTIN¹

1. Saint Augustin : Evêque d'Hippone (aujourd'hui Bône, en Algérie) de 392 à 430. — Sermon pour le samedi de Pâques, 3, dans P.L., Suppl. II, col. 581.

Sauvés au nom de Jésus

Ac 4,8-12

PAR MICHEL COUNE

Rayonnement de l'Eglise à Jérusalem

Les sept premiers chapitres des Actes évoquent l'implantation et la croissance de la communauté chrétienne de Jérusalem, où Jésus avait regroupé le collège de ses Apôtres au lendemain de sa Résurrection. Ces pages sont scandées par une série de sommaires qui dépeignent, de façon légèrement idéalisée, la vie de cette première Eglise. Les épisodes intermédiaires nous relatent quelques événements saillants qui donnèrent le branle au dynamisme missionnaire de l'Eglise : miracles, responsabilité que Pierre assume dans la direction de l'Eglise, affrontement avec les autorités du judaïsme, persécution qui entraînera la dispersion de la communauté et son infiltration dans toute la Palestine.

Parmi ces miracles, on décrit le souffle de la Pentecôte déferlant sur le cénacle et cette seconde Pentecôte racontée en 4,24-31 ; la guérison de l'impotent à la porte du Temple ; la clairvoyance de Pierre dans la fraude d'Ananie et Saphire, et sa délivrance nocturne par un ange, lorsqu'il eut été jeté en prison.

Tous ces prodiges soulignent la primauté de Pierre. Placé par Jésus à la tête du collège apostolique et de son Eglise, il est cité le premier parmi les Apôtres. Il veille à l'élection de Matthias pour succéder à Judas. C'est lui qui se charge d'expliquer à la multitude cosmopolite de Jérusalem le miracle de la Pentecôte, prêchant ainsi pour la première fois Jésus ressuscité. Avec Jean il opère une guérison dans le Temple et s'en explique à la foule. Il préside à la vie interne de la communauté et à la mise en commun des biens. Par deux fois Pierre est arrêté au Temple pour y avoir proclamé la Bonne Nouvelle du Seigneur Jésus : traduit devant le Sanhédrin, il se défend courageusement et transforme son apologie personnelle en prédication de la foi chrétienne.



Pouvoir de guérir

Les sommaires des Actes insistent sur la puissance miraculeuse des Apôtres dans l'Eglise primitive (5,12.15-16). Au cours des étapes ultérieures de l'évangélisation, en Samarie puis dans le monde grec, Luc fera encore quelques allusions au pouvoir thaumaturgique des Apôtres, si utile à l'implantation de l'Eglise (8,6-8 ; 19,11-12). Il n'en rapporte que de rares exemples circonstanciés. Ainsi les débuts du ministère de Pierre et de Jean sont-ils marqués par la guérison de l'impotent à la Belle Porte du Temple, tandis que la mission de Paul, apôtre des Gentils, se voit confirmée par la guérison d'un infirme à Lystres, ville de Lycaonie (3,1 ss ; 14,8 ss).

La puissance miraculeuse des Apôtres est en tout comparable au pouvoir thaumaturgique dont Jésus fit preuve dès le début de son ministère public en Galilée. Marc en témoigne dans la section des miracles qu'il a placée en tête de son évangile (Mc 1,21—3,12). Mais Luc ne relate ces mêmes miracles qu'après le récit solennel de la prédication de Jésus à la synagogue de Nazareth (Lc 4,16-30). Jésus aurait ainsi annoncé d'emblée le sens de sa mission de thaumaturge. En s'appliquant l'oracle d'Is 61,1-2, il se présentait comme le Messie tant attendu, apportant la guérison des maux comme signe de la venue des temps eschatologiques.

La première Eglise de Jérusalem a bien mesuré la portée religieuse du ministère thaumaturgique de Jésus. Saint Pierre s'y réfère pour prêcher le Seigneur aux foules de la Pentecôte (Ac 2,22). Les Apôtres sont d'ailleurs bien conscients de prolonger la mission de Jésus. Ne les avait-il pas initiés dès l'évangélisation de la Galilée (Mc 3,15 ; 6,7-13), pour leur confirmer ensuite cette mission après sa Résurrection (Mc 16,15-18) ?

Le pouvoir de guérison est un charisme que l'Esprit du Seigneur Jésus a répandu dans l'Eglise au jour de la Pentecôte (cf. 1 Co 12,9.28.30). Il s'exerce au nom de Jésus, comme nous le voyons dans le miracle du Temple. Fixant l'impotent, Pierre lui dit : « De l'argent et de l'or, je n'en ai pas, mais ce que j'ai, je te le donne : au nom de Jésus Christ le Nazaréen, marche ! » (3,6). Les Actes fournissent d'autres exemples concrets de guérison miraculeuse opérée « au nom de Jésus » : ainsi celle du paralytique de Lydda par Pierre (9,34) et celle de la pythonisse de Philippes par Paul (16,18). Tandis que Jésus guérissait de sa propre autorité, les Apôtres ne tiennent leur pouvoir que de lui et se réclament de son Nom.

Miracle et prière au Temple

Pierre et Jean montent au Temple pour la prière de la neuvième heure et le sacrifice du soir. A la Belle Porte, qui séparait le parvis extérieur des Gentils du parvis des femmes, ils sont interpellés par un impotent qui mendie. Mieux que l'aumône souhaitée, c'est la guérison complète et instantanée que reçoit ce pauvre déshérité, qui entre aussitôt dans le Temple pour louer Dieu (3,7-9).

Cette scène n'est pas sans nous rappeler certains détails de l'entrée messianique de Jésus à Jérusalem, peu avant sa passion. Les Synoptiques nous le montrent cheminant à dos d'âne au milieu d'une foule en liesse qui jette ses manteaux sur le chemin et agite des palmes au chant du Ps 118 : « Hosanna au fils de David ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! » Puis Jésus pénètre dans le Temple et en chasse tous les vendeurs, car il doit demeurer une maison de prière. Matthieu seul note que des aveugles et des boiteux se présentent alors à Jésus et qu'il les guérit (21,14-15). A la plus grande indignation des prêtres et des scribes, la foule se remet à clamer dans le Temple : « Hosanna au fils de David », c'est-à-dire : « Sauve-nous donc, fils de David ».

Nous trouvons dans ces deux récits une même suite de faits : la montée au Temple pour la prière, le rejet de l'argent, l'intervention salvifique de la puissance de Jésus en faveur de malades qui n'avaient pas accès au Temple, et l'action de grâce de ces derniers.

Il était en effet interdit aux infirmes de pénétrer dans les parvis intérieurs du Temple (Lv 21,18 ; 2 S 5,8), car on considérait la tare physique comme le signe ou le vestige du péché, et dès lors comme une souillure incompatible avec la sainteté du sanctuaire et de ses liturgies. Mais le Temple était par ailleurs le lieu privilégié où les fidèles pouvaient invoquer le nom de Yahvé en vue d'obtenir l'allègement de tous leurs maux (1 R 8). Aussi les malheureux se traînaient-ils près des portes du Temple en attendant le miracle et, de façon plus immédiate, l'aumône. Guéris par Jésus ou par ses disciples, les perclus se mettaient à gambader à l'intérieur du Temple, proclamant leur reconnaissance à Dieu et exerçant les droits que la santé leur avait restitués.

Il est typique aussi de voir les miraculés emprunter au Ps 118 l'expression de leur reconnaissance envers Dieu pour l'intervention salvifique de Jésus, tandis que Pierre argumente avec ce même psaume pour justifier devant le Sanhédrin la guérison miraculeuse de l'impotent (4,11).

La localisation de ce premier miracle de l'Eglise à l'entrée du Temple doit garder pour nous tout son sens. Le Temple est la

maison de prière où l'on invoquait le nom de Yahvé. Dans ses dernières recommandations à ses Apôtres, Jésus avait insisté pour qu'ils prient le Père en son nom et obtiennent ainsi par son entremise toutes les grâces demandées (Jn 16,23-24).

Désormais les Apôtres vont invoquer le nom de Jésus afin d'obtenir assistance et grâce, non plus dans le Temple matériel de Jérusalem, mais dans ce temple en esprit et en vérité que constitue l'Eglise répandue dans le monde entier. La guérison de l'impotent en est le premier exemple ; il demeure typique pour la vie de l'Eglise¹.

Témoignage rendu au nom de Jésus

Nous imaginons l'irritation des Juifs lorsqu'ils virent Pierre et Jean prêcher dans le Temple le Christ ressuscité, avec tout le prestige que leur conférait la guérison de l'impotent. Au cours du procès, ils leur posent donc une question insidieuse : « Par quel pouvoir ou par quel nom avez-vous fait cela, vous autres ? » (4,7). Ils savaient bien que le miracle avait été accompli au nom de Jésus de Nazareth, mais ils voulaient obliger les Apôtres à prononcer ce nom, afin de les convaincre d'avoir accompli un de ces prodiges que Dt 13,2-6 proscrivait en punissant de mort les faiseurs de signes qui agissaient en un autre nom que celui de Yahvé.

Le parallélisme avec le procès de Jésus apparaît clairement. Là aussi le Sanhédrin avait cherché un motif de condamnation dans le comportement de Jésus au Temple et dans les affirmations de sa messianité. Ce que Jésus lui-même avait affirmé sans crainte : « Je suis le Christ, le fils du Béni, et vous verrez le Fils de l'homme siéger à la droite de la Puissance et venir avec les nuées du ciel » (Mc 14,61-62). Pierre va le redire pour expliquer le miracle à propos duquel on le met en cause. Il sait l'importance du témoignage qu'il rend face aux autorités mêmes qui ont jugé Jésus de Nazareth ; il est rempli de l'Esprit Saint qui assiste les témoins du Christ ; il se sent confirmé par le miracle dont il a été l'instrument...

Son apologie nous est rapportée sous une forme très condensée. Pierre commence par s'expliquer très clairement sur les faits (4,8-10). Aussitôt après la mention de Jésus, il insère quelques formules antithétiques, propres à la prédication apostolique primitive. En la circonstance, elles pèsent comme une terrible accusation contre les juges de Pierre : « ...celui que vous, vous avez crucifié, et que Dieu a ressuscité des morts... c'est lui la pierre que

vous, les bâtisseurs, avez dédaignée, et qui est devenue la pierre d'angle » (4,10b-11).

La première antithèse se rencontrait déjà dans le discours de la Pentecôte et dans l'explication du miracle de l'impotent donnée par Pierre à la foule (2,23-24 ; 3,13-15). La seconde, empruntée au v. 22 du Ps 118 — lequel reçut très tôt une interprétation messianique et pascal dans la catéchèse primitive² — occupe ici la place réservée à l'apologétique scripturaire dans les autres discours kérygmiques. Déjà Jésus avait eu recours à ce verset de psaume après son interrogatoire par les autorités juives sur son pouvoir d'enseigner et de guérir dans le Temple : il fournissait la clef de la parabole des vigneronniers homicides et annonçait l'exaltation d'un homme qui aurait été méprisé des siens (Mt 21,42 par). Pierre le reprend à son compte, montrant l'accomplissement du psaume dans la résurrection de Jésus qui est la pierre d'angle du nouveau temple spirituel de l'Eglise (cf. 1 P 2,4-8 ; Ap 2, 20-22).

Pierre achève son discours par un discret appel à la conversion, doublé de menace : « Car il n'y a pas sous le ciel d'autre Nom donné aux hommes par lequel nous devons être sauvés » (4,12).

Comparaissant devant le Sanhédrin, les Apôtres n'ont ni le loisir, ni l'auditoire favorable pour gagner des adeptes à la foi chrétienne. Nul homme cependant ne se trouve exclu du salut offert en Jésus : Pierre tient à le proclamer à ceux-là mêmes qui ont condamné le Seigneur. Ses mots sont empruntés à la prophétie de Joël 3,5 : « Quiconque alors invoquera le nom du Seigneur sera sauvé ». C'est que Jésus nous a ouvert l'unique voie du salut, voie tracée de la terre jusqu'au ciel en vertu de la grâce que Dieu nous fit par l'incarnation, la passion et l'exaltation de son Fils. Yahvé demeure la source de salut au ciel, mais pour avoir séjourné parmi les hommes et avoir porté au milieu d'eux un nom humain, Jésus est devenu notre seul Médiateur accrédité auprès de Dieu (cf. 1 Co 8,5-6 ; Ph 2,9-11 ; Ep 1,18-21 ; He 1,3-14).

Les sanhédrins furent stupéfaits de voir avec quelle assurance Pierre et Jean, hommes de peu d'instruction, parlaient devant un auditoire aussi solennel. Préoccupés surtout de mettre fin à la propagande chrétienne, ils leur défendirent avec les plus graves menaces d'enseigner au nom de Jésus (4,18 ; cf. 5,28,40) ; mais forts du témoignage rendu, forts de la prière communautaire comme de l'Esprit Saint répandu sur eux (4,24-31), et miraculeusement protégés (5,17-20), les Apôtres continuèrent hardiment d'enseigner le peuple dans le Temple. Une seconde arrestation et une seconde comparution devant le Sanhédrin ne les intimideront pas. Relâchés,

1. Pour plus de détails, voir notre commentaire dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 12, pp. 14-27.

2. Cf. P. VANBERGEN, *Voici le jour que fit le Seigneur*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 43, pp. 30-48.

ils seront « tout joyeux d'avoir été jugés dignes de subir des outrages pour le Nom » (5,41).

En prêchant au nom de Jésus, les Apôtres accomplissent la mission que le Maître leur avait départie au soir de Pâques (Lc 24,47-48). Bientôt Philippe « annoncera la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu et du nom de Jésus Christ » parmi les Samaritains (8,12), et dès sa conversion à Damas nous verrons Paul enseigner au nom de Jésus (9,15-28). Ce Nom exprime l'essentiel, le cœur et le nœud de la prédication des Apôtres : « C'est pour le Nom qu'ils se sont mis en route » (3 Jn 7).

Jésus avait aussi prédit à ses disciples qu'ils devraient souffrir pour son Nom. Il ne leur suffirait pas de tout abandonner à cause de son Nom (Mt 19,29), mais encore ils seraient haïs de tous à cause de ce Nom (Mc 13,13 par). Cependant, il leur avait aussi promis une récompense céleste (Lc 6,22 par). De cette béatitude, source de joie pour le témoin du nom de Jésus, nous trouvons un écho fidèle en 1 P 4,13-16 :

Dans la mesure où vous participerez aux souffrances du Christ, réjouissez-vous, afin que, lors de la révélation de sa gloire, vous soyez aussi dans la joie et l'allégresse. Heureux, si vous êtes outragés pour le nom du Christ, car l'Esprit de gloire, l'Esprit de Dieu repose sur vous... Si c'est comme chrétien que l'un de vous a à souffrir, qu'il n'ait pas honte, qu'il glorifie Dieu de porter ce Nom.

Je t'ai établi lumière des nations

Ac 13,14.43-52

PAR JACQUES DUPONT

Un commentaire suivi de cette péricope demanderait qu'on accorde une demi-page à chaque verset. Dans les limites qui nous sont imposées, il nous paraît plus utile de montrer l'importance du passage, tant au point de vue de l'histoire de la mission apostolique que pour l'intelligence du Livre des Actes, puis de concentrer l'attention sur la déclaration essentielle des vv. 46-47, qui pose le fondement théologique de la mission auprès des païens¹.

UN ÉPISODE-CLÉ

Depuis 9,15, le lecteur des Actes sait que Paul est destiné par le Seigneur à porter son nom devant les nations païennes. Cependant jusqu'ici on ne l'a vu déployer son activité que dans la communauté chrétienne (11,26) ou dans les synagogues (9,20-22 ; 13,5) ; le conflit avec le magicien juif de Paphos et la conversion de Sergius Paulus qui en fut la suite (13,6-12) ne permettent pas de parler déjà d'une évangélisation des païens. A Antioche de Pisidie, c'est encore à la synagogue que Paul fait entendre le message chrétien (13,14-43). L'hostilité des Juifs (v. 45) provoque le tournant décisif ; Paul le déclare : il annoncera la parole de Dieu aux païens, et il justifie son initiative (vv. 46-47). Voilà donc que cette fois, la première dans les Actes, Paul s'adresse aux païens : il a franchi le pas ! Le succès est tout de suite magnifique (vv. 48-49), mais il déclenche une persécution qui chasse les missionnaires (vv. 50-51).

1. Cet article suppose un certain nombre d'observations qui ont été développées dans une étude antérieure, à laquelle on veut apporter ici quelques compléments nouveaux : *Le salut des Gentils et la signification théologique du Livre des Actes*, dans *New Testament Studies*, 6 (1959-60), pp. 132-155, reproduite dans *Etudes sur les Actes des Apôtres* (Lectio divina, 45), Paris, 1967, pp. 393-419.

Cette histoire de l'évangélisation d'Antioche de Pisidie va se répéter, avec des variantes, aux différentes étapes des voyages de l'Apôtre : à Iconium, Thessalonique, Corinthe, Éphèse et finalement Rome. Antioche de Pisidie constitue une sorte de prototype de la mission paulinienne.

Placé en tête de la carrière apostolique de Paul, cet épisode témoigne d'une parenté toute particulière avec l'épisode final, qui sert en même temps de conclusion à tout l'ouvrage. A Rome, comme à Antioche de Pisidie, Paul commence par consacrer deux séances d'évangélisation aux Juifs (comp. 13,42-44 à 28,21-23) et sa prédication se termine par un solennel avertissement, emprunté dans le premier cas à Ha 1,5 (Ac 13,40-41), dans le second à Is 6,9-10 (Ac 28,25-27) ; après quoi il annonce sa décision de se tourner vers les Gentils, conformément à la parole d'Is 49,6 (Ac 13,46-47) ou d'Is 40,5 (Ac 28,28). Ce parallélisme avec la finale du livre est un nouvel indice de l'importance du passage qui nous occupe.

Un autre parallèle, non moins significatif, se trouve dans l'épisode de l'inauguration du ministère de Jésus à Nazareth. Les deux récits suivent le même schéma : la prédication rencontre d'abord un accueil favorable (Lc 4,22a ; Ac 13,42-43), l'opposition vient ensuite (Lc 4,22b ; Ac 13,44-45). Cette opposition ne détermine évidemment pas Jésus à aller aux païens (Ac 13,46-48) ; mais Jésus souligne le mauvais accueil qu'un prophète rencontre dans sa patrie, et il rappelle qu'Elie et Élisée ont accordé les bienfaits de Dieu à des étrangers (Lc 4,23-27). D'où persécution et départ : Lc 4,28-30 et Ac 13,50-51. Il est difficile de penser que ces rapprochements sont purement fortuits. Nazareth et Antioche de Pisidie définissent un programme et éclairent la suite des événements : ceux du ministère de Jésus comme ceux de l'apostolat de Paul. La rupture de Jésus avec ses compatriotes fait déjà pressentir celle qu'on voit se produire à Antioche de Pisidie et qui va se renouveler et s'approfondir tout au long de la carrière missionnaire de l'Apôtre.

LE FONDEMENT THÉOLOGIQUE DE LA MISSION AUPRÈS DES PAÏENS

Le problème

Les missionnaires ont le devoir de présenter l'Évangile d'abord aux Juifs, et c'est seulement après le refus de ceux-ci qu'ils peu-

vent s'adresser aux païens. Telle est la pratique constante de Paul ; 13,46 l'érige en principe : « C'est à vous d'abord qu'il était nécessaire d'annoncer la parole de Dieu ; puisque vous la repoussez et que vous ne vous jugez pas dignes de la vie éternelle, eh bien ! nous nous tournons vers les païens. » En 18,6, Paul fait une déclaration analogue aux Juifs de Corinthe : « Devant leur opposition et leurs blasphèmes, il secoua ses vêtements et leur dit : Que votre sang soit sur votre tête ! Pour moi, j'en suis pur, et désormais c'est aux païens que j'irai. » Voir aussi les derniers mots de Paul aux Juifs de Rome dans la conclusion du livre : « Sachez-le donc : c'est aux païens qu'a été envoyé ce salut de Dieu ; eux, ils écouteront » (28,28).

En lisant ces textes, on pourrait avoir facilement l'impression que c'est le refus des Juifs qui ouvre la voie à l'évangélisation des païens, de sorte que la mission auprès de ces derniers semble être le résultat de l'échec de la mission auprès des premiers. Les païens apparaissent ainsi comme les remplaçants des Juifs dans l'économie du salut ; leur rôle ressemble à celui que la parabole du festin attribue aux convives de substitution, auxquels sont données les places des invités qui n'ont pas voulu venir (Lc 14, 16-24). Les païens sont appelés au salut non seulement après que les Juifs l'ont refusé, mais plus précisément parce qu'ils l'ont refusé : le droit de prêcher aux païens se fonderait sur ce refus.

Les commentateurs se contentent souvent de cette explication ; elle soulève cependant des difficultés. On voit mal d'abord comment l'accorder avec la suite de la déclaration de Paul en 13,47 : « Car ainsi nous l'a commandé le Seigneur : Je t'ai établi (en) lumière des nations (païennes), pour que tu sois (cause de) salut jusqu'aux extrémités de la terre. » Si l'évangélisation des païens a été ordonnée par Dieu dans un oracle prophétique, comment peut-on la faire dépendre du refus opposé par les Juifs au message du salut ? Explicite en 13,47, l'argument prophétique est discrètement rappelé en 28,28, où l'expression « ce salut de Dieu » se réfère au texte d'Is 40,5 ajouté par Luc au début de son évangile : « Toute chair verra le salut de Dieu » (Lc 3,6). Annoncée par l'Écriture, l'extension du salut aux nations païennes ne peut pas trouver sa raison d'être simplement dans l'échec de la mission auprès des Juifs.

Une autre difficulté vient de l'attitude générale de Luc à l'égard d'Israël. Peut-on attribuer l'idée d'un rejet global d'Israël à l'auteur qui a écrit les récits de l'Enfance (Lc 1—2) et particulièrement les cantiques : *Magnificat*, *Benedictus*, *Nunc dimittis* ? C'est chez Luc seulement qu'on voit Jésus motiver ses bienfaits en observant qu'il a affaire à une « fille d'Abraham » (13,16), à un « fils d'Abraham » (19,9). Dans les Actes d'ailleurs, le refus de l'Évangile de la part des Juifs, n'est jamais total ; Luc se plaît à

souligner, au contraire, les conversions obtenues parmi les Juifs. Ces conversions ont été particulièrement nombreuses à Jérusalem (2,41-47; 4,4; 5,14; 6,1.7; 21,20), mais elles accompagnent aussi le ministère de Paul. Pour Antioche de Pisidie, Luc en fait état en 13,43, peu avant la déclaration qui nous occupe, elle-même suivie de près par une notice semblable à propos d'Iconium (14,1). A Corinthe, la déclaration de 18,6, qui semble condamner les Juifs en bloc, n'empêche pas le succès remporté par Paul dans le milieu juif (v. 8). On ne peut pas parler non plus d'un rejet total de la part des Juifs de Rome, où Luc remarque : « Les uns se laissaient persuader par ses paroles, les autres restaient incrédules » (28,24).

Une interprétation qui veut tenir compte de toutes ces données a été amorcée par N.A. Dahl² et développée par J. Jervell³, deux exégètes norvégiens. D'après eux, le salut des Gentils est inclus dans les promesses faites par Dieu à Israël et, au moins pour Jervell, dans la mission qui revient au peuple élu lors de l'accomplissement eschatologique de ces promesses. Avec Jésus Christ ce moment est arrivé : Dieu a accompli le salut promis ; il s'agit maintenant qu'Israël réalise sa vocation à l'égard des nations païennes. La défection d'une partie du peuple élu ne doit pas empêcher les Israélites d'assumer la responsabilité inhérente au salut qui leur a été accordé.

Nous voilà en présence de deux interprétations très différentes de la raison qui motive l'annonce de l'Évangile aux païens : dans l'une, il faut trouver des remplaçants pour Israël qui a fait défection ; dans l'autre, l'Israël fidèle doit remplir sans plus attendre la mission universelle que Dieu lui a réservée pour le moment où il accomplirait ses promesses. Faut-il choisir entre ces deux interprétations, ou en proposer une autre ?

Les promesses messianiques

Dans la déclaration de Paul aux Juifs d'Antioche de Pisidie, le lien entre les deux versets nous paraît si étroit que la décision de se tourner vers les païens ne peut se comprendre qu'à partir de l'oracle d'Is 49,6. A la première des interprétations que nous

venons de mentionner nous reprochons de ne pas tenir compte suffisamment de ce rapport ; à propos de la seconde, nous nous demandons si elle en a bien saisi la nature.

Il doit être clair d'abord que Paul et Barnabé voient dans l'oracle d'Isaïe un ordre qui s'adresse à eux-mêmes, dans la situation où ils se trouvent. Ils ne s'imaginent pourtant pas que le prophète parlait directement d'eux. Ses paroles ne s'appliquent à eux que par voie de conséquence, à travers une intention plus fondamentale. C'est ce présupposé qu'il importe de dégager. Ici, de nouveau, deux explications se présentent à nous. Dans la première, les missionnaires supposent que le texte concerne le Christ : chargé par Dieu de procurer le salut aux nations païennes, il remplit sa mission par le ministère de ses envoyés ; leur activité missionnaire contribuerait donc à l'accomplissement de la mission messianique de Jésus. L'autre explication, soutenue par Jervell, suppose que Paul et Barnabé reconnaissent dans le texte d'Isaïe une définition de la mission d'Israël : lorsque Dieu aura accompli le salut en sa faveur, le peuple élu devra en faire partager les bienfaits par les nations païennes. Le refus qu'un certain nombre de Juifs opposent au don de Dieu ne saurait détourner la partie fidèle d'Israël de la tâche à remplir à l'égard des païens.

L'interprétation d'Is 49,6 en Ac 13,47 ne peut ignorer l'allusion faite à ce texte en Ac 1,8, le verset capital qui, en définissant la mission des apôtres, fixe en même temps le programme du Livre des Actes. En Lc 24,47, Jésus avait déjà déclaré que, suivant les Écritures, « le repentir en vue de la rémission des péchés serait proclamé en son nom (le nom du Christ) à toutes les nations, à commencer par Jérusalem » ; il avait ajouté : « De cela, c'est vous qui êtes témoins » (v. 48). Ac 1,8 précise : « ...vous serez mes témoins à Jérusalem... et jusqu'aux extrémités de la terre ». Cette dernière expression montre à quelle « Écriture » particulière doit faire penser la mission universelle des apôtres : elle est empruntée à Is 49,6. C'est à ce texte aussi que semble se référer Paul en Ac 26,23 quand il affirme ne rien prêcher d'autre que l'accomplissement des prophéties disant « que le Christ aurait à souffrir et que, ressuscité le premier d'entre les morts, il annoncerait la lumière au peuple et aux nations païennes ». Ces trois passages s'apparentent à Ac 13,47 en ce qu'ils sont autant de définitions du ministère apostolique ; celui-ci se comprend à partir de la mission, non d'Israël, mais du Christ, le Christ qu'annoncent les apôtres et dont ils sont les témoins.

La teneur de la citation recommande d'ailleurs l'interprétation christologique. Luc ne lit pas, comme dans l'hébreu : « Je ferai de toi la lumière des nations pour que mon salut soit (parvienne) jusqu'aux extrémités de la terre », mais suivant le grec : « Je t'ai établi lumière des nations pour que tu sois en salut (cause de salut)

2. N.A. DAHL, « A people for His Name » (Acts XV, 14), dans *New Testament Studies*, 4 (1957-58), pp. 319-327 (324 et 326s.) ; *The Story of Abraham in Luke-Acts*, dans (L.E. KECK - J.L. MARTYN) *Studies in Luke-Acts. Essays presented in honor of Paul Schubert*, Nashville-New York, 1966, pp. 139-158 (151).

3. J. JERVELL, *Das gespaltene Israel und die Heidenvölker. Zur Motivierung der Heidenmission in der Apostelgeschichte*, dans *Studia Theologica*, 19 (1965), pp. 68-96.

24 Universidad de Deusto
 jusqu'aux extrémités de la terre. » Le rôle sauveur que la version grecque attribue à celui à qui Dieu s'adresse s'entend naturellement chez les chrétiens du rôle du Christ plutôt que d'Israël.

D'autres textes mériteraient d'être examinés : l'allusion à Is 40,5 en Ac 28,28, à rapprocher de la citation en Lc 3,6 ; les déclarations de Pierre en Ac 2,39 et 3,25-26, la citation faite par Jacques en 15,16-17. On verrait que l'intérêt se porte toujours, non sur la mission d'Israël, mais sur celle du Christ : mission qui concerne d'abord Israël, mais qui s'étend aussi aux nations païennes. Lorsque les missionnaires chrétiens s'adressent aux païens, ce n'est pas pour remplacer les Juifs qui ont fait défection et ont été éliminés de l'Israël authentique (3,23 ; cf. 18,6) ; ce n'est pas davantage pour constituer un Israël nouveau, idée étrangère à Luc. C'est parce que, reconnaissant Jésus pour le Messie d'Israël, ils savent que celui-ci doit porter le salut non seulement à Israël mais aussi aux Gentils qui, tout en restant Gentils, sont appelés à participer aux promesses faites à Israël. Le refus des Juifs ne doit pas priver les païens du salut qui leur est destiné et dont la réalisation prend valeur de signe messianique : gloire d'Israël et lumière des nations (cf. Lc 2,32), Jésus réalise pleinement ce que les prophètes avaient annoncé au sujet du Christ.

LE SEIGNEUR EST MA LUMIERE

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.
 J'ai abandonné la route de l'erreur,
 je suis allé vers lui,
 et j'en ai reçu généreusement le salut.
 Selon sa bienveillance il m'a donné,
 et selon sa munificence il m'a traité.
 En son nom j'ai revêtu l'incorruptibilité,
 et j'ai abandonné la corruption par sa grâce.

ODES DE SALOMON ¹

1. *Odes de Salomon* : recueil d'hymnes judéo-chrétiennes, probablement composées en Syrie au II^e siècle. — *Ode 15*, trad. dans A. HAMMAN, *Naissance des lettres chrétiennes*, pp. 38-39.

Deuxièmes lectures

Année A : 1 P 2,20b-25

Année B : 1 Jn 3,1-2

Année C : Ap 7,9.14b-17

La «passion» du Christ total

1 P 2, 20b-25

PAR MANUEL MIGUÉNS

Ces versets concluent la première partie (2,11-25) d'une section de l'épître (2,11—3,12) dont le thème — normes concrètes pour la vie chrétienne — fait l'unité. L'apôtre y décrit le christianisme sous son aspect social, tel qu'il apparaît à ceux qui le considèrent de l'extérieur. Mais il s'agit d'un témoignage à donner au milieu d'un monde hostile, parmi des nations qui « calomnient » les chrétiens en les présentant « comme des malfaiteurs » (2,12). C'est dire le climat de persécution dans lequel le monde païen faisait vivre les chrétiens (1,6 s ; 3,13-17 ; 4,1 s.12-17 ; 5,9 s). D'où les « souffrances » qu'avaient à subir les chrétiens, en raison de sentences plus ou moins odieuses portées contre eux au nom de la loi ou de procès où ils étaient accusés. Tel fut d'ailleurs le cas du Christ, qui sera proposé en exemple.

LA VOCATION DE MARTYR (v. 21a)

Dans ce contexte, on parle d'une vocation particulière des destinataires de l'épître : « C'est à cela que vous avez été appelés ». La souffrance est une exigence de la vie chrétienne (1 P 5,10 ; cf. 4,12 ; 2 Tm 3,12 ; Mt 5,10 ss ; 10,16-25). Bien plus, elle constitue pour le chrétien une véritable vocation qui ne fait qu'actualiser pour l'auteur (1 P 1,6) le dessein éternel de salut (Rm 8,29 s ; Ep 1,4). Mais cette vocation exprime aussi la volonté divine, pleine d'amour et de grâce, que l'homme doit accepter dans la foi et l'obéissance.

La vocation du chrétien à la peine et à la « souffrance injuste » (2,19) vient de Dieu, comme l'indique bien la forme passive du verbe (« vous avez été appelés »). Et le passé indéfini de celui-ci nous montre qu'elle exprime la volonté salvifique de Dieu, qui

s'est manifestée dans le passé (cf. 1,15 ; 3,9 ; 5,10 ; 2 Tm 1,9). Les vv. 19 et 20b soulignent bien que la vocation à la souffrance est une grâce : « C'est une grâce que de supporter, par égard pour Dieu, des peines que l'on souffre injustement... Si, faisant le bien, vous supportez la souffrance, c'est une grâce auprès de Dieu. Or, c'est à cela que vous avez été appelés... » Quoi que les hommes puissent penser de la souffrance des justes (cf. Sg 3,2-5), ceux-ci sont l'objet d'une grâce positive et d'une intention bienveillante de Dieu. Voilà pourquoi l'auteur montre que la souffrance suscite normalement joie et allégresse (1,6 ; 4,13) : « Heureux, si vous êtes outragés pour le nom du Christ » (4,14).

A LA SUITE DU CHRIST (vv. 21b-22a.23)

Si les chrétiens sont appelés à la souffrance, c'est « parce que le Christ aussi a souffert ». On trouve cette relation de causalité exprimée déjà dans un *logion* du Seigneur : « Le serviteur n'est pas plus grand que son maître. S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi... » (Jn 15,20 ; cf. Mt 10,24 s). Un tel argument *a fortiori* suppose une communion de destin établie entre le « maître » et son « disciple » ; notre v.21 s'y réfère par l'adverse « aussi ». La « communion » du chrétien aux souffrances de son Maître a son fondement dans l'être chrétien lui-même et ne dérive pas d'un précepte ou d'une vocation externe. Dès lors, c'est au Christ total qu'incombent la vocation à la souffrance et la charge de l'assumer.

Le caractère exemplaire de la passion du Christ ne s'en trouve pas exclu pour autant : « Le Christ aussi a souffert pour vous, vous laissant un modèle afin que vous suiviez ses traces » (v. 21 b). Par l'accomplissement de sa vie souffrante, le Maître a laissé derrière lui des traces qui servent à présent de piste au disciple et guident ses pas. En outre, si le Christ a souffert pour les fidèles, par amour pour eux, les disciples doivent, à leur tour, endurer des épreuves pour le Christ (Ph 1,29), en faveur de sa cause ; et aussi pour le Christ total, les autres « frères » ou « élus » incorporés dans son Corps ou destinés à l'être. Comme la « Tête », tous les membres du Corps sont concernés par le commandement du Père de « donner sa vie » pour les autres (cf. Jn 10,18 ; 15,12-14 ; 1 Jn 3,16).

D'autres aspects de cet exemple du Christ souffrant se réfèrent plutôt au comportement extérieur du martyr : Le Seigneur « a souffert... lui qui n'a pas commis de faute » (vv. 21 b-22 a), « injustement » (v. 19) ; ou en termes positifs : « le Christ lui-

même est mort... juste pour des injustes, afin de nous mener à Dieu » (3,18). Le chrétien aura donc, à son tour, à « souffrir en faisant le bien, si telle était la volonté de Dieu » (3,17 ; cf. 2,19-20). Enfin notre texte met en relief la douceur du Christ au cours de son procès et de son exécution : « Lui qui insulté ne rendait pas insulte, souffrant ne menaçait pas, mais s'en remettait à Celui qui juge avec justice », (v. 23). L'épître, plus loin, exhortera encore les témoins du Christ à l'imiter sur ce point (3,15-16). Comme le Christ, le chrétien s'en remet à « Celui qui juge avec justice », à Dieu, source suprême de droit, qui n'agit jamais sans raison, même lorsque son dessein entraîne la souffrance et la mort de ses élus.

L'ŒUVRE RÉDEMPTRICE DU CHRIST (vv. 22-25)

Le cas du Christ souffrant, proposé d'abord comme un simple exemple, se trouve amplifié ici en un petit tableau de son œuvre sotériologique, qui n'a plus rien à voir avec les fidèles persécutés. C'est que l'auteur a inséré dans son développement (2,21-22 a.23) une pièce liturgique antérieure (2,22 b.24-25), présentant la passion du Christ comme un geste de salut¹. Les vv. 21-25 forment un tout cohérent autour du thème de la passion du Christ, moins pour analyser sa réalité historique que pour en tirer des conclusions théologiques. Ainsi, après avoir rappelé (v. 21) que la passion avait comme mobile l'amour du Christ pour les croyants (il « a souffert pour vous »), l'auteur en explique la signification tant par rapport au Christ qu'en faveur des hommes.

1. L'innocence du Christ (v. 22)

Le Christ ne méritait pas la « souffrance », c'est-à-dire la condamnation à mort que le tribunal lui a infligée comme une peine. Le pronom relatif (*lui qui*) placé en tête de ce verset, lui confère un ton épique et introduit une sorte de profession de foi. Son antécédent est, bien sûr, « le Christ » (v. 21). Ce titre garde

ici sa signification étymologique de « Messie », qui, selon l'apologétique chrétienne primitive (cf. Lc 24,26.46 ; Ac 3,18), accomplit la prophétie du Serviteur souffrant d'Isaïe (Is 53). En effet, l'affirmation théologique de la « justice » du Christ (v. 22 ; cf. 3,18 ; Lc 23,47) reproduit littéralement Is 53,9 b d'après la LXX, sauf qu'elle substitue « faute » à « tort ». On aurait de la peine à mettre sur le compte de variantes textuelles cette divergence d'un seul mot avec la LXX. Il faut plutôt l'attribuer à la nuance théologique plus nette et à l'extension doctrinale plus universelle que ce terme de « faute » (ἀμαρτία) avait acquises². On affirme donc comme un principe théologique général que le Christ n'a jamais commis de péché.

La « faute », le péché, se définit comme un acte que l'on « fait » ; en revanche, il est dit de la « fourberie » qu'elle ne s'est pas trouvée « dans la bouche » du Christ. Dans l'A.T., c'est l'expression, surtout en paroles, d'une fausseté intérieure, d'une infidélité de l'homme ou du peuple à l'égard de Dieu (cf. Jr 9,1-5 ; Os 12,1). Tout au contraire, le Serviteur, au paroxysme de la souffrance (Is 53,7-9), se maintint sans cesse devant Dieu dans une ferme attitude de religieuse fidélité à sa volonté.

2. L'attitude du Christ au cours de sa passion (v. 23)

C'est volontairement et par amour que le Christ a « souffert ». En effet, l'abandon du Christ à son Père s'allie parfaitement avec la force active que représente sa « souffrance » au v. 21 ; et son amour, qui constitue la raison ultime de celle-ci, inspire également l'abandon de son propre sort entre les mains de Dieu. Le Christ, au cours de sa passion, n'a pas cherché à interrompre ou à modifier la marche des événements ; il acceptait ce qui lui arrivait, car il considérait tout cela comme voulu et ordonné par Dieu qui « juge avec justice ». En outre, le Christ acceptait son sort avec la conscience de recevoir lui-même, à travers sa souffrance, une « grâce », une faveur de Dieu. Il se savait le « Serviteur » d'Isaïe (Mc 10,45 ; Jn 10,18 c ; 12,27 c ; 18,11 c), et considérait qu'à ce titre l'accomplissement de son œuvre conduisait à sa propre « glorification » (Jn 13,31 ; etc.), et du même coup à la « glorification » du Père (Jn 12,28 ; 13,31 ; etc.), car cette œuvre manifestait son « amour » pour le Père.

1. Cf. R. BULTMANN, *Bekenntnis- und Liedfragmente im 1 Petr.*, dans *Coniect. Neotest.*, XI (1947), pp. 1-14 ; E. LOHSE, *Paränese und Kerygma im 1 Petrusbrief*, dans *Z.N.W.*, 45 (1954), pp. 68-89 ; M.-E. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre* (Lectio divina, 30), Paris, 1961, pp. 111ss.

2. Cf. G. STAHLIN, dans *T.W.N.T.*, t. I, p. 297.

3. Valeur expiatoire de la « passion » du Christ

(vv. 24-25)

L'auteur commence par poser ici le principe de la valeur expiatoire de la « souffrance » du Christ ; puis, il note quelques effets produits par cette rédemption dans le cœur des hommes : il leur devient possible de mourir à leurs fautes et de vivre pour la justice, d'obtenir la guérison, de sortir de leur égarement pour retourner vers leur pasteur.

Sur la base du texte inspiré d'Is 53, le v. 24 a énoncé le principe théologique courant : la mort du Christ a valeur de sacrifice expiatoire pour détruire le péché de l'humanité (cf. 1,18 s ; Mc 10,45 ; Rm 3,24 ss ; He 9—10 ; Ap 5,5 ; etc.). Il est dit que le Sauveur a porté (et dès lors enlevé) nos péchés sur la croix « dans son corps ». De même que le Serviteur de Yahvé était comme chargé des péchés d'autrui (Is 53,4.11-12), que le châtiment était « sur lui » (v. 5d), ainsi les fautes des hommes adhéraient au corps du Christ, faisaient un avec lui (cf. 2 Co 5,21) ; il les portait sur lui. Cela signifie aussi que le Christ souffrait dans sa propre nature humaine (cf. He 9,12) et que celle-ci était réellement passible (cf. 1 P 3,18 ; He 2,14-18).

La désignation de la croix par le terme de « bois » vient de Dt 21,22 s (cf. Ga 3,13), parlant de l'arbre auquel on pendait un coupable après son exécution pour l'exposer à l'ignominie publique. Deux discours de saint Pierre parlent dans ce sens du Christ, « suspendu au bois » (Ac 5,30 ; 10,39), pour souligner, comme ici, le caractère ignominieux de la mort du Christ (cf. Is 53,3).

La mort du Christ obtient la destruction des « fautes » en tant que celles-ci représentent une multitude d'actes erronés posés par l'homme. Mais au fond, comme dans la théologie paulinienne (Rm 6), la destruction du péché atteint celui-ci en tant que puissance de mort opposée à la justice. Toutefois, la pensée de notre épître demeure plus sur le plan moral qu'elle ne s'élève au niveau cosmique : « Celui qui a souffert dans la chair — comme le Christ — a rompu avec le péché, pour passer le temps qui reste à vivre dans la chair, non plus selon les passions humaines, mais selon le vouloir divin » (4,1 s). Ce raisonnement se fonde sur la conception de la personnalité collective du Christ (2 Co 5,14 s ; Rm 7,4-7) et peut-être aussi sur le symbolisme baptismal de Rm 6,2-7. Les chrétiens étaient tous récapitulés dans le Christ lors de sa mort ; le baptême, qui les incorpore à la mort du Christ, leur en fait prendre conscience ; par conséquent, le chrétien est

déjà mort à tout ce que signifie le péché ; il ne lui reste plus, logiquement, qu'à vivre selon la volonté de Dieu, ce qui équivaut à la justice. Une citation d'Is 53,5 d — « dont la meurtrissure vous a guéris » — définit cet effet salutaire de la passion du Christ. On retrouve ici le thème biblique du « salut » présenté sous forme de « guérison »³.

Pour évoquer la vie païenne menée antérieurement par les chrétiens, l'auteur recourt encore à une autre image qui vient aussi d'Is 53,6 : « Vous étiez égarés comme des brebis, mais à présent vous êtes retournés vers le pasteur et le gardien de vos âmes » (v. 25). Il s'agit de l'erreur religieuse qui consiste à transgresser la volonté divine révélée aux hommes et qui engage la responsabilité morale. Notre péricope, en comparant les chrétiens à des brebis, insinue l'idée qu'ils appartiennent au troupeau du Christ, et qu'il est, lui, le pasteur, celui qui ramène les « brebis égarées » et les réunit dans le bercail. Les païens, qui s'en trouvaient séparés ou exclus, forment maintenant aussi le vrai « Peuple de Dieu », jouissant de tous ses privilèges (2,9-10). Du même coup apparaît clairement la relation étroite qui unit notre passage à celui du bon Pasteur, qui donne sa vie pour ses brebis et va réunir les « autres » avec elles en un seul et même bercail (Jn 10,15-16).

Toutefois, les deux textes accordent une signification assez différente au titre de « pasteur » qu'ils appliquent l'un et l'autre au Christ. En Jn 10, la fonction de « pasteur » apparaît comme l'expression éminente de l'amour et de l'abnégation. Ici, elle se trouve associée au titre d'*episcopos*, surveillant ou gardien, qui exprime l'exercice de l'autorité. Ce titre ressemble assez fort à celui de « archi-pasteur » ou chef des pasteurs (1 P 5,4), désignant la souveraineté du Christ Seigneur qui demandera compte à ses pasteurs de leur conduite⁴. En qualifiant le Christ de « pasteur et gardien des âmes », le v. 25 évoque à la fois la sollicitude, l'autorité protectrice et le pouvoir de correction qui caractérisent l'action spirituelle du Christ sur ses fidèles.

3. Cf. R. SWAELES, *Celui qui vient pour nous guérir*, dans *Assemblées du Seigneur*, 4, pp. 51-64.

4. Cf. J. JEREMIAS, dans *T.W.N.T.*, t. VI, p. 493.

«Voyez quel grand amour le Père nous a donné»

1 Jn 3,1-2

PAR FRANÇOISE SMYTH-FLORENTIN

En Asie mineure ou en Syrie, vers la fin du premier siècle, une Église connaît des difficultés surgies de l'intérieur ou qui l'assaillent de l'extérieur.

Déjà très au fait de la tradition chrétienne, elle n'a plus besoin que d'allusions aux grands thèmes de la prédication apostolique sur la mort et la résurrection du Seigneur, le ministère et la passion de Jésus de Nazareth, la naissance et la croissance de la communauté eschatologique; catéchèse et pratique baptismales et eucharistiques sont aussi présumées.

Le débat avec la Synagogue, le problème de l'autorité de la Loi et de toutes les formes judaïsantes de contestation de la puissance de l'Évangile ne sont plus brûlants. Mais les premiers témoins sont morts, les philosophies orientales et hellénistiques de salut par la connaissance apparaissent prestigieuses, suggérant toutes les confusions possibles avec leur vocabulaire para-biblique ou même évangélique. Surtout, on s'intéresse grandement aux problèmes du salut personnel, de la pureté cultuelle ou de la justice confrontées à l'inquiétante expérience de la culpabilité. Soit que le sentiment d'être « arrivée » la prive de lucidité, soit que sa lucidité psychologique la rende infirme, la communauté à qui notre lettre est destinée éprouve une incertitude profonde sur la véritable condition chrétienne dans le temps moderne, où il s'agit qu'elle retrouve une cohérence existentielle.

Nos deux versets sont au cœur d'un développement plus long.

« Maintenant donc... » (2,28), sur la base de ce que vous savez déjà (« vous n'avez pas besoin qu'on vienne vous instruire », v. 27), il y a des impératifs clairs. En vue de l'avènement du Christ, le Juste, vous qui avez été appelés à demeurer en lui, vous avez un discernement très simple à exercer. De même que c'est aux œuvres de Jésus, obéissant à son Père, que l'on a pu discerner en lui le Fils (cf. Jn 10,36 b-38); de même reconnaît-on celui

que le Fils a régénéré, à son obéissance et donc à son amour des frères. Il s'agit par conséquent de « demeurer » en lui, au sens johannique de ce verbe, de reconnaître, d'accepter et de mettre en pratique la volonté du Père telle que le Fils l'a mise en œuvre dans son amour et son service pour nous, de l'incarnation à la passion¹. Dans la logique johannique, il n'y a d'ailleurs pas de référence possible à la régénération du chrétien, sans relation fondamentale à l'amour du Père et du Fils. Ainsi en Jn 3, le discours kérygmatisque interprète le récit du débat de Jésus avec Nicodème sur la naissance d'en-haut : « Car Dieu a aimé le monde de telle sorte qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle » (v. 16).

Le v. 29 polémique; nous pourrions paraphraser : « Si vous savez qu'il est juste, vous devez aussi admettre ceci : c'est celui qui pratique la justice qui a été engendré par lui... et il n'y a pas d'autre critère valable ! » Voilà introduits le concept de régénération et, avec lui, le développement 3,1-6, avant que le fil de l'exhortation soit repris au v. 7 : « Petits enfants, que personne ne vous égare : c'est celui qui pratique la justice qui est juste, de la justice dont vous savez que Jésus est juste ». L'auteur précisera ensuite un nouvel aspect de la condition du disciple face au diable.

Deux thèmes vont donc être traités l'un par rapport à l'autre, au cours de ces six versets : les conséquences de la proximité de l'avènement du Christ et la justice caractéristique des régénérés. Mais le v. 3 nous indique le contenu des vv. 1-2 qui nous occupent :

« Quiconque a cette espérance... »

C'est une espérance, en quatre points :

a) Ce que nous sommes maintenant est déterminé par une action achevée (au parfait) du Père : « Il nous a donné... » (v. 1a).

b) Nous vérifions ce fait accompli en observant l'attitude du monde à notre égard, semblable à celle qu'il a prise (l'aoriste marque des événements qui ont bien eu lieu) à l'égard du Fils (v. 1b).

1. Cf. Pierre BONNARD, *La première épître de Jean*, traduction et notes, Neuchâtel, 1961, p. 26 : « Le verbe *demeurer* apparaît plus de vingt fois dans les épîtres johanniques : le fidèle demeure en Dieu (2,6; 4,13.15, etc.) ou en Christ (2,28; 3,6.24, etc.) ou dans la lumière (2,10), en aimant son frère (2,10), en faisant la volonté de Dieu (2,17; 3,24), en demeurant fidèle à l'enseignement reçu (2,24; 2 Jn 9), en demeurant dans l'amour (4,16), ce qui est possible grâce au fait que la parole de Dieu demeure dans l'Église (2,14), ainsi que l'onction de l'Esprit (2,27) et Dieu lui-même (4,12.13.15). Cette "mystique" johannique revêt donc trois caractères principaux : elle est relation responsable entre Dieu et le croyant et non fusion ou confusion de personnes, elle s'accomplit au niveau terrestre de l'obéissance, particulièrement de l'amour fraternel, elle suppose une fidélité constante à l'enseignement apostolique vivifié par l'Esprit. »

c) Ce que nous sommes maintenant est la promesse d'un avenir incertain (au sens propre !) - (v. 2a).

d) Nous allons à la rencontre de celui que nous connaissons déjà, en vue de cette connaissance parfaite qui nous transformera (enseignement traditionnel) - (v. 2b).

1. Ce que le Père nous a donné (v. 1a)

Nous sommes « enfants de Dieu ». Il ne s'agit pas du titre de Fils que Jean donne à Jésus, mais d'une participation à l'Esprit, qui permet au disciple d'entrer en communion de volonté avec le Père pour la comprendre et la mettre en pratique, tout comme Jésus l'a fait déjà parfaitement. Une pareille possibilité va contre l'ordre des choses du monde qui « n'a pas reçu la lumière ». Il faut que le Père donne ce « pouvoir de devenir enfants de Dieu » (Jn 1,12), comme il faut qu'il donne à Jésus ses disciples (Jn 6,39 s.44 ; 17,9-12.24). Les lecteurs de l'épître ont sans doute des idées bien claires là-dessus ; ils partagent cependant le romantisme hellénistique, en quête de filiation divine comme but de l'initiation et comme terme constamment rêvé d'une longue progression. Or, ce que le Père leur a donné — au temps de l'action achevée, irréversible — c'est d'être *maintenant*, réellement, les hommes d'une nouvelle origine (cf. Jn 3,3-5). Ce que le bas-judaïsme espérait de l'eschatologie (*Jub.*, 1,24 s) est déjà leur condition. A la vieille question de Nicodème, que Jean n'a certainement rapportée que parce que sa communauté la posait encore — « Comment cela peut-il se faire ? » (Jn 3,4.9) — répond ici une affirmation qui ne laisse pas plus de place à la discussion que celle de Jésus au docteur de la loi : l'origine de notre merveilleuse condition est dans un don du Père, le don de son amour.

Pour le milieu johannique, la référence est claire, massive : il s'agit de cet amour que le IV^e évangile nous appelle précisément à discerner dans le ministère de Jésus sur la terre et la vocation des disciples dans le monde². L'épître ne revient pas sur l'interprétation du ministère et de la passion du Fils, qui est déjà connue et comprise. La seule évocation de ce « grand amour » suffit. Mais ce qui n'est pas encore compris, c'est la réalité de la condition des disciples. Ceci nous paraît du moins l'intention majeure de la lettre. On n'a pas mesuré les conséquences concrètes de l'Évan-

2. Dès le début, le thème avait été introduit : « Si tu savais ce que Dieu donne et donc qui est celui qui te dit... tu lui aurais toi-même demandé à boire et il t'aurait donné de l'eau qui fait vivre » (Jn 4,10). Lorsque le récit évangélique se noue et se dénoue enfin au chap. 17, les deux thèmes sont tissés ensemble.

gile et, du même coup, il y a un malentendu profond sur sa vérité.

Or, cette réalité, dès l'Évangile, est toujours définie en relation avec le monde.

2. Jésus, le monde et les chrétiens (v. 1b)

Rappelons le schéma des derniers entretiens johanniques sur ce point :

D'où vient, demande le disciple, que tu te feras connaître à nous et non au monde ? (Jn 14,22).

...afin que le monde sache que j'aime le Père... levez-vous (14,31).

Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a hait avant vous... parce que vous n'êtes pas du monde et que je vous ai choisis du milieu du monde (cf. 15,15 s), il vous hait (15,18 s).

Vous y avez des tribulations ; mais prenez courage, j'ai vaincu le monde (16,33).

J'ai fait connaître ton nom aux hommes que tu m'as donnés du milieu du monde... ils ont connu que je suis sorti de toi, ils ont donc cru que tu m'as envoyé (17,6-8).

Je ne suis plus dans le monde... ils y sont... (17,11).

Je leur ai donné ta parole ; et le monde les a haïs parce que... leur façon de n'être pas du monde est ma façon de ne pas en être (17,14-16).

Comme tu m'as envoyé dans le monde, je les ai aussi envoyés dans le monde (17,18).

...pour que le monde croie que tu m'as envoyé (17,21).

...et que le monde connaisse... que tu les as aimés comme tu m'as aimé (17,23).

Les destinataires de la lettre savent cela et savent aussi qu'effectivement le monde les rejette (persécution, ou seulement mépris de leur doctrine « imparfaite » de la connaissance ?). Ils ne peuvent donc douter que leur condition présente soit bien celle que Jésus leur a promise, celle de disciples intégrés au dessein du Père qui veut faire connaître au monde son amour en le faisant vivre aux disciples de son Fils, de telle manière qu'à l'image de son obéissance, ils se mettent au service de tous leurs frères, qui doivent pouvoir discerner dans leur conduite la volonté aimante de leur Père. Le temps présent, qui paraît donc caractérisé par la méconnaissance du rôle des disciples, est en réalité le temps où les disciples apparaissent pour ce qu'ils sont vraiment : les enfants du Père.

3. « Pas encore manifesté » (v. 2a)

De nouveau, il faut recourir à l'évangile, particulièrement au chap. 17, où déjà la condition présente des disciples est toute déterminée à la fois par l'œuvre achevée que le Père a donné à faire à son Fils et par l'avenir de ce qui commence avec ce don. En Jn 17, le thème de la gloire exprime la situation :

Père, l'heure est venue ! Glorifie ton Fils, afin que ton Fils te glorifie !... Je prie... pour ceux que tu m'as donnés... je suis glorifié en eux... Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée... afin que le monde sache... Père, je veux que là où je suis, ceux que tu m'as donnés soient aussi avec moi, afin qu'ils voient ma gloire, la gloire que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la fondation du monde (vv. 1.9s.22-24).

Le contexte est le même que celui de l'épître : méconnaissance ou connaissance du Père (v. 23). La tension de la prière exprime la tension dynamique entre le présent et son avenir, bien que ce présent procède lui-même d'une œuvre achevée (vv. 4-19). Le terme « manifester » introduit dans l'épître un élément nouveau de réflexion, sans doute par rapport à un débat nouveau. R. Schnackenburg³ remarque, contre la critique bultmanienne par exemple, que l'auteur a bien en vue une résurrection, sans laquelle on ne voit guère ce que serait cette manifestation des enfants de Dieu ; la gloire déjà donnée en appelle une autre. Il reste que l'optique est inverse de l'appétit apocalyptique, juif ou hellénistique. En effet, l'attention ne porte pas sur la nature du délai ou des étapes de cet accomplissement. Au contraire, elle est toute concentrée sur la gloire, maintenant cachée, qui se révélera dans l'avenir. Donc, pas de hâte inutile, ni d'incertitude sur le présent !

4. « Nous savons... » (v. 2b)

L'auteur en appelle à la tradition reçue dans sa communauté (cf. 3,5.15 ; 5,15.20). Faut-il en voir l'origine en Jn 17,24, ou plus largement dans l'enseignement apostolique sur la vocation chrétienne à un face à face avec Dieu, qui comble en fait l'espérance juive, mais la bouleverse parce qu'elle devait être le propre du Messie ? (cf. Mt 5,8 ; 1 Co 13,12 ; 2 Co 5,7 ; Ap 22,4). Le

IV^e évangile est d'ailleurs bien fidèle à cette tradition : la vraie gloire est celle que le Fils a reçue de son Père ; gloire que le disciple reçoit de pouvoir reconnaître (en face des signes que Jésus accomplit), avant d'entrer lui-même dans sa « lucidité » inouïe (17,10.22.24).

Ainsi, ce que les disciples savent déjà du Fils, ils le savent de la gloire qu'ils verront, celle du Fils « tel qu'il est » : tel qu'il peut déjà parler de lui-même dans sa passion (chap. 17), mais tel que ses disciples ne peuvent encore le voir parfaitement (Jésus prie pour cela). Cette gloire du Fils « aimé depuis avant la fondation du monde », c'est en fait celle que les Apôtres ont « contemplée, une gloire comme la gloire du Fils unique venu du Père » (Jn 1,14).

L'épître dit plus que la finale de la prière de Jn 17, ou le dit autrement. Les spécialistes discutent encore passionnément sur cette similitude — certains disent identité — dont parle notre v. 2b. Est-ce aussi parce que nous le verrons que nous lui serons rendus semblables, ou bien cette proximité extraordinaire est-elle exprimée dans la vision du Fils glorieux⁴ ? Dans le contexte johannique, peut-être indépendamment d'une tradition chrétienne sur cette vision qui nous transformera, nous avons en tout cas le sentiment que le fait d'être semblables au Fils et le fait de le voir tel qu'il est coïncident. En Jn 17,24-26, être avec le Fils, voir sa gloire éternelle, avoir en soi l'amour dont le Père a aimé le Fils, c'est tout un : l'objet de l'ultime volonté du Fils pour les disciples en qui il est glorifié (v. 10), afin qu'ils soient un comme le Père et le Fils sont un (vv. 22-23).

Il ne s'agit donc pas de l'espérance d'un salut unimaginable, et qui nous ferait supporter le présent... en attendant. La fin de ce mouvement où nous entraînent ces deux versets ne contient rien d'autre que ses prémisses. En tout cela il s'agit de voir. Et, lorsqu'au bout du chemin, exigeant mais sûr, de l'espérance, nous verrons Dieu tel qu'il est, nous verrons vraiment « quel grand amour le Père nous a donné ». C'est à partir de là qu'il faut interpréter cette « similitude » du v. 2b ; il ne faut pas faire le contraire et inventer de toutes pièces une ressemblance qui transformerait notre vision.

4. Le v. 2b pose plusieurs problèmes d'interprétation. « Ce qui sera manifesté » concerne-t-il la parousie du Christ ou la révélation de la vraie nature du chrétien ? Est-ce la vision qui cause la ressemblance, comme le suggère l'histoire des religions comparées ? La vision de Dieu suppose-t-elle l'assimilation de la « Doxa » de Dieu ? Etc. Pour la discussion technique de ces points, voir R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, pp. 172s. Nous préférons retenir du débat le fait que le « comble » du salut ne signifiera pas que notre présent état d'enfants de Dieu serait un jour dépassé par une égalité avec Dieu, mais révélera la vraie nature, maintenant cachée, de notre présent état d'enfants de Dieu.

3. R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, XIII, 3), 1963, p. 170.

Chez Jean, il n'y a pas de discernement de l'amour du Père pour le monde et le Fils, ni du Fils pour les disciples, qui ne soit une entrée dans la logique de cet amour, une similitude (Jn 13,15-17), une pratique (15,1-11). Pas non plus d'attente d'un monde meilleur par rapport auquel la communauté eschatologique poserait quelques signes avant-coureurs. Mais dès maintenant, cette communauté voit un tel amour au cœur du Père qui a donné ce Fils et prend une telle conscience de la cohérence de cet amour avec le dernier mot de tout ce qu'il y aura jamais à en connaître, qu'elle se trouve à son tour située dans cet amour dont elle éprouve les aspects, petit à petit, en les vivant elle-même. C'est son être. Cet être est en jeu, lorsqu'elle hésite à lui rester fidèle concrètement. D'où l'énergie des mises en garde de l'épître... (cf. 3,16).

LE PASTEUR DES PASTEURS

Que le Dieu de paix
qui a choisi David son serviteur
et l'a enlevé à ses troupeaux de brebis,
lui qui est le Pasteur des pasteurs
et le Guide des guides,
se présente à lui-même
un troupeau splendide et sans tache,
digne de la bergerie du ciel,
afin que dans son temple
nous proclamions tous sa gloire,
troupeau et pasteurs tout ensemble,
dans le Christ Jésus notre Seigneur,
à qui est la gloire pour les siècles.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE ¹

1. Grégoire de Nazianze : Théologien, poète et évêque éphémère de Constantinople à la fin du IV^e siècle. — *Discours* II, 117, dans P.G. 35, col. 513.

La vision de la foule innombrable

Ap 7, 9.14b-17

PAR CHARLES AUGRAIN

La tradition liturgique, heureusement inspirée, a fait de ce texte un des passages classiques de l'œuvre de saint Jean. Pourtant, en dépit d'une apparente simplicité — quoi de plus simple, penserait-on volontiers, que cette vision de l'assemblée des élus ? — cette page pose des problèmes d'interprétation aigus et même irritants. Il est indispensable de chercher à les éclairer, si nous voulons accéder à une compréhension authentique du message théologique et spirituel de ces lignes.

Une foule innombrable

Le voyant nous invite à contempler avec lui une « foule innombrable ». Mais, dès ces premiers mots, le lecteur moderne s'interroge : que représente cette foule ? Il serait très séduisant d'y reconnaître les élus venant du monde païen, qui s'ajouteraient aux élus du monde judéo-chrétien évoqués, eux, par les 144.000 de toutes les tribus d'Israël, dont il vient d'être question (7,4-8) ¹. Mais il ne nous semble pas que cette explication résiste à un examen attentif. Elle entraînerait en effet logiquement à admettre que ces 144.000 ne bénéficient pas de la vie auprès de Dieu dont il va être question, ce qui ne peut être la pensée de l'auteur. Surtout, elle repose sur une compréhension toute matérielle de ces « tribus d'Israël », qui, dans un livre si plein de symboles et assez peu préoccupé du problème des judéo-chrétiens, ne peuvent représenter que l'Israël véritable, le Peuple de Dieu des derniers temps (cf. 2,9 ; 3,9 ; 21,12 ; Rm 2,28-29 ; Ga 6,16) ².

1. Opinion de Holtzmann, Calmes, Bousset, J. Weiss (du moins, pour lui, dans la pensée du « premier auteur » de l'Apocalypse, non de « l'éditeur »), Allo, et tout récemment encore A. Feuillet.

2. Interprétation d'Origène et de Bède, reprise par Swete et Charles.

En réalité, la vision de la foule innombrable constitue, par rapport à celle des 144.000, une nouvelle vision, comme le suggère déjà la formule d'introduction, à laquelle on n'accorde pas toujours une attention suffisante. Les mots : « après cela, je vis » sont, pour notre auteur, une manière habituelle d'introduire une nouvelle scène (cf. 4,1 ; 7,1 ; 15,5 ; 18,1 ; « après cela, j'entendis », en 19,1). Tel est, à n'en pas douter, leur sens ici, d'autant plus que la vision qui s'ouvre se situe sur un autre plan que la précédente : celle-ci se déroulait sur la terre et n'est d'ailleurs intelligible que dans ce monde d'épreuve, celle qui vient maintenant se développer dans le ciel³.

Dès lors, nous pouvons mieux saisir le message théologique de cette page. La vision que saint Jean nous convie à contempler avec lui constitue « l'un des tableaux les plus riches de l'Apocalypse » (Hanns Lilje, *L'Apocalypse, le dernier livre de la Bible*, p. 140), car elle présente l'immense peuple des élus, unissant sa louange à celle de toutes les créatures célestes (vv. 10-12). L'insistance est mise d'abord sur le caractère *universel* de cette foule. Notre auteur l'exprime en une formule qu'il affectionne (cf. 5,9 ; 11,9 ; 13,7 ; 14,6) et qu'il emprunte au protocole des grands empires dont la tradition biblique annonçait la disparition devant le seul Règne de Dieu (Dn 3,4.7.29 ; 5,19 ; 6,25 ; 7,14)⁴. Ils en étaient à la fois la figure et les adversaires ; notre vision montre la résolution de cette dualité dans le rassemblement des élus de l'humanité entière, sans aucune discrimination, devant le Trône et devant l'Agneau.

L'auteur souligne ensuite le caractère *liturgique* de cette assemblée, qui sera encore développé au v. 15. « Se tenir devant » est en effet l'expression même de l'attitude du service, et par excellence du service royal (Dn 1,4) et du service divin (1 R 17,1), le premier n'étant d'ailleurs que la figure et le reflet du second. Or ce service liturgique honore à la fois Dieu — désigné ici, dans le style des apocalypses et du Judaïsme tardif, par « le Trône » (cf. 4,2 ss ; Ez 1,26 ; Mt 5,34 ; He 4,16) — et l'Agneau, tout comme le cantique de 5,13 louait à la fois l'un et l'autre. Dieu, comme principe et auteur premier du salut, l'Agneau, comme médiateur et réalisateur de cette œuvre du salut, qui lui vaut de partager le trône de son Père (cf. v. 17 ; 4,21).

Enfin, cette assemblée liturgique est une assemblée de *triomphe*

3. Allo (*L'Apocalypse*, Paris, 1921, p. 96) en fait l'observation, mais n'en tire pas, croyons-nous, toutes les conséquences. Nous pensons en outre qu'il n'est pas sans intérêt de rapprocher cette scène céleste de celle de 19,1ss.

4. Cette formule protocolaire ne désigne pas, dans le livre de Daniel, le monde païen par opposition à Israël, mais l'ensemble de l'humanité.

et de joie. Le blanc est en effet, dans l'Apocalypse, la couleur du vainqueur (3,4-5 ; 6,2.11 ; 19,11)⁵ qui, après avoir surmonté l'épreuve, entre dans la joie du triomphe. Tel est également le sens des palmes⁶, dont le balancement accompagne le rythme des acclamations et des chants (1 M 13,51 ; 2 M 10,7 ; Jn 12,13)⁷. Aussi devons-nous reconnaître dans cette foule innombrable, non pas seulement les martyrs d'une persécution, celle de Néron par exemple, ni ceux qui seraient admis au règne du millénaire, mais l'assemblée de tous les élus, contemplée par saint Jean dans une de ses plus belles visions d'anticipation⁸.

Le sang de l'Agneau

Voici d'ailleurs comment l'une des figures célestes, un « Vieillard », présente au voyant cette immense assemblée : « Ce sont, lui dit-il, ceux qui viennent de la grande épreuve ». Le rapprochement s'impose aussitôt avec 3,10 (mais non avec 2,22 qui, en dépit d'une similitude de termes, ne veut désigner qu'une épreuve locale très déterminée), Mc 13,19 par, Dn 12,1. Charles (*Révélation*, I, p. 213) y voit à juste titre non l'une des épreuves que les croyants ont à rencontrer dans le monde, mais la dernière et suprême épreuve, ainsi que l'indiquent les parallèles bibliques. Ceux-ci suggèrent bien qu'il ne s'agit pas exclusivement de l'épreuve du martyre, mais de l'épreuve de la foi, de cette contradiction et de ce scandale suprêmes dont la perspective angoissante a fait dire à Jésus : « Le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ? » (Lc 18,8). Certes, l'Apocalypse est écrite avant tout à la gloire des martyrs, et, dans la perspective de l'auteur, tout fidèle du Christ a reçu la vocation au martyre. Mais l'assemblée céleste que le Vieillard désigne à saint Jean réunit non seulement les martyrs proprement dits, mais tous les fidèles du Christ qui avec lui « ont vaincu le monde » dans la grande épreuve eschatologique.

5. Le blanc symbolise ailleurs la pureté (cf. 3,4 et les traditions sur les Esséniens).

6. Ce n'est que plus tard que la palme deviendra l'attribut caractéristique du martyr.

7. Ce n'est pas une raison suffisante pour voir ici un « défilé processionnel » comme voudraient le suggérer J. Weiss et Allo. On ne saurait tirer argument en ce sens de « ils viennent » du v. 14.

8. On ne saurait retenir l'interprétation surprenante de Allo (*op. cit.*, p. 97) selon lequel ce passage décrit « la vie des élus qui, au milieu des calamités extérieures, marchent à la récompense éternelle et dont l'âme, en quelque sorte, est déjà établie dans le ciel... ». C'est faire un usage par trop sophistiqué de Ph 3,20.

La suite du texte renforce d'ailleurs cette interprétation. Ce serait en effet une erreur de voir ici, dans le thème du sang de l'Agneau, une évocation directe et exclusive du martyre, et de comprendre que les fidèles du Christ ont tous versé leur sang en communion avec sa propre passion⁹. Bien plutôt les images du lavage et du blanchiment évoquent-elles ici la purification baptismale. Peu importe l'image paradoxale de « blanchir dans le sang ». Le style biblique ne recule pas devant de telles associations : la Genèse ne parle-t-elle pas de « laver dans le vin » qui est d'ailleurs « le sang de la grappe » (Gn 49,11)? Mais surtout, l'idée l'emporte sur la cohérence de l'image, comme très souvent dans l'Apocalypse. Cette idée est celle de la transfiguration de l'être tout entier dans le sang rédempteur. On sait combien le vêtement, dans la Bible, est lié intimement à la personne : il l'exprime, il la représente et finalement il la désigne. Aussi la robe blanche n'est-elle pas simplement ici, comme en 3,4-5 et en 6,11, la récompense des élus, de ceux qui ont gardé la fidélité ; elle est l'expression même de l'être nouveau, né dans le sang du Christ. La conception sacramentelle du salut s'exprime dans toute sa force et tout son réalisme, un réalisme que l'on pourrait qualifier de « paulinien » (Rm 13,14 ; Ga 3,27 ; Ep 4,24 ; Col 3,10). L'eau du mystère baptismal, à laquelle sans aucun doute l'image du lavage et du blanchiment fait allusion, tient toute sa vertu du sang du Christ. Le bain régénérateur de l'humanité est celui même du sang de l'Agneau immolé (5,6,9 ; Jn 19,34).

Dans le Temple de Dieu

Le thème de l'assemblée liturgique, que nous évoquions au début, reparaît maintenant avec plus d'ampleur. Charles (*op. cit.*, p. 215) suggère que la mention du Temple n'est pas primitive, car il l'estime en discordance avec un autre passage important du livre, où il est révélé qu'il n'y a pas de Temple dans la cité céleste (21,22). Mais la perspective de notre texte est toute différente de celle du ch. 21 et n'entre nullement en contradiction avec elle. Là, il s'agira de la description de la Jérusalem nouvelle, et la mention de l'absence de Temple ne vient que pour souligner la plénitude de la présence divine. Ici, il s'agit de la vie céleste de l'assemblée des élus, et la mention du Temple n'a pour sens que de souligner la proximité de Dieu et l'intimité constante avec

lui. Ainsi la vie des élus ne trouve-t-elle de meilleure expression que celle du service liturgique (cf. 3,12 ; Is 56,5). Saint Jean ne proclame-t-il pas, au début même de l'Apocalypse, que les élus constituent un « royaume de prêtres » pour leur « Dieu et père » (1,6 ; cf. 5,10)? L'insistance délibérée sur le caractère incessant de ce service (« jour et nuit »), l'allusion à la « Tente », accentuent encore la couleur sacerdotale de ce passage. Il est très légitime de penser que le service liturgique au Temple de Jérusalem¹⁰ a fourni au voyant l'expression dont il avait besoin pour faire comprendre la vocation finale des croyants et le sens de leur bonheur eschatologique. Il n'en pouvait trouver de meilleure, susceptible à la fois de donner une image concrète de ce bonheur et d'écarter toute interprétation matérialisante.

L'Agneau - Pasteur

Le v. 16, en effet, risquerait d'être compris d'une façon plus matérielle. Le bonheur eschatologique y est décrit, à partir du livre d'Isaïe (49,10), en des termes qui évoquent un paradis pour nomades habitués à la faim, à la soif et à la chaleur brûlante du désert. Mais nous savons déjà que nous ne devons pas nous laisser prendre à la littéralité de ces images. Et le v. 17 montre aussitôt qu'il ne s'agit pas d'une existence paradisiaque au sens populaire du terme, en présentant la figure de l'Agneau.

Nous avons déjà vu combien l'Apocalypse s'embarrasse peu de la cohérence des images : l'Agneau, qui était aussi le Lion (5,6), devient ici le Pasteur. Pour entrer dans ce mystère de l'Agneau-Pasteur, le texte de saint Jean (qui devient un vrai centon biblique) nous renvoie notamment à deux passages majeurs de l'A.T. : Ps 23 et Is 49. Dans le psaume, Yahvé lui-même est le Pasteur d'Israël ; mais la Bible n'ignore pas que ce pastorat divin pourra être exercé, aux temps eschatologiques, par l'envoyé du Seigneur (Ez 34,23 ; cf. Jr 3,15 ; 23,4). Si l'Agneau est ce Pasteur eschatologique, c'est parce qu'il a rassemblé, unifié et peut-on même dire constitué le troupeau des fidèles du Seigneur par l'efficacité rédemptrice de son sacrifice (5,9-10). Aussi le troupeau est-il désormais inséparable de lui, ce que l'Apocalypse exprime en disant que les élus « le suivent partout », comme les brebis suivent leur pasteur dans les déserts palestiniens (14,4 ; Jn 10,4-5).

S'inspirant toujours du Ps 23 et d'Is 49,10, Jean définit le sens

9. Comme il est dit par exemple en 12,11. Mais si l'expression « sang de l'Agneau » est commune aux deux passages, la perspective théologique n'est pas exactement la même.

10. C'est ce que suggère Holtzmann, suivi par Allo. En revanche, l'allusion à la fête des Tabernacles, proposée par de nombreux auteurs (Swete, Allo, Cerfaux-Cambier, Comblin, Brütsch) à propos de ce passage et du v. 9, ne nous paraît pas pouvoir être prouvée.

profond de ce pastoral de l'Agneau : il conduit ses brebis aux fontaines de la vie. Ici, la comparaison du texte johannique avec ses sources impose aussitôt une observation fort intéressante. Le psaume parle des « eaux du repos ». Le poème isaïen évoque les « eaux bouillonnantes ». Mais Jean les définit comme les « eaux de la vie ». Comment ne pas être frappé de cette mention, certainement intentionnelle, de la « vie », thème johannique fondamental et si souvent associé au thème de l'eau ? Nous retrouvons en Ap 21,6 et 22,17 des expressions très voisines de celle-ci. Dans le quatrième évangile, on se rappelle le dialogue avec la Samaritaine (4,10-14) et le discours de Jésus à la fête des Tentes (7,37-38). Nous pourrions même nous demander, à la lumière de ces deux passages, et surtout du dernier, si notre texte de l'Apocalypse ne renfermerait pas une allusion à l'Esprit Saint, vers lequel le Christ-Pasteur « conduit » les croyants. Ce v. 17 serait alors une conclusion trinitaire dont la formulation, bien que très imagée, serait d'une cohérence théologique parfaite. Il n'est pas impossible, croyons-nous, que cette allusion ait été présente à la pensée de l'auteur ; et encore qu'elle ne puisse être prouvée, une telle lecture donnerait à la pensée de saint Jean la plénitude de sa dimension.

LE SEIGNEUR EST MON BERGER

Mon Dieu me paist sous sa puissance haute
C'est mon berger, de rien je n'aurai faute.
En toit bien sûr joignant les beaux herbages
Coucher me fait, me mène aux clairs rivages.
Traite ma vie en douceur très humaine
Et pour son nom par droits sentiers me mène.

PSAUME 22¹

1. Début du Psaume 22, dans la traduction de Clément Marot (1495-1544), employée dans la liturgie de l'Eglise Réformée. — Texte cité par I.-P. FOUCHER, *Poésie liturgique*, p. 266.

Évangiles

Année A : Jn 10,1-10

Année B : Jn 10,11-18

Année C : Jn 10,27-30

Le seul troupeau et le seul Pasteur : Jésus et les siens

Jn 10,1-18

PAR ODO KIEFER

Le discours sur le Bon Pasteur¹ constitue (avec le discours sur la vigne en Jn 15,1-10) un genre littéraire propre à saint Jean, qui correspond à la pensée à la fois réaliste et imagée de cet évangéliste. La réalité reste toujours dominante, et l'image s'y subordonne. Saint Jean n'esquisse pas un grand tableau d'ensemble à la manière des paraboles synoptiques, mais il expose l'objet du discours sous ses différents aspects au moyen d'images toujours nouvelles. Ces images ne sont pas à harmoniser, mais il faut au contraire examiner chacune d'elles en particulier.

La remarque rédactionnelle du v. 6 nous porte à considérer les vv. 1-5 comme une parabole, dont normalement l'explication devrait être donnée à partir du v. 7. Mais Jésus n'explique que deux détails (la porte et le pasteur) en s'identifiant avec eux. Tous les autres éléments doivent être expliqués en fonction de leur rapport à la personne de Jésus. En outre, après le v. 7 de nouveaux détails apparaissent (p. ex. le berger à gages et le loup), tandis que le tableau des vv. 1-5 n'est pas expliqué. Plutôt que d'une parabole, il conviendrait de parler ici d'une « énigme ».

D'autre part, il serait faux d'appeler le discours sur le Bon Pasteur une allégorie. Dans une allégorie chaque élément n'a qu'une seule signification : dès lors Jésus ne pourrait s'identifier avec la porte et avec le pasteur à la fois. Cette difficulté ne peut pas être résolue en éliminant les paroles concernant la porte, sous

1. L'évangile du 4^e dimanche de Pâques emprunte au discours sur le Bon Pasteur les vv. 1-10 (année A) et les vv. 11-18 (année B). Pour faire mieux comprendre ces passages, nous devons expliquer l'ensemble du discours jusqu'au v. 18. Cette explication s'appuie sur un travail que l'auteur a composé en vue de la licence, et qui a été publié en 1967 dans la série « Stuttgarter Bibelstudien », vol. 23, sous le titre : *Die Hirtenrede. Analyse und Deutung von Joh 10,1-18*.

prétexte qu'elles seraient une insertion secondaire de l'évangéliste. Nous reconnaissons le texte entier comme inspiré et authentique ; aussi prétendons-nous l'interpréter tel qu'il est. Du reste, il s'avère particulièrement malaisé de faire la distinction entre les paroles authentiques de Jésus et les interprétations ultérieures de l'évangéliste, car saint Jean a médité les paroles de Jésus et les a formulées dans son propre langage. Le Seigneur parle ici par son témoin inspiré ; ce n'est pas l'*ipsissima vox* de Jésus, mais bien ce témoignage qu'il importe de comprendre. Les phrases concernant la porte doivent donc être considérées comme une partie du discours sur le Bon Pasteur et expliquées de manière à faire apparaître l'unité de composition de tout le discours.

La structure plus précise de celui-ci et le rapport des différentes parties entre elles ne pourront être indiqués que dans la synthèse qui suivra l'explication.

I. LES DIFFÉRENTES PARTIES DU DISCOURS

I, L'« énigme » (vv. 1-5)

La formule d'introduction, souvent employée dans l'Évangile : « En vérité, en vérité, je vous le dis », désigne le Seigneur comme celui qui a le pouvoir de parler et d'exiger qu'on l'écoute, parce que ce qu'il annonce est vrai et qu'on doit le croire. Chez saint Jean, à la différence des synoptiques, la locution « en vérité » est redoublée, pour souligner plus fortement l'autorité divine de la parole de Jésus (cf. Jn 3,34 ; 14,24).

D'après 9,40 et 10,19, ce sont des Pharisiens ou des Juifs auxquels Jésus s'adresse : des adversaires en tout cas. Mais tandis qu'ailleurs, dans les discours de controverse de l'évangile de saint Jean, Jésus ne cesse de faire appel à la réflexion et à la conversion, il parle ici de choses auxquelles un adversaire ne peut avoir accès, de sa relation intime avec les siens. Il s'agit en somme de la réalité post-pascale de l'Eglise et de son enracinement dans l'activité historique de Jésus.

Pour prendre ses distances à l'égard des Pharisiens « aveugles », Jésus commence son discours par un vigoureux contraste : ici le voleur et le pillard, là le pasteur des brebis. La catégorie dans laquelle chacun se range, on la reconnaît à sa manière d'entrer

dans l'enclos², ou plus exactement au chemin par lequel il parvient aux brebis. Le pasteur utilise la seule entrée légitime, la porte ; le voleur et le pillard pénètrent autrement.

La porte, qui constitue le seul accès légitime aux brebis, est gardée par le portier, qui ouvre au pasteur. Par ce détail, dont l'importance ne se révèle pas primordiale pour l'ensemble³, l'« énigme » attire aussi le regard sur les brebis et sur l'entrée du pasteur auprès d'elles. Le pasteur vient pour faire sortir ses propres brebis et même pour les pousser hors de l'enclos. Ce but de sa venue est nettement placé au cœur de la description. Pour s'acquitter de cette tâche, il les appelle d'abord chacune par son nom, ce qui indique qu'il connaît bien chacune de ses brebis ; de leur côté, les brebis entendent la voix du pasteur, elles sont accessibles à l'appel du maître. Dehors, le maître les précède, et les brebis le suivent. Si auparavant elles se sentaient en sécurité dans l'enclos, elles se confient maintenant à la conduite du pasteur. Cette réaction des brebis se fonde sur le fait qu'elles connaissent sa voix. Pour mettre en plus vive lumière cette relation de confiance entre les brebis et le pasteur, le texte oppose à celui-ci l'étranger, dont les brebis ne connaissent pas la voix, et qu'elles ne peuvent donc pas suivre, mais devant qui elles prennent au contraire la fuite.

La lumineuse figure qui se dresse au centre des vv. 1-5 est celle du pasteur des brebis. Les brebis, qui lui appartiennent, sont avec lui dans un rapport de confiance. Les figures qui s'opposent à celle du pasteur ne sont pas aussi nettement dessinées ; même au plan stylistique, elles apparaissent reléguées dans les phrases marginales de la composition (vv. 1 et 5). Il est impossible de préciser si le voleur, le pillard et l'étranger sont des personnages différents, ou si ces noms désignent le même individu considéré à des points de vue différents. On ne nous dit pas ce qu'ils font. Ils sont simplement ceux qui n'ont pas d'entrée régulière auprès des brebis ni de relations confiantes avec elles.

Mais ici les questions commencent. Qui est ce bon pasteur ? qui sont ses brebis ? Deux possibilités différentes d'interprétation

2. On a au v. 1 dans le texte grec original le même mot qu'au v. 16. Pour faire apparaître la relation des deux passages, nous traduisons ici et là par « enclos ».

3. La mention du portier joue, au niveau de la forme et du fond, une fonction de liaison entre les deux parties du discours. L'évangéliste veut ainsi souligner l'importance de la porte et montrer qu'elle est placée, comme accès légitime auprès des brebis, sous une influence personnelle. On peut penser ici au Père, qui donne à Jésus son rôle et sa mission, ou y voir simplement la pose d'un jalon pour l'interprétation personnelle de la porte aux vv. 7 et 9.

se dessinent, si nous supposons que les adversaires du pasteur sont les Pharisiens auxquels Jésus s'adresse.

Si l'on comprend l'« énigme » en ce sens que Jésus évoque une venue normale du pasteur, comme celle d'un berger qui chaque matin conduit ses brebis au pâturage, il s'agit alors d'un récit exemplaire destiné à montrer comment doivent se comporter ceux qui sont appelés à être les pasteurs et les guides du peuple : en ce temps-là les Pharisiens, qui représentaient l'autorité religieuse dans le peuple ; aujourd'hui, les évêques et les prêtres, qui sont appelés à conduire le peuple de Dieu. L'effort des pasteurs doit donc tendre à établir une véritable relation de confiance avec ceux qu'il leur appartient de conduire. Il est important pour cela de connaître chacun d'entre eux et de les guider par le bon exemple. En outre, le pasteur doit avoir un accès régulier, c'est-à-dire posséder une légitimation.

La deuxième possibilité d'interprétation — disons-le tout de suite, la seule exacte, parce qu'elle répond au contexte — suppose que les images sont sans doute empruntées à la vie quotidienne des bergers, mais qu'elles se rapportent ici à un événement qui ne s'est produit qu'une fois : la venue du Pasteur messianique, la venue de Jésus. Le pasteur des brebis est Jésus lui-même qui — légitimé par le Père — est venu vers les brebis, qui les appelle, les fait sortir et les précède.

Cette dernière interprétation nous apparaît la seule à même de relier logiquement le discours à son contexte immédiat : la discussion de Jésus avec les Pharisiens (cf. 9,40 s ; 10,19-21). L'épisode de l'aveugle-né, que les Pharisiens rejettent orgueilleusement et chassent de la synagogue, mais que Jésus au contraire attire à lui, sert d'occasion et d'exemple pour le discours sur le Bon Pasteur. C'est la raison pour laquelle l'évangéliste l'insère sans transition en cet endroit précis.

2. Les paroles concernant la porte (vv. 7-10)

Jésus continue son discours en employant de nouveau la formule « En vérité, en vérité... ». L'autorité qui lui a été donnée par Dieu apparaît encore plus clairement, si clairement qu'on ne peut s'y méprendre. Le discours revêt d'abord une forme surprenante : Jésus s'identifie avec la porte des brebis. Pour faciliter l'intelligence des paroles concernant la porte, notons dès le début que Jésus ne veut pas dire qu'il est la porte de manière absolument concrète, mais simplement dans la mesure où il en assume la fonction. On peut donc faire entrer sans grande difficulté ces paroles sur la porte dans le cadre du discours sur le Bon Pasteur,

car c'est précisément comme pasteur de ses brebis que Jésus exerce ces fonctions de la porte. Or, la porte a deux fonctions : 1° elle se ferme pour écarter l'étranger et protéger la propriété ; 2° elle s'ouvre pour laisser entrer et sortir librement tous ceux qui sont connus. La fonction de fermeture doit donc s'appliquer aux voleurs et aux pillards (vv. 7 s), la fonction d'ouverture aux brebis (v. 9).

« Je suis la porte des brebis » : comme on a encore dans l'oreille l'ensemble du texte depuis le v. 1, on ne peut comprendre ces mots autrement que de la façon suivante : « Je suis l'entrée, la porte pour approcher des brebis ». Il faut cependant noter qu'il ne dit pas : « Je suis la porte de l'enclos » ; le tableau commencé au v. 1 est abandonné. La problématique a changé depuis le v. 1. Il ne s'agit plus ici de la direction : d'où vient un personnage et où il va ; mais du temps : *quand* il vient.

Tous ceux qui sont venus vers les brebis avant Jésus⁴ « sont des voleurs et des pillards » (v. 8). Il ne s'agit pas de distinguer d'après la porte qu'est Jésus, lequel serait voleur et pillard ou lequel serait pasteur. La porte fait *seulement* apparaître des voleurs et des pillards (cf. 15,22). Aussi, dès lors qu'il se nomme la porte, Jésus n'a-t-il pas à laisser entrer d'autres pasteurs : ce serait inutile, car il est le seul Pasteur. Le texte signifie en réalité ceci : lors de la venue de Jésus, l'unique Pasteur, tous ceux qui sont venus avant lui se révèlent avoir été des voleurs et des pillards.

Jésus s'interpose entre eux et ses brebis comme la porte qui protège ses brebis et empêche de s'approcher d'elles. Il faut entendre par là qu'il pénètre jusqu'à l'intime du cœur de ses brebis, comme le montre l'addition : « Mais les brebis ne les ont pas écoutés ». Les voleurs et les pillards sont évidemment entrés dans l'enclos — ce qu'affirmait le v. 1 doit être considéré objectivement — ils s'y trouvaient même avant Jésus, mais sans être passés par la seule voie régulière : ils n'étaient pas légitimés ni « envoyés par Dieu ». Certes, ils parlaient aux brebis, mais ils parlaient « d'eux-mêmes et cherchaient leur propre gloire ; leur doctrine n'était pas de Dieu » (cf. 7,17s). C'est pourquoi les brebis ne les ont pas écoutés.

Jésus entend par tous ceux qui sont venus avant lui, non pas ceux dont il est établi qu'ils étaient envoyés par Dieu comme Jean-Baptiste (cf. 1,6 s), ni ceux que l'Écriture désigne comme hommes de Dieu, rois et prophètes de l'Ancienne Alliance, mais uniquement ceux qui sont venus, avec des prétentions injustifiées, pour la perte des brebis, qu'il s'agisse de guides spirituels du

4. Les mots « avant moi » ne devraient pas être en note (cf. Bible de Jérusalem, p. 1413), mais dans le texte du v. 8. Il ne s'agit pas de faux docteurs et de pasteurs illégitimes dans l'Eglise, qui sont venus après Jésus

peuple, comme les Pharisiens ou les Docteurs de la Loi, ou de chefs politiques et de faux messies. Le fait que saint Jean appelle Barabbas un pillard (cf. 18,40) et Judas un voleur (cf. 12,6) permet de tirer certaines conclusions sur le caractère des hommes dont il est ici question : ils sont égoïstes, ne respectent aucune autorité. Ces traits caractérisent particulièrement les adversaires de Jésus qui cherchent à le faire mourir.

La première parole concernant la porte contient donc une sentence de condamnation d'une rigueur inexorable, dirigée contre les adversaires de Jésus (cf. 8,44.47). La deuxième parole au contraire contient une promesse générale du salut. Jésus se détourne de ses adversaires pour se tourner vers ceux qui viennent à lui. Il est pour eux la porte ouverte qui donne accès au salut. C'est de cette « fonction » exercée par lui que s'occupe ce texte, et non de la question de savoir où l'on entre. Entrer par Jésus signifie qu'on doit se mettre en contact avec lui pour parvenir au salut. On n'entre pas par lui dans un lieu, mais dans un état que décrit le terme « sauvé », ce dernier étant compris ici dans son plein sens messianique (cf. 3,17 ; 4,42 ; 12,47).

Dans cet état de salut — est-il dit ensuite dans le style de l'allégorie, et cela montre nettement que ceux qui « sont entrés » sont les brebis du pasteur — ils entreront et sortiront, c'est-à-dire seront libres, et trouveront leur pâture, c'est-à-dire se rassasieront. Ces expressions au futur ne se rapportent pas à l'ultime achèvement du salut dans la vie éternelle, mais à la réalité de l'Eglise. Par le rite d'« initiation » du baptême (= entrée par Jésus, la Porte du salut), on rencontre l'Eglise (= troupeau et non enclos du Christ) et l'on jouit ainsi de liberté (cf. 8,35 s) et de nourriture en abondance (cf. 7,37 s ; 4,1.4 : boire ; 6,26 s.51 : manger).

*Le voleur ne vient que pour voler, égorger et détruire.
Moi, je suis venu pour que les brebis aient la vie
et l'aient en abondance (v. 10).*

Cette phrase de construction antithétique apporte une première conclusion aux idées exprimées jusqu'ici. Le voleur est nommé une dernière fois et, maintenant qu'on sait clairement *par où* il vient et *quand* il vient, on répond à la question : *pourquoi* vient-il ? C'est pour voler, égorger et faire périr. Dans ce groupe de trois termes, l'accent porte sur le dernier, « Périr » — concept que l'évangile de saint Jean oppose à celui de « vivre » (cf. 3,16 s ; 6,27.39 s ; 12,25) — désigne un échec définitif (cf. 10,28). Le voleur qui cause la perte et qui est l'adversaire du Seigneur, dispensateur de vie, désigne sans doute Satan lui-même (comp. 12,6 avec

6,70), qui agit par personnes interposées (vv. 1.8) et contre qui Jésus livre combat (cf. 8,44).

Quant à Jésus, il est l'envoyé de Dieu, venu pour donner la vie en abondance, cette vie divine qui ne connaît pas de fin (cf. 3,16; 4,14; 5,16; 10,28 et *passim*). Dans la deuxième partie du discours sur le Bon Pasteur atteint son point culminant. Tout le discours peut se comprendre à partir de là comme la réponse à la question : pourquoi Jésus est-il venu ? Cette idée centrale du discours que Jésus vient pour donner la vie (ζωή) est développée, dans la partie suivante et plus importante (vv. 11-18), par l'idée qu'il lui fut nécessaire pour cela de sacrifier sa propre vie (ψυχή) humaine.

Les paroles précédentes, sur la porte, veulent au contraire faire comprendre que la venue de Jésus apporte la séparation et le jugement (cf. 3,17-21), sans que Jésus juge lui-même personnellement. Cette idée est exprimée de façon heureuse par la comparaison impersonnelle de la porte avec ses deux fonctions d'ouverture et de fermeture.

3. Les paroles concernant le Bon Pasteur (vv. 11-18)

C'est ici seulement, à l'endroit où le discours a atteint son idée centrale, que Jésus se révèle comme bon pasteur. Une action le caractérise : il donne sa vie pour ses brebis, afin de leur donner ainsi la vie en abondance. Une telle bonté n'appartient qu'à cet unique Pasteur, parce que lui seul peut faire du sacrifice de sa vie un don de vie pour les siens.

Le texte ne mentionne pas d'autres qualités du bon pasteur ; elles s'effacent devant cette action incomparable. Elles ne sont indiquées qu'indirectement, dans l'image opposée du berger à gages, qui n'est pas le pasteur. Si l'on transpose au positif ses traits négatifs, on apprend au sujet du bon pasteur qu'il n'est pas un gardien salarié des brebis, mais un vrai pasteur, à qui les brebis appartiennent (cf. vv. 3 s), qu'il prend soin des brebis, parce qu'il s'intéresse à elles, et qu'il ne s'enfuit pas devant un danger, mais demeure auprès d'elles⁵.

L'imagerie de l'« énigme » a considérablement changé. La protection d'un enclos n'existe plus. Ce n'est donc plus le voleur ou le pillard, mais le loup qui constitue le danger pour les brebis.

5. On remarque que le passage relatif au berger à gages est particulièrement proche, pour le vocabulaire comme pour le fond, de la parénèse adressée aux chefs des communautés dans l'Eglise primitive, lorsque celle-ci emploie l'image du pasteur (Ac 20,28-30 ; 1 P 5,2-4 ; Mt 18,12-14). En évoquant ce personnage, saint Jean a manifestement en vue des situations concrètes existant dans la communauté.

Le berger à gages ne se situe pas sur le même plan que les voleurs et les pillards, parce qu'il ne fait de lui-même aucun mal aux brebis. Sa faute consiste en une omission, dans l'insuffisance de son souci pastoral. Il devient ainsi la caricature du bon pasteur. Le morceau du berger à gages, qui est assez autonome dans le cadre du discours, a un double rôle : il doit avant tout, comme un sombre repoussoir, faire ressortir l'image du bon pasteur. Mais il se rapporte aussi à des abus existant dans la communauté : ses chefs ne sont sans doute que des « intendants du troupeau de Dieu » (Ac 20,28), mais ne peuvent pourtant se comporter comme des mercenaires.

Jésus se nomme une seconde fois bon pasteur, parce qu'il connaît les siens et que les siens le connaissent. La relation confiante entre le pasteur et les brebis est exprimée par le verbe « connaître ». Mais il ne s'agit pas ici de la connaissance lointaine qu'on peut avoir l'un de l'autre. Le dynamisme de la connaissance pousse à l'union d'amour, qui n'est possible que dans l'engagement au service de l'être connu. La notion biblique de connaissance implique en effet toujours une activité. La connaissance du bon pasteur se traduit de manières diverses. Il recherche les brebis (« il les appelle par leur nom », v. 3), il prend soin d'elles (vv. 8.12 s), bien plus, il leur donne la vie en sacrifiant sa propre vie (v. 10). De leur côté, les brebis connaissent leur pasteur, car elles distinguent et entendent son appel et elles suivent le pasteur (vv. 4 s).

La connaissance qui unit Jésus avec les siens a donc nettement les propriétés que possède dans l'A.T. la connaissance mutuelle de Yahvé et de son peuple. En la personne du bon pasteur, la connaissance de Yahvé qui comprend, se soucie et choisit⁶, devient une présence nouvelle et active ; et la connaissance de Dieu qu'avaient les hommes pieux de l'A.T., répondant de façon intelligente et active à l'appel de Yahvé (cf. Jr 22,15 s ; Os 4,2 ; 6,6), s'accomplit dans la réponse des disciples à l'appel de Jésus. Cette connaissance crée entre Jésus et les siens une communion indissoluble dont elle est en même temps l'expression vivante. Cette communion se fonde en définitive sur l'oblation de la vie du pasteur qui, dès le v. 11, était présentée comme son seul trait caractéristique et qu'il répète au v. 15 dans une formule émouvante et personnelle : « Je donne ma vie pour les brebis ».

Il semble qu'ici les pensées de Jésus remontent directement au Père. Dans la conscience de Jésus, sa communion intime avec le Père se rattache à son rôle de bon pasteur, qui est de conduire le troupeau. La connaissance du Père le choisit et l'appelle à sa

6. Cf. Ex 2,25 ; Am 3,2 (voir la note b dans la Bible de Jérusalem, p. 1230) ; Ps 1,6 ; 37,18 ; 139,1-3.

mission de pasteur (cf. 1 S 16,7 ; Jr 1,5), et Jésus connaît le Père en acceptant et en accomplissant la mission que celui-ci lui confie⁷. Malgré les différences de sens que comporte le mot « connaître » dans chaque membre de cette phrase, la « connaissance » s'y ramène toujours à l'attention aimante du connaissant pour le connu, qui crée et approfondit l'unité. Par l'oblation de sa vie, Jésus parfait sa connaissance du Père et des siens ; elle est à la fois réponse à l'ordre du Père et appel d'élection adressé aux siens. Ainsi la déclaration sur la connaissance s'attarde à méditer l'idée directrice de la deuxième partie du discours : Jésus, le Bon Pasteur, offre sa vie pour ses brebis.

L'horizon de l'activité du pasteur s'élargit ensuite à d'autres brebis. Il est bien dans la manière de l'évangile de saint Jean d'étendre ainsi le regard, à partir de la situation de Jésus, sur le temps ultérieur de l'Eglise (cf. 4,35-38 ; 12,20-24). En comparant le v. 16 avec le contenu des vv. 1-5, auxquels renvoie notamment la mention répétée de l'enclos, on voit se dessiner dans l'activité du pasteur deux périodes où elle s'exerce dans des domaines différents. La première période est rattachée à un lieu, et le rôle essentiel du pasteur est alors de mener les brebis hors de l'enclos : c'est la période de la vie terrestre de Jésus.

La deuxième période, qui suit l'Exaltation liée à l'oblation de sa vie, concerne des brebis venues de partout : c'est le temps de l'Eglise, vivant sous la conduite du Seigneur glorifié. A l'idée de conduire répond ici celle d'entendre. Ce n'est pas seulement une expression abrégée, mais elle correspond à la situation modifiée. Jésus appelle dans l'Eglise non plus immédiatement mais par d'autres, et il demeure cependant le guide des siens. Ces derniers ne peuvent plus le suivre directement, mais ils continuent à entendre sa voix, car sa parole se fait entendre dans l'Eglise. Si le texte dit ici, de nouveau au futur (comme au v. 9) : « Il y aura un seul troupeau, un seul pasteur », cet unique troupeau groupé sous l'unique pasteur n'est pas objet d'espérance eschatologique, il désigne la réalité post-pascale de l'unique Eglise de Jésus-Christ.

Les deux groupes de brebis qui appartiennent au pasteur ne désignent pas les Juifs et les Gentils, rassemblés dans l'unique Eglise du Christ. Cette manière d'envisager les faits par rapport à l'histoire du salut, qui occupe le premier plan chez saint Paul (cf. Ep 2,11-22), sans doute saint Jean ne l'ignore-t-il pas (cf. 11,52), mais ce qui l'occupe surtout, c'est la perspective proprement historique, l'extension du groupe des disciples s'élargissant pour former la communauté croyante (cf. 17,9.20). Le troupeau

se compose de ceux que Jésus a appelés durant sa vie terrestre (cf. 19,35 ; 20,29 ; 1 Jn 1,1-4) et de ceux qui arrivent à la foi après sa glorification. Le principe d'unité de cet unique troupeau est l'unique pasteur, Jésus, qui a offert sa vie pour établir cette unité (cf. Ep 2,16).

*Si le Père m'aime,
c'est que je donne ma vie, pour la reprendre.
On ne me l'ôte pas, je la donne de moi-même.
J'ai pouvoir de la donner, et pouvoir de la reprendre ;
tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père (vv. 17-18).*

De même qu'au v. 14 la pensée s'élève depuis la communion intime entre Jésus et les siens jusqu'au Père, de même, après cet impressionnant raccourci « un troupeau, un pasteur », le Seigneur en vient à parler à nouveau de son étroite relation avec le Père. Ces paroles sont toutes pénétrées par le leitmotiv de l'oblation de sa vie. Le Père l'aime à cause de cette oblation même ; la volonté salvifique du Père est en effet de donner la vie au monde par le sacrifice de son Fils (cf. 3,16). Il aime donc tout naturellement celui dont la nourriture est d'accomplir la volonté et l'œuvre du Père (cf. 4,34). Ici apparaît de manière décisive la situation dans l'histoire du salut qui a provoqué le discours sur le Bon Pasteur : Jésus est le Pasteur messianique de la fin des temps, envoyé par Dieu.

Ce qui frappe dans ces versets de conclusion, c'est l'élargissement de l'expression, passant du don à la reprise de la vie, et l'accent vigoureux mis sur la libre activité de Jésus dans sa mort et sa résurrection. Celles-ci sont étroitement associées comme deux étapes d'un seul événement, comme les parties d'une seule mission (cf. 2,19). A partir de l'idée que Jésus dépose et reprend sa vie comme un vêtement (cf. 13,4.12), cet événement unique du passage de Jésus au Père est ici décomposé en ses deux actes fondamentaux : la mort et la résurrection. La différence entre ces deux actes et le caractère particulier de la vie du Ressuscité par opposition à sa vie terrestre, ne sont pas exprimés ici. La seule idée qui se dégage clairement de ce texte est à coup sûr la suivante : le Bon Pasteur qui a donné sa vie n'est pas demeuré dans la mort, mais il vit toujours et pour autant reste l'unique Pasteur qui conduit son troupeau et lui fait don de la vie.

L'affirmation de la liberté du sacrifice que le Bon Pasteur fait de sa vie nous apparaît de la plus grande importance, car elle souligne à quel point les brebis lui tiennent à cœur. La liberté qu'il affiche face à ceux qui veulent lui ôter la vie (cf. 7,30 ; 8,20.59 ; 10,39) se trouve cependant liée à la mission et au pouvoir que le

7. La relation de connaissance entre le Père et le Fils n'est pas ici une relation intertrinitaire et métaphysique, mais la relation qui existe dans l'histoire du salut entre le Verbe incarné et le Père.

Père lui a donné. Son activité de bon pasteur est donc un acte d'obéissance volontaire à l'ordre du Père. La légitimation du pasteur, dont on a parlé aux vv. 1 s., à propos de l'image de l'entrée par la porte, est explicitement fondée sur l'envoi par le Père et la mission reçue de lui. Le Christ renvoie nettement à son Père, de qui il vient et à qui les brebis doivent tout ce qu'il a fait pour elles et qu'il réalise comme bon pasteur (cf. 10,37; 14,31). Le discours s'achève de façon délibérée par ce rappel de la relation aimante et confiante entre Jésus et son Père, qui est le principe de toute unité dans l'Eglise du Christ.

II. SYNTHÈSE

1. Structure du discours

L'interprétation proposée permet de présenter comme suit les éléments du discours :

- I. L'« énigme » (vv. 1-5) : *Le pasteur et l'enclos*
 - 1) Le pasteur et les voleurs ou pillards (vv. 1-3a)
 - 2) Le pasteur et ses brebis (vv. 3b-5)

v. 6 : remarque incidente de l'évangéliste, qui divise le discours en deux grandes parties.
- II. Le discours qui y fait suite (vv. 7-18) : *Le pasteur et le troupeau*
 - 1) Les paroles concernant la porte (vv. 7-9) : « Je suis venu pour le jugement » (cf. 9,39)
 - a) Première parole (vv. 7s) : la porte fermée aux adversaires
 - b) Deuxième parole (v. 9) : la porte ouverte pour le salut

v. 10 (résumé) : le don de la vie
 - 2) Les paroles concernant le Bon Pasteur (vv. 11-16) : « Je donne ma vie »
 - a) Première parole (vv. 11-13) : le pasteur et le berger à gages
 - b) Deuxième parole (vv. 14-16) : le pasteur et ses brebis

v. 17s : Jésus et le Père.

Les différentes parties du discours présentent la structure d'un diptyque. Déjà l'image initiale de l'énigme renferme deux scènes : la venue du seul pasteur légitime et la sortie de ses brebis sous sa conduite. Le discours qui fait suite contient à son tour deux grands tableaux, envisagés successivement sous deux aspects différents. L'image de la porte et celle du Bon Pasteur sont considérées d'abord par contraste avec leurs sombres repoussoirs (vv. 7s et vv. 11-13), pour briller ensuite de toute leur lumière et révéler leur

signification véritable par rapport au salut (v. 9 et vv. 14-16). En d'autres termes, les tableaux sont développés en deux temps. Tandis que le premier temps reste tout entier ou en majeure partie sur le plan apologétique et répond aux adversaires contemporains de Jésus, le second étend le regard sur l'œuvre salvatrice de Jésus pour les siens et donc sur le temps de l'Eglise.

Cette structure particulière explique que dans la suite du discours la discussion avec les adversaires passe de plus en plus à l'arrière-plan, tandis que la relation confiante de Jésus avec les siens et leur étroite union sont soulignées de plus en plus nettement.

Le premier thème est au fond un thème de jugement : par sa venue et par son œuvre, Jésus condamne tous ses adversaires avec leurs prétentions. Cette idée domine complètement l'énigme, comme le montrent la vigoureuse antithèse du début et la condamnation des étrangers à la fin. Dans la première parole concernant la porte, une sentence d'exclusion frappe les voleurs et les pillards ; elle est confirmée définitivement au v. 10a par une dernière opposition entre leurs agissements et la venue de Jésus qui donne la vie. Les adversaires de Jésus sont ainsi disqualifiés. L'image du berger à gages fait surgir de nouveaux dangers, mais ils ne prennent pas un relief particulier dans le contexte du discours, car le Bon Pasteur protège ses brebis. On perçoit un faible écho de la discussion avec les adversaires de Jésus dans la remarque du v. 18 : « Personne ne m'enlève la vie ». A ce thème est associé un regard porté en arrière sur la difficulté et les dangers de la situation terrestre. Dans l'enclos, les brebis sont menacées par les voleurs et les pillards ; dans l'Eglise du Christ elle-même, la vigilance insuffisante des gardiens attirés rend toujours menaçant le danger de la dispersion.

Le second thème, le principal du discours, est un thème de salut : le rôle de Jésus par rapport aux siens. Déjà dans la deuxième scène de l'énigme, il s'agit de l'œuvre salvatrice de Jésus. En faisant sortir les brebis, Jésus commence à former le troupeau dont il est le chef. Jésus parle de ce troupeau dans la suite du discours, surtout à partir du v. 11. La deuxième parole sur la porte, qui est une promesse de salut, fait allusion à l'« initiation » comme condition d'appartenance au troupeau du Christ. Ensuite, les paroles concernant le Bon Pasteur sont dominées complètement par le leitmotiv de l'oblation de la vie de Jésus pour les siens. La relation entre Jésus et les siens est résumée par le verbe « connaître ». La conclusion de ce développement est cette parole vigoureuse : « Il y aura un seul troupeau, un seul Pasteur ». De l'unité qui règne entre Jésus et les siens, la pensée s'élève à la communauté qui existe entre Jésus et le Père, et qui est l'origine de la mission et de l'œuvre du Fils (vv. 15,17s). L'Eglise une a

son fondement le plus profond dans l'unité du Père et du Fils (cf. 10,30). Le salut, qui se trouve d'abord réalisé dans l'Eglise, s'ouvre en outre sur la perspective de sa plénitude définitive. On découvre donc ici aussi la tension entre la communauté de salut déjà réalisée dans le troupeau du Christ et la communion totale, encore future, dans la gloire où Jésus est maintenant auprès du Père, car il avait le pouvoir non seulement de donner sa vie, mais aussi de la reprendre.

2. Contenu théologique du discours

Le discours sur le Bon Pasteur est un discours de révélation. Jésus découvre sa nature et élève en même temps une prétention, celle d'être le Pasteur messianique, promis par les prophètes. Jésus donne cette révélation devant ses adversaires, pour les siens, en face de son Père.

a) La révélation devant ses adversaires

Le discours, adressé aux Pharisiens, devient pour eux un jugement. La venue du Pasteur messianique fait apparaître à quel point leur manière d'agir est égoïste et brutale. Ils sont démasqués comme des voleurs et des pillards, par qui Satan fait son œuvre de mort. Tout droit de conduire les brebis leur est dénié, l'accès intime auprès d'elles interdit. Dans la suite du discours après l'énigme, les adversaires trouvent la porte fermée devant eux ; ils ne sont pas dignes d'être comparés au Pasteur.

b) La révélation pour les siens

C'est à bon escient que nous avons intitulé notre étude : « Jésus et les siens ». Jésus se révèle surtout ici dans son rôle de Sauveur à l'égard des siens : par lui seul ils parviennent au salut, par lui seul ils reçoivent la vie en abondance. Il est, comme seul Pasteur, le guide du troupeau ; sa direction en maintient la cohésion. Il vit en relation intime et confiante avec les siens, et cette relation s'exprime dans la connaissance et la compréhension réciproques. Cette connaissance témoigne d'une communion profonde, qui est fondée sur l'oblation par le Pasteur de sa propre vie et à laquelle les siens correspondent en se mettant totalement à sa suite. Les siens n'écourent que la voix de Jésus et ils rejettent toute autre autorité. Saint Jean développe ainsi dans ce discours une vue nettement christocentrique du mystère complexe de l'Eglise.

Le troupeau apparaît à côté de son Seigneur comme un ensemble uni et indifférencié. Il est seulement possible de dis-

tinguer deux groupes suivant l'époque différente de leur vocation. Le troupeau n'est pourtant pas une masse, car chaque membre est appelé par son nom (v. 3) et amené par le Seigneur au troupeau (v. 9). Les relations mutuelles des membres du troupeau sont volontairement laissées dans l'ombre, pour souligner d'autant plus fortement la position prééminente du Seigneur dans l'Eglise.

L'image, qui pourrait sembler trop pacifique, du pasteur avec son troupeau, reçoit par celle du berger à gages le correctif nécessaire. Bien que le troupeau, uni avec son Pasteur, ne puisse en somme subir aucun dommage, il se voit pourtant, depuis le « départ du Seigneur », menacé par bien des dangers. Si les intendants, que le Seigneur a placés à la tête de son troupeau, manquent de la vigilance nécessaire, le troupeau peut être dispersé.

c) La révélation en face du Père

Vers la fin du discours, la relation de Jésus avec le Père passe de manière significative au premier plan. Sa prétention à la dignité de seul Pasteur se rattache en dernière analyse à son envoi par le Père, qui lui donne aussi ses brebis (cf. 6,37.39 ; 17,2.24). L'unité qui existe entre le Père et le Fils est à la fois le modèle et le fondement de l'unité du Pasteur et du troupeau (cf. 17,21s.11), et elle se relie donc pour saint Jean à l'objet de ce discours (cf. 10,29s). Pour montrer sa communion avec le Père, Jésus insiste sur le pouvoir qu'il a de reprendre sa vie. Depuis son passage par la mort et la résurrection, il est dans la gloire auprès de son Père, et c'est de là qu'il conduit son troupeau vers la perfection.

Le point central de la révélation que Jésus fait de lui-même est le sacrifice qu'il fait de sa vie. En offrant sa vie, Jésus se montre comme le seul Bon Pasteur et fait pleinement valoir sa prétention d'être le Messie. Dans ce sacrifice même de sa vie, les siens le reconnaissent comme le seul Bon Pasteur, auquel ils appartiennent (cf. Ac 20,28) et qui s'intéresse à eux. Et en même temps, il est, dans le sacrifice de sa vie, le Fils obéissant, qui exécute le commandement du Père dans une oblation volontaire. Le sacrifice du Pasteur constitue ainsi l'acte qui, mieux que des paroles, révèle la nature du Seigneur.

III. NOTES POUR LA PRÉDICATION

1. Corrections nécessaires

Deux conceptions répandues depuis longtemps apparaissent fausses et devraient donc être écartées :

a) L'Eglise n'est pas un enclos, une bergerie. Depuis la traduction fautive de la Vulgate (v. 16) : *Et fiet unum ovile* (au lieu de *una grex*) et *unus pastor*, l'idée de l'Eglise considérée comme bergerie remplit toute l'histoire de l'interprétation du discours. Or, le troupeau du Christ n'est plus protégé des dangers par des murs, mais seulement par la puissance vigilante de son Pasteur. Le troupeau du Christ ne se trouve plus rattaché à un lieu, mais à une personne ; c'est la personne de Jésus-Christ, qui maintient l'unité du troupeau.

b) L'Eglise n'a qu'un seul pasteur : Jésus-Christ. *L'application du nom de pasteur aux évêques* (et aussi aux prêtres) n'a qu'une base très étroite dans le N.T. (cf. Ep 4,1), mais elle n'a aucun appui dans le discours sur le Bon Pasteur. Il est essentiel au Pasteur que les brebis lui appartiennent. Il serait donc plus conforme à la réalité d'appeler simplement « intendants » (*episkopoi*) les chefs que le Seigneur place à la tête de son troupeau (cf. Ac 20, 28 ; 1 P 5,2). Dès lors, il nous semble difficile de prendre ce discours comme thème d'un sermon de prémices ou d'un sermon pour le dimanche des vocations.

2. Suggestions

Comme le discours sur le Bon Pasteur présente une composition bien étudiée et équilibrée, il devrait être expliqué comme un tout. Cela paraît possible dans un cercle biblique, non au cours de la messe. C'est pourquoi l'organisation nouvelle des péricopes du missel romain prévoit une division en deux sections : vv. 1-10 (année A) et vv. 11-18 (année B).

Le « *Sitz im Leben* » de la communauté de l'évangéliste qui provoqua le kérygme du discours sur le Bon Pasteur a sans doute été le manque d'unité et de concorde. Cela fait aussi aujourd'hui l'actualité de cette prédication, car précisément l'unité de l'Eglise comme unité de tous ceux qui croient au Christ est devenue un problème brûlant. Dans le mouvement œcuménique, l'aspiration à l'unité se manifeste avec force et, en fonction des efforts accomplis, il faut dégager surtout ce qui nous unit dès maintenant malgré toutes les diversités.

Le discours sur le Bon Pasteur désigne comme lien principal de l'unité l'union au seul Seigneur, le Pasteur de l'unique troupeau. C'est Jésus qui appelle chacun au troupeau et maintient l'union de tous. Il s'agit d'un lien personnel, noué par une connaissance intime. L'action unifiante de Jésus, par laquelle s'achève cette connaissance, est le sacrifice de sa vie. L'Alliance Nouvelle a été scellée en son sang et elle vit de ce sang. Cette action découle de

la volonté du Père, qui nous a donné le Fils comme Pasteur, parce qu'il veut l'unité.

Il nous est demandé de connaître et d'approfondir cette union au Christ dans laquelle nous sommes établis. Nous devons apprendre à écouter de mieux en mieux le Christ et à nous confier à sa direction. Notre relation avec le Christ, nos rencontres avec lui, doivent être pénétrées de notre oblation personnelle faite en réponse à la sienne. Cet effort accompli en vue d'une connaissance authentique du Christ, favorise l'unité plus que beaucoup d'autres moyens, car qui connaît le Christ ne peut pas mépriser son frère qui croit également au Christ.

Le discours lui-même tend à nous rapprocher de la personne du Christ. En se révélant comme le Bon Pasteur et comme la porte, il veut nous montrer ce qu'il représente pour nous. Lui seul, comme Bon Pasteur, peut être notre guide dans la vie et notre protection dans tous les dangers. Son amour vigilant nous enveloppe. Lui seul nous ouvre la porte du salut, de la liberté et de la vie en abondance. Par sa mort et sa résurrection il nous a précédés dans la vie, pour que nous puissions le suivre. Nous ne pouvons pas comprendre le Christ sans le Père qui nous l'a donné pour Pasteur. Tout ce que fait le Christ comme Bon Pasteur s'accomplit en vertu de l'ordre et du pouvoir qu'il a reçus du Père. Connaître le Christ et celui qui l'a envoyé, c'est la vie éternelle (cf. 17,3) ; or, le Christ est venu pour que nous ayons la vie en abondance (v. 10).

PRIERE POUR L'UNITE

Seigneur Dieu, tu réformes les erreurs,
tu regroupes les efforts dispersés,
et tu gardes ce que nous avons en commun ;
dans ta bonté, répands la grâce de l'unité
que tu veux sur le peuple chrétien.
Fais-nous rejeter la division
pour être tes vrais serviteurs,
unis au vrai Pasteur de ton Eglise,
Jésus-Christ, ton Fils, notre Seigneur,
qui vit et règne avec toi...

OFFICE DE TAIZÉ

Les brebis du Bon Pasteur

Jn 10,27-30

PAR KONRAD STEMBERGER

1. Le contexte du passage

Pour bien comprendre un texte d'évangile, il importe de le lire dans son contexte. La structure du chap. 10 de saint Jean est assez simple dans ses grandes lignes, mais elle suscite quelques difficultés de détail. Par de nombreuses transpositions, certains critiques ont essayé de retrouver le texte original qu'ils prétendaient avoir été corrompu¹. L'époque de ces hypothèses est révolue, mais la plupart des questions soulevées restent ouvertes.

Le chapitre commence par une parabole (vv. 1-5). L'allusion à l'ignorance des auditeurs (v. 6) amène Jésus à en donner une explication allégorisante (vv. 7-18). Les vv. 19-21 montrent la réaction des Juifs, tout en se référant à la guérison de l'aveugle-né (Jn 9) : ils concluent la section de 9,1 à 10,21. Ce qui suit forme en quelque sorte l'épilogue de cette section. Les prétentions de Jésus dans le discours du Bon Pasteur étaient très nettes ; les Juifs veulent qu'il réponde sans équivoque à leur question : « Es-tu le Messie ? » La réponse leur est donnée en deux étapes (vv. 25-31 et 32-39) qui se terminent l'une et l'autre par une menace contre Jésus.

Outre son contexte littéraire, il faut encore préciser le contexte historique du passage². Le récit de Jn 10,22-39 rappelle celui de la comparution de Jésus devant le Sanhédrin, rapporté par les Synoptiques, surtout celui de Lc 22,66ss. Là aussi, les Juifs

1. Ainsi par exemple, F. SPITTA et R. BULTMANN. Contre cette méthode s'inscrivent avec raison J. JEREMIAS, *T.W.N.T.*, VI, 494, art. *poimén* ; C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, pp. 355s.

2. En les isolant de leur contexte (vv. 24-31), la liturgie risque de transformer les paroles de Jésus en des propositions abstraites.

demandent à Jésus de déclarer ouvertement s'il est le Christ. De part et d'autre, Jésus répond en termes à peine voilés : « Le Fils de l'homme aura son siège à la droite de la Puissance de Dieu » (Lc 22,69) ; « Le Père et moi, nous sommes un » (Jn 10,30). Jean rapporte l'équivalent de la scène lucanienne, mais dans un contexte différent (ce qu'il fait plus d'une fois : par exemple, pour les tentations de Jésus, sa transfiguration et son agonie). Il n'est guère possible de dire quel est le contexte original. Cependant, la recension johannique paraît plus vraisemblable. Puisqu'aucun des disciples n'avait assisté à la session du Sanhédrin, Luc a dû reconstituer l'interrogatoire d'après les attaques subies par Jésus au cours de sa vie publique. Ce texte de Jean se situe donc vers la fin de celle-ci, quand les Juifs voulaient à tout prix mener à terme leur grande polémique avec Jésus.

2. Les vv. 27-28 appartiennent au discours du Bon Pasteur ?

Dans notre passage, Jésus recommence à parler de ses brebis et reprend ainsi le discours du Bon Pasteur. Selon l'indication de l'évangéliste, la scène se passe pendant la fête de la Dédicace (v. 22), donc assez longtemps après le discours du Bon Pasteur. Peut-on admettre que Jésus revienne ainsi plus tard sur ce thème³ ? Ou faut-il supposer que l'évangéliste, pour les besoins de sa composition, ait préféré morceler l'unique discours originel⁴ ? En faveur de la première hypothèse, on avance que Jésus, selon le témoignage des Synoptiques, revenait volontiers au thème du Pasteur ; Jean aurait simplement unifié et systématisé les données de la tradition. Mais plusieurs raisons rendent la deuxième hypothèse plus probable : Jean se trouvait en présence d'un seul discours du Bon Pasteur, comprenant les vv. 27-28, et qu'il avait sans doute rédigé lui-même. Car en regardant de près la similitude des vv. 1-5, on y relève trois notions centrales : la porte, le pasteur, les brebis. La première partie de l'explication parle de la porte (vv. 7-10), la deuxième du pasteur (vv. 11-18). On s'attend donc à une troisième partie concernant les brebis. Mais elle ne vient qu'après la question des Juifs, anxieux de savoir si Jésus est le Christ. En insérant cette question au milieu de l'explication de la parabole, l'évangéliste souligne le sens du discours : le Bon Pasteur est le Messie, l'attitude des brebis à

3. O. KIEFER, *Die Hirtenrede*, Stuttgart, 1967, p. 31.

4. J. SCHNEIDER, *Zur Komposition von Joh. 10*, dans *Coniectanea Neotestamentica* XI, Lund, 1947, pp. 220-225.

l'égard du pasteur est celle de croyants vis-à-vis de l'envoyé de Dieu⁵. Le comportement de l'aveugle-né guéri (Jn 9,38) avait déjà illustré cette relation qui nous unit au Messie.

3. L'attitude des brebis devant le pasteur (vv. 27-28)

Dans les vv. 27-28, nous trouvons trois affirmations sur les brebis, auxquelles correspondent trois autres sur le pasteur : les brebis écoutent la voix du Christ — il les connaît ; elles le suivent — il leur donne la vie éternelle ; elles ne périront jamais — nul ne les arrachera de sa main. L'attitude des brebis et du pasteur va montrer qui sont les brebis dans la pensée de Jésus et pourquoi il les désigne ainsi.

a) « Mes brebis écoutent ma voix », « Écouter » signifie beaucoup plus que la simple audition de la parole : c'est l'attitude fondamentale du croyant en face du Christ. L'homme doit être ouvert, disposé à recevoir dans les paroles du Christ la Parole même, le Christ. La christologie johannique du Logos confère son sens plein à l'acte d'écouter (« Celui qui écoute ma parole et croit — litt. : en croyant — à celui qui m'a envoyé, a la vie éternelle », 5,24). Écouter signifie croire, croire en la Parole, le Logos. Et puisque celui-ci est en même temps Vie, l'écouter donne communication de la vie (cf. 5,25). Cependant tous les hommes ne saisissent pas l'occasion. Les temps sont arrivés où entendent les sourds (Mt 11,5), dont le Seigneur a ouvert les oreilles (Is 50,5 ; cf. Ps 40,7s ; Jb 36,10). Mais seuls les élus entendent ; quant aux autres, les paroles du Christ ne les touchent pas. « Quiconque est de la vérité écoute ma voix » (18,37) ; « qui est de Dieu entend les paroles de Dieu » (8,47). Qui entend la voix du Christ, se fait par là reconnaître comme une des brebis du Christ.

Si les brebis écoutent et entendent, le Christ affirme : « Je les connais ». Ces deux attitudes se correspondent. De même que les brebis, lorsqu'elles l'entendent, perçoivent plus que le son de la voix, ainsi Jésus, lorsqu'il les connaît, n'exerce pas d'abord ni seulement une activité intellectuelle. Plus haut, on lisait : « Je connais mes brebis et mes brebis me connaissent » (10,14). « Connaître » est une relation réciproque et signifie l'unité profonde de deux personnes dans l'amour. La Bible utilise ce mot pour désigner

l'union conjugale. Entendre et connaître se correspondent et concernent la personne tout entière.

b) « Elles me suivent ». Qui entend ne reste pas sans fruit ; écouter appelle l'action. En entendant, l'homme s'est déjà confié à la Parole ; puis, poussant sa confiance à l'extrême, il est prêt à tout et à dire comme l'homme de l'Évangile : « Je te suivrai où que tu ailles » (Mt 8,19 par).

Cette confiance sans limite donne accès au salut : « Je leur donne la vie éternelle ». Jésus est la Vie (14,6) ; et en tant que Bon Pasteur, il donne sa vie pour ses brebis (10,15), afin qu'elles aient la vie et l'aient en abondance (10,10). Entendre avec une foi confiante la parole du Christ et le suivre, c'est posséder dès maintenant le don promis pour la fin des temps : la vie éternelle. L'homme ne peut se fier à personne d'autre, car seul Jésus « a les paroles de la vie éternelle » (6,68). S'il croit, il « est passé de la mort à la vie » (5,24).

c) Deux déclarations négatives complètent le tableau. « Elles ne périront jamais ». Par ces paroles, Jésus garantit de nouveau à ses brebis la vie éternelle (cf. 3,16). Tandis que le voleur ne vient que pour détruire (*apolèsè*) (10,10), le Fils a reçu de son Père la mission de ne rien perdre (*apolèsô*) de ce qu'il lui a donné (6,39). Au terme de sa vie, dans sa prière sacerdotale, Jésus dit à son Père qu'il a accompli cette mission : « J'ai veillé sur eux, et aucun d'eux ne s'est perdu, sauf le fils de perdition » (17,12). A ceux qui l'arrêtaient, Jésus demande qu'on laisse partir ses disciples ; ainsi se vérifie cette parole (18,9).

Une autre formule complète la première : « Nul ne les arrachera de ma main ». Tandis que le berger à gages abandonne les brebis en cas de danger, si bien que le loup peut les « arracher » (10,12 ; *harpazein* comme en 10,28), dans la main de Jésus le troupeau se trouve en parfaite sécurité. Le Père « a tout remis en sa main » (3,35 ; cf. 13,3) ; le Christ garde les siens, car il a conscience de sa mission.

Après avoir décrit le comportement réciproque des brebis et du Christ, il nous est possible de déterminer avec plus de précision qui sont les brebis, et de montrer pourquoi le Christ emploie cette terminologie. Les brebis du Christ sont ceux qui entendent sa voix, qui le suivent et possèdent la vie éternelle. Ce sont les croyants ; les mêmes que ceux qui marchent dans la vérité et la lumière. Mais il ne faut pas les identifier trop vite avec l'Eglise. Selon la remarque de Bultmann, celle-ci a pour tâche incessante de se constituer comme troupeau du Pasteur, en écoutant sa parole. Jésus appelle les croyants ses brebis d'après la tradition de

5. Cf. D. MOLLAT, *Le Bon Pasteur : Jean 10,1-18.26-30*, dans *B.V.C.*, 52 (1963), pp. 25-35.

P.A.T., et Jean s'accorde ici avec les Synoptiques. C'est exiger de leur part une attitude d'humble dépendance et leur faire prendre conscience de leur faiblesse. L'homme ne peut rien faire ni obtenir sans l'aide du Christ. Le Seigneur envoie les siens comme des brebis au milieu des loups (Mt 10,16), après les avoir cherchés comme des brebis égarées (18,12-14). Il est le pasteur — dans notre passage il ne se donne le titre qu'implicitement — en tant que Messie, qui n'est pas venu pour régner, mais pour servir. Mû par son amour, il se consacre à son troupeau et le conduit à la vie éternelle.

4. La grandeur du Père (v. 29)

Comme dans la partie principale du discours du Bon Pasteur (10,15.17.18b), Jean introduit également ici le thème du Père. En 10,25.29, Jean explique la mission du Fils par référence au Père. La sécurité dont jouissent les brebis auprès de leur Pasteur apparaît inébranlable du fait que le Père lui-même la garantit.

L'interprétation de 10,29 dépend en grande partie d'une question de critique textuelle qui depuis longtemps s'avère une *crux interpretum*. Pour des raisons de critique textuelle⁶, nous lisons avec quelques bons manuscrits : *ho...meizôn*⁷. Et nous traduisons⁸ : « Mon Père est plus grand que tout par rapport à ce qu'il m'a donné ». Cette solution comporte certes des difficultés grammaticales, mais elle nous paraît préférable aux solutions trop faciles qui contredisent les règles de la critique textuelle⁹.

6. Mis à part le *Codex Bezae* qui, manifestement, veut écarter la difficulté de manière radicale, il y a quatre versions du texte grec. Du point de vue de la grammaire, toutes sont acceptables et traduisibles, mais l'interprétation diffère dans chaque cas. La *Bible de Jérusalem* traduit : « Le Père qui (*hos*) me les a données, est plus grand (*meizôn*) que tous ». On peut lire aussi : « Le Père, ce qu'(*ho*) il m'a donné est plus grand (*meizôn*) que tout ». Enfin, deux autres leçons combinent un masculin avec un neutre (*ho... meizôn* ou *hos... meizon*) et sont ainsi grammaticalement difficiles, quoique possibles. Les principes de solution sont simples : 1° Il faut préférer le texte le plus difficile ; 2° le texte choisi doit rendre compte de l'origine des autres leçons. Un texte clair, comme celui de la Bible de Jérusalem, ne pourrait être à l'origine d'un tel désordre (sauf une erreur de copiste par hasard). Il est plus probable qu'on ait cherché à simplifier un texte difficile qu'on ne comprenait pas.

7. Cf. J.N. BIRDSALL, *John X. 29*, dans *J.T.S.*, 11 (1960), pp. 342-344.

8. Cf. C.K. BARRETT, *The Gospel according to St John*, London, 1958, p. 317.

9. Dans notre traduction, nous considérons la proposition relative comme un accusatif de relation. Voir en Jn 11,44, *dedemenos tous podas* : Lazare était lié aux (par rapport aux) pieds. Cf. BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 1954, §§ 159, 3 et 160.

Ce n'est pas le don du Père qui est « plus grand » — cela ne cadre pas avec la théologie johannique — mais le Père lui-même qui est « plus grand » par rapport à son don, en tant que donateur. Dire : « Le Père est plus grand que tout », sans ajouter à cette phrase une qualification, serait pour un Juif une banalité, quelque chose qui va de soi. La proposition relative : « par rapport à ce qu'il m'a donné », précise le sens qu'il faut donner à la grandeur du Père. Elle s'exprime et se manifeste dans ce qu'il a donné à son Fils. Jean veut dire : le Père est plus grand que tout, et cela se voit parce qu'il m'a donné mes brebis.

Les croyants trouvent là une garantie nouvelle de leur sécurité : ils constituent le don incomparable que le Père, plus grand que tout, a transmis à son Fils avec plein pouvoir. Or, nul ne peut rien arracher de la main du Père ; le Père ne cesse de veiller sur les brebis qu'il a données à son Fils. Celles-ci sont donc en toute sécurité dans la main du Fils. Car le Fils dépend totalement du Père, dont il a reçu pouvoir et autorité : « Le Fils ne peut faire de lui-même rien qu'il ne voie faire au Père. Ce que fait celui-ci, le Fils le fait pareillement » (5,19). Bref, les chrétiens doivent s'estimer en sécurité dans la main du Père, qui les a donnés au Fils ; car il est le plus grand, comme on peut le déduire du fait qu'il les a confiés au Fils avec pleine autorité.

La relation du Père avec le Fils est, on le sait, un thème favori de la théologie johannique. Il revient plusieurs fois dans le discours du Bon Pasteur, mais il est possible que ces phrases ne fussent pas parties du texte original du discours. L'introduction de ce thème appartient très probablement au dernier stade de la rédaction johannique. Cette hypothèse pourrait éclairer le texte difficile de notre verset. Si elle se vérifiait, ce ne seraient plus les brebis qui constitueraient le don du Père, dans le contexte originel, mais « les œuvres » que le Christ fait au nom de son Père (10,25).

5. Un avec le Père (v. 30)

Nous en arrivons à une déclaration de Jésus qui va provoquer le scandale et presque la catastrophe : « Le Père et moi, nous sommes un ». Là-dessus, les Juifs se préparent à le lapider (v. 31) ; dans le passage correspondant des Synoptiques, tout le Sanhédrin estime qu'un tel blasphème mérite la mort (Mc 14,64 par). On est toujours tenté d'interpréter la parole de Jésus au sens fort de la tradition théologique. Cependant, replacée dans son contexte, cette proposition ne fait que résumer en une formule frappante ce que déjà les vv. 28-29 donnaient à entendre. C'est donc à partir de ceux-ci qu'il faudra l'interpréter.

Comment définir la nature de l'unité du Père avec le Fils ? Dans les controverses trinitaires des III^e et IV^e siècles¹⁰, chaque école n'a pas manqué d'exploiter à sa manière notre verset. Si ces controverses ont grandement contribué à l'évolution de notre théologie trinitaire, les théologiens n'en ont pas moins été amenés à dépasser souvent le contenu explicite de la parole du Seigneur.

Les Sabelliens l'interprétaient dans le sens d'une unité de personne, et y trouvaient ainsi un argument en faveur de leur monar-chianisme. Les Ariens, lorsqu'on les attaquait en s'appuyant sur ce texte — qu'ils feignaient d'ignorer — l'interprétaient dans le sens d'une unité morale de volonté, de pensée, de doctrine. Saint Augustin rétablit la vérité en les renvoyant dos à dos : « Quand il entend : *nous sommes*, que le Sabellien se retire avec confusion ; quand il entend : *un*, que l'Arien s'en aille tout aussi confus »¹¹. Comme le dit saint Athanase, l'unité de l'*operatio* suppose l'unité de l'*essentia*. L'Eglise a toujours considéré par la suite que ce verset affirmait l'unité substantielle entre le Père et le Fils. Certes, la théologie a consacré cette thèse ; mais peut-on avancer que saint Jean ait déjà eu l'intention d'en dire autant ?

Une remarque préalable s'impose : la distinction entre *essentia* et *operatio*, entre l'unité morale et l'unité substantielle, est loin de la pensée juive. Jean lui-même unit toujours le niveau de l'action au niveau de l'être : qui agit bien, est bon ; quiconque est de la vérité, écoute la voix du Christ (18,37) ; etc. Notre phrase signifie dans le contexte : nul ne peut arracher les brebis de la main du Christ, parce que personne ne peut les arracher de la main du Père. Elles ont la même sécurité auprès de l'un comme de l'autre, parce que le Père et le Fils agissent en vertu de la même puissance. Dans la pensée johannique, l'unité de l'action suppose l'unité de l'être : « C'est par l'intelligence de l'œuvre messianique que l'on atteint la condition divine »¹².

Au chap. 17, qui a beaucoup de points de contact avec celui-ci, Jean insiste beaucoup plus encore sur l'unité du Christ avec le Père : « Père saint, garde en ton nom ceux que tu m'as donnés, pour qu'ils soient un comme nous » (17,11 ; cf. 17,22). L'unité des brebis entre elles a son modèle dans l'unité du Père avec le Fils. A l'exemple de celle-ci, l'unité des brebis est une unité d'amour, une unité d'action, parce qu'elles tirent leur origine du

même Père, c'est-à-dire parce qu'existe entre elles une certaine unité d'être.

Les Juifs comprennent tout de suite ce que Jésus veut dire ; il parle d'une unité avec Dieu qui n'est pas seulement une unité morale à laquelle tout prophète, tout homme de Dieu, peut prétendre. Ils apportent des pierres pour le lapider (10,31), car ils voient dans ses paroles un blasphème : il se fait Dieu (10,33).

Conclusion

Le contexte historique de notre passage est celui du procès que les Juifs ont engagé contre le Seigneur au cours de sa vie publique, et qui se terminera devant le tribunal des autorités juive et romaine. En la personne de l'aveugle-né guéri, Jn 9 a montré le procès que tout chrétien doit subir pour le Christ ; Jn 10, étroitement lié au chapitre précédent, situe la mission du Bon Pasteur dans le vaste procès de la vie du Seigneur. Tandis que les uns l'acceptent et croient en lui, les autres refusent son témoignage et y trouvent un prétexte pour le condamner à mort. Là où le Christ révèle le plus clairement sa mission et son être, là aussi s'affiche le plus net refus.

Les Juifs n'ont pas cru au Christ, ils ne l'ont pas pris au sérieux. Cela explique qu'ils aient pu lui poser la question : « Es-tu le Messie ? » Au contraire, celui qui appartient aux brebis de Jésus, reconnaît en toutes ses paroles sa qualité de Messie ; dans toutes ses œuvres, il voit le Père témoigner pour son Fils. Mais ce témoignage du Christ et du Père ne force personne ; chacun reste libre de le récuser, de se séparer des brebis du Christ. Celui qui, abusant ainsi de sa liberté, refuse le Christ, ne peut arriver à la foi. Il n'entend pas sa voix, non parce que le Père ne l'a pas attiré (6,44), mais parce qu'il a préféré rester dans les ténèbres (3,20).

Celui qui, par contre, appartient aux brebis du Christ, manifeste cette appartenance de différentes manières. Le Seigneur a ouvert ses oreilles pour qu'il puisse entendre la voix du Pasteur. Il suit avec confiance son Pasteur qui le connaît, car un lien d'amour les unit entre eux et avec le Père. Aussitôt que le croyant a entendu la Parole, celle-ci ne reste pas pour lui lettre morte, mais le pousse à l'action dans un abandon confiant au Pasteur qui l'a proférée. Une telle confiance reçoit sa récompense : le Christ lui communique la vie éternelle. En outre, le Pasteur risque sa propre vie pour la sécurité des brebis que le Père lui a confiées. Nul ne peut lui arracher les brebis ; car « il est plus grand que celui qui est dans le monde » (1 Jn 4,4).

Celui qui demeure dans la main du Christ, demeure dans la

10. Cf. T.E. POLLARD, *The exegesis of John X. 30 in the early trinitarian controversies*, dans *N.T.S.*, 3 (1956), pp. 334-349.

11. « Cum audit *sumus*, abscedat confusus sabellianus. Cum audit *unum*, abscedat confusus arianus. »

12. J. GIBLET, *Jésus et le « Père » dans le IV^e Évangile*, dans *L'Évangile de Jean* (Rech. Bibl., III), Paris, 1958, p. 120.

main du Père qui a tout donné au Christ. Or, le Père est plus grand que tout, et dans son don il manifeste sa grandeur. Dès lors, le croyant trouve auprès du Christ une sécurité absolue. Celle-ci se base donc sur l'unité du Père avec le Fils : unité de puissance et d'action, qui se révèle tellement profonde que la théologie postérieure y découvrira même une unité de nature et de substance.

Ceux qui appartiennent aux brebis du Seigneur reconnaissent ce mystère dans la mesure où la prière du Christ s'est réalisée en eux : « Que tous soient un ! Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous » (17,21). En eux s'accomplit la vision de l'Apocalypse : « L'Agneau... sera leur pasteur et les conduira aux eaux de la vie » (Ap 7,13).

Notes doctrinales

LE PASTEUR S'EST FAIT BREBIS

En aimant les brebis,
montre ton amour pour le pasteur.
Car les brebis elles-mêmes sont les membres du pasteur.
Pour que les brebis soient ses membres,
il a consenti à se faire brebis.
Pour que les brebis soient ses membres,
il a été conduit à la boucherie comme une brebis.
Pour que les brebis soient ses membres,
il a été dit de lui : Voici l'Agneau de Dieu
qui enlève le péché du monde.

SAINT AUGUSTIN¹

1. Saint Augustin : Evêque d'Hippone (aujourd'hui Bône, en Algérie) de 392 à 430. — *Sermon pour le samedi de Pâques*, 1, dans *P.L.*, Suppl. II, col. 580.

« Le berger, le bon, c'est moi ! »

PAR GEORGES CASALIS

Remarques préliminaires

Deux remarques sont fondamentales pour comprendre le texte de Jn 10.

a) *Le discours* n'a rien de général ; il est éminemment personnel, christologique. Jésus ne parle pas des bergers ou de la porte, il se désigne lui-même comme le berger et la porte. Comme le disait Karl Barth, en prêchant sur ce texte le 15 avril 1934 (!) à Paris : « Allons d'emblée au contenu essentiel de ce passage. En l'écoulant, nous n'avons pas entendu quelqu'un nous parler du bon berger, mais nous avons entendu quelqu'un dire de lui-même, se définir lui-même : " Je suis le bon berger " ... Celui qui ici et maintenant nous rencontre... (est) le Seigneur, Celui, que nous le sachions ou non, qui est au milieu de notre vie comme le Seigneur, comme cela nous a été dit dans le baptême que nous avons reçu, et comme cela restera définitivement vrai. Celui, une fois encore que nous le sachions ou non, qui, comme le Seigneur au milieu des peuples, au milieu des bouleversements et des catastrophes de l'histoire, va et appelle, rassemble, dirige, éclaire et console sa sainte Eglise... »¹

Comme tous les grands passages johanniques en « *égo eimi* »², il s'agit d'un discours solennel, théophanique, où Jésus se présente à ses auditeurs comme JHWH dans l'histoire. Ici, il reprend à son compte tout le message du « berger d'Israël » (Ps 23,1 ; 80,2 ; Is 40,11 ; surtout Ez 34). D'où la vigueur polémique de l'affirmation de l'unicité de son pastorat, par rapport à tous ceux qui prétendent en exercer un quelconque, en quelque lieu et temps que ce soit.

1. K. BARTH, *Le culte raisonnable*, Je sers, Paris, 1934, pp. 205ss.
2. « Je Suis » est le nom divin révélé à Moïse (cf. Ex 3,14). Cf. Ph. DE ROBERT, *Le berger d'Israël*, Paris-Genève, 1968.

b) *Tout le contexte* Jn 8,12 à 10,42 forme un grand ensemble indissoluble, que les numérotations de chapitres et versets ne doivent pas nous inciter à dissocier. Les thèmes de « la lumière du monde », du « bon berger » et de la divinité de Jésus y reviennent à plusieurs reprises, autour de la guérison de l'aveugle-né (chap. 9). Celle-ci est le signe qui soutient et confirme l'ensemble des paroles, tout en étant éclairé par elles. Il semble que l'évangéliste ait ici voulu lutter sur un double front : d'une part, contre les Juifs et leur prétention à demeurer, au moins dans la personne de leurs chefs, les porteurs de la vraie tradition israélite ; d'autre part, contre les gnostiques et leur doctrine de la connaissance, constitutive de petites communautés repliées sur elles-mêmes autour de secrets initiatiques jalousement gardés.

Il y a donc un lien étroit entre l'ouverture des yeux de l'aveugle-né et l'affirmation que Jésus est la porte par laquelle on accède à la vie, à la lumière, à la vérité. Et, d'un bout à l'autre, la question est posée à l'auditeur : Crois-tu que lui seul soit celui qu'il dit être, sans que nul autre puisse prendre sa place ? Crois-tu que la seule possibilité de salut soit de croire en la Parole qui affranchit (8,31), parce qu'elle est sa présence vivante et sa puissance vivifiante pour tout homme qui, en la recevant, l'accueille lui-même et entre ainsi à sa suite dans le seul mouvement vraiment créateur d'humanité ? Seul, en effet, celui qui marche à sa suite possède la plénitude de vie à laquelle tout homme est appelé (10,10).

Il y a trois points sur lesquels devra porter la réflexion doctrinale ou l'effort herméneutique : la personne du bon berger, l'image de la porte et le cheminement du troupeau.

1. La personne du bon berger

L'évangile de Jean, qui s'articule autour des fêtes juives, nous présente cet ensemble de paroles dans le cadre de la fête de la Dédicace (10,22). Cet anniversaire patriotique et politique était une fête de la libération, où, huit jours durant, on célébrait la résistance héroïque et victorieuse des Macchabées contre l'occupation étrangère du pays et la profanation idolâtre du Temple. Tout le climat dans lequel se situe notre texte est donc celui de la lutte pour une purification radicale du Temple et du peuple à l'égard de toutes les influences hérétiques. Il s'agit de se garder purs, dans la vraie foi, et c'est pourquoi les Pharisiens sont là qui, déjà, instruisent le procès en hérésie de Jésus (8,48.52.59 ; 9,40 ; 10,19.31.39). De même qu'autrefois l'espérance du peuple s'était concentrée autour

des chefs de bande et des maquisards macchabéens, ainsi à l'époque de Jésus attend-on le nouveau Judas Macchabée qui délivrera le peuple de l'occupation romaine. Et c'est en face du patriotisme exalté et de la fièvre religieuse des Pharisiens résistants que Jésus se proclame le berger, « le bon », c'est-à-dire le vrai, le seul qui accomplisse l'œuvre de libération définitive.

On a depuis longtemps souligné que la fonction de berger désignait un des titres royaux portés en Israël par le roi et par Dieu, dont il n'est que le représentant visible ; en se l'arrogeant, Jésus réclame pour lui la dignité royale et le titre de Messie ; en tout cas, c'est bien ainsi qu'est compris son discours (10,24). On peut bien dire qu'il s'agit là d'une manifestation très forte du prétendant à la dignité royale, venant exprimer pourquoi, malgré les nombreux candidats qui se présentent, lui seul peut porter le titre et exercer la fonction. On remarquera la violence des expressions les désignant : ce sont des usurpateurs et des maquisards, si tel est bien le sens des termes qu'on a coutume de traduire mollement par « voleurs et brigands ».

Ce qui, par rapport à tous ceux qui se parent du titre de « pasteur », caractérise la personne du bon berger, c'est qu'il établit avec ses brebis une relation tout à fait spéciale de « connaissance » (10,14), c'est-à-dire de communion intime et d'appartenance réciproque ; et, afin que nul n'en n'ignore, Jésus déclare que cette connaissance qui l'unit à ses brebis est analogue à celle qui l'unit au Père ! Par là, il veut dire qu'il ne s'agit pas d'une relation occasionnelle, mais bien d'un rapport éternel d'union et de communion. C'est par l'écoute de la voix du bon berger, c'est-à-dire de la parole de Jésus — écoute active, puisqu'elle met en marche ceux qui la pratiquent — que s'établit et s'approfondit la connaissance. Aucune tradition particulière juive, aucune doctrine gnostique ésotérique n'y donne accès. C'est la parole de cette personne qui constitue le peuple de Dieu pour aujourd'hui et pour demain ; car le propre du bon berger est de ne s'avouer jamais satisfait du troupeau qui le suit, mais de garder un souci constant des brebis lointaines et perdues (cf. Lc 15) et d'avoir pour la constitution du troupeau eschatologique des visées universalistes (10,16). Toute perspective dans laquelle le troupeau existant se suffirait à lui-même, est foncièrement étrangère au bon berger. Si, à l'origine, la parole de Jésus adressée aux Juifs désignait les païens, il est clair qu'aujourd'hui sa résonance cosmique sera particulièrement ressentie. L'œcuménisme de ce texte est aussi étendu que l'univers.

Mais il est très important de souligner que nul ne saurait exercer une charge pastorale, s'il n'entend et ne reçoit pour lui-même l'évangile du bon berger, qui le constitue, avec tous les hommes et au même niveau qu'eux, brebis de son troupeau. Quelles que soient responsabilités et charges des uns ou des autres, c'est cette

dépendance radicale par rapport à la personne du bon pasteur qui est le commun dénominateur, la dimension fondamentale de la communauté chrétienne.

2. L'image de la porte

Il ne s'agit pas seulement de connaître le bon berger en écoutant sa voix ; il est aussi la porte, c'est-à-dire le seul intermédiaire par quoi vie et lumière parviennent aux hommes, le seul aussi par lequel ils accèdent à la lumière et à la vie. Cette image désigne moins la fonction que le style de Jésus : alors que tous les autres, hors de lui, ne peuvent pénétrer que par effraction dans l'histoire des hommes, il est celui qui, berger et porte, y entre de plain-pied. En effet, le style qui caractérise l'action parmi les hommes de chacun des autres bergers, est celui de la domination et de la violence, dans le but d'augmenter en définitive la richesse ou la puissance de ces faux pasteurs. Au contraire, le style de l'action du Christ est celui du service désintéressé et de la vie sacrifiée. Il ne manque pas de bergers pour s'emparer des brebis et pour les tondre, mais aucun de ceux-là ne libère ; Jésus, par contre, fait vivre, car il ne cherche pas son propre profit, il ne considère pas les brebis « comme proie à ravir » (Ph 2), il donne sa vie dans la lutte qu'il mène contre les ennemis de l'intérieur (voleur et pillard) et de l'extérieur (loup) de la bergerie. C'est parce qu'il ne se cherche ni ne se défend lui-même qu'il ouvre aux brebis le chemin de la vie, donnant la sienne pour qu'elles puissent trouver la leur.

Il y a là une notation centrale, encore une fois, pour le style de la responsabilité dans l'Eglise et la société : tout pouvoir dominateur et cupide est mortel pour ceux à l'égard de qui il s'exerce ; là où naît la vie, c'est qu'un authentique service a été accompli, qui trouve en l'autre sa motivation. Que Jésus se présente comme la porte des brebis, signifie sans aucun doute un appel décisif adressé à tous ceux qui sont en situation de berger. C'est seulement dans l'imitation du Christ qu'ils trouveront la source et la mesure de leur ministère. Ne pourrait-on se demander comment il se fait que beaucoup de ceux qui sont bergers dans l'Eglise semblent passer moins volontiers par cette porte de l'humilité et du renoncement que beaucoup de ceux qui, faisant profession de ne le pas connaître, ont néanmoins adopté quelque chose de son style dans l'exercice de leur autorité au bénéfice des hommes qui leur sont confiés ?

Quoi qu'il en soit, il serait bon de faire passer par le critère de cette porte l'ensemble des structures et comportements de nos Eglises et de leurs ministères, en nous demandant comment faire

pour mettre fin à nos coupables autonomies et à nos orgueilleux autoritarismes. Et ainsi quotidiennement laisser le berger, le bon, venir à nous par sa porte, de telle sorte qu'à notre tour nous nous engageons à sa suite en la franchissant.

3. Le cheminement du troupeau

Comme le disait récemment un prédicateur : « Nous voilà loin de la douceur béate des blonds bergers efféminés de nos imageries pieuses. Le berger, c'est un chef audacieux, hardi, qui vient vaincre l'ennemi d'Israël, attaquer de front l'adversaire, pousser l'offensive jusqu'au cœur même des forces ennemies... »³.

Effectivement, le berger est un homme de choc et de combat ; et sa porte, celle d'un exode au dehors des bergeries confinées, vers les pâtures de grand vent. Son programme est clair : « Il appelle ses brebis chacune par son nom et les pousse dehors ; et lorsqu'il les a toutes expulsées, il marche devant elles et elles le suivent... » (10,3-4). Il ne s'agit pas simplement de l'acte traditionnel du berger, menant son troupeau de l'intérieur de la bergerie vers les pacages extérieurs. Mais il s'agit d'une situation historique et d'une constante de la vie du peuple constitué et conduit par le Christ : le moment est venu, où, par l'apparition de Jésus, le Temple et la théocratie juive sont voués à disparaître, et où un peuple libre émerge qui va parcourir l'histoire comme communauté nomade, étrangère, « métèque » (1 P 2,11ss). C'est au dehors que se réalise et se manifeste l'élection, en dehors d'Israël et dans l'espérance de toutes les autres brebis, venues « de toutes les nations qui sont sous le ciel » (Ac 2,5). Le discours du bon berger, c'est l'annonce de la fin du privilège d'Israël et du regroupement d'un peuple nouveau, constitué par l'appel, la connaissance et l'imitation (la « suivance ») du Christ. Au sein de la communauté judaïque, installée dans ses rites et ses frontières bien définis, Jésus fait naître, par expulsion, l'Eglise de l'exode, de l'itinérance et du pèlerinage jamais achevés, car lui, le berger, marche devant.

Et il s'agit bien aussi d'une constante de la vie de ce peuple : la seule vie possible pour ceux qui en sent ou en deviennent membres, c'est d'être poussés dehors, non abrités mais exposés, non en repos mais en voyage, en exode, dans la participation au service, au combat libérateur et au sacrifice du Christ qui montre la voie. Rien ne serait plus faux que de refuser cette constante et de réduire à une œuvre historique l'incessant défi du Christ : s'il est

la porte, ouverte vers l'extérieur, vers le don de soi et l'attente de ceux qui ne le connaissent pas encore, s'il reste ce berger qui tire en avant son peuple, cela signifie qu'il œuvre en permanence pour empêcher l'Eglise de s'installer comme si enfin elle était la bergerie légitime, remplaçant tous les enclos provisoires et condamnés à disparaître. Si Jésus est la porte et le berger, cela signifie bien qu'à chaque instant va être abandonné l'enclos provisoirement occupé, que son appel y crée sans cesse une brèche incolmable, qu'il est la fin de tous les enclos. « Il n'y a pas de bon enclos, il n'y a qu'un bon berger » (Louis Simon).

Refaisant à son niveau cette expérience de l'inévitable exode provoqué par l'appel du Christ, Martin Niemöller, totalisant les enseignements de la lutte pour une Eglise confessante sous le Troisième Reich nazi, disait : « L'Eglise n'est pas, l'Eglise surgit ». En face de toutes les institutions aussi pesantes que nécessaires et vénérables, la parabole du bon berger-porte est l'annonce, la promesse et la possibilité d'une Eglise événementielle, fruit et signe de la liberté itinérante du Christ, du don délibéré qu'il fait de sa vie et de la résurrection qui en est l'aboutissement (10,17-18). Dans la ligne de ce texte, l'Eglise véritable est celle qui est conduite à « sans cesse se quitter elle-même pour advenir » (Louis Simon). Elle se reconstitue partout où des hommes se mettent en marche à l'appel du Christ qui les précède dans l'histoire, hors de tous les enclos et sentiers battus.

Conclusion

Décidément, le message de ce texte n'a rien à voir avec la spiritualité de l'idylle pastorale dont on nous a généreusement abreuvés. Le berger de Jn 10 est un rude combattant nomade. Il n'offre à ceux qui le suivent aucune sécurité ni garantie, mais la vivante assurance qu'être avec lui dehors et marcher vers les autres dans l'espérance active de la réconciliation et de la récapitulation universelles, c'est cela « avoir en abondance » (10,10) une vie sans cesse offerte, perdue et retrouvée, parce que redonnée dans le miracle pascal.

3. Louis SIMON, Prédication radiodiffusée à l'ORTF, le 2 octobre 1966.

Les pasteurs de l'Église

PAR RAYMOND BOUCHEX

A la lecture des textes conciliaires, spécialement de la constitution *Lumen Gentium* sur l'Église, du décret *Christus Dominus* sur la charge pastorale des évêques et du décret *Presbyterorum ordinis* sur la vie et le ministère des prêtres, on est frappé par la fréquence des mots « pastoral », « pasteurs », et « pastoral ». Les évêques, et en lien avec eux les prêtres, sont fondamentalement pasteurs, et leur charge est avant tout une charge pastorale¹. Ce faisant, le Concile n'innove pas. Il demeure fidèle à l'enseignement de l'Écriture, à laquelle d'ailleurs il se réfère explicitement ou indirectement², à la Tradition théologique et à la liturgie.

Certains peuvent être gênés par ce recours à des mots qui s'inspirent plus de catégories propres à une civilisation nomade ou rurale que des catégories du monde actuel, qui semblent relever plus de la poésie ou du romantisme que du concret dans lequel l'Église doit vivre sa mission. Ne sommes-nous pas là en face de termes dépassés, appartenant au folklore provincial ou ecclésiastique ? D'autant plus que les mots correspondants de « brebis » et de « troupeau » ont pris un sens nettement péjoratif, qu'il est difficile d'utiliser d'une manière habituelle.

Tout cela est vrai et nous met en garde contre l'emploi continu d'un langage stéréotypé et de formules toutes faites, dont nous ne revoyons pas de près le contenu. Peut-être ne convient-il pas de parler exagérément aux gens de pasteur, de brebis et de troupeau. Ce qui importe, c'est de saisir la réalité profonde que veulent nous livrer ces mots et de la vivre, de rejoindre la visée de l'Écriture lorsqu'elle les utilise et du concile quand il se veut tout entier pastoral. Tel sera précisément l'objet de cette réflexion.

1. Cf. quelques textes dans *Lumen Gentium*, n° 6, 18, 20, 21, 22, 27, 28, 32.

2. Par exemple, dans *Lumen Gentium*, n° 6, nous trouvons les références à Is 40,11 ; Ez 34,11 ss ; Jn 10,1-11 ; 1 P 5,4.

1. Sacrements du Christ Bon Pasteur

Lorsque nous disons que les évêques et les prêtres sont pasteurs, nous ne pouvons pas oublier que l'Écriture applique ce mot d'abord à Dieu et au Christ, et en un sens qui ne pourra jamais être vrai de qui que ce soit d'autre. Nous sommes immédiatement renvoyés au dessein amoureux du Père qui s'ouvre continuellement aux hommes pèlerins pour en faire son peuple, et à Celui par qui seul ce dessein s'accomplit, non seulement dans le passé, mais dans le présent : le Christ. Dieu seul est le Pasteur suprême, dont le visage se reflète visiblement en Celui qui est son image, le Christ Bon Pasteur. L'Église est le troupeau de Dieu, et « les brebis, même si elles sont gouvernées par des pasteurs humains, sont cependant menées et nourries sans cesse par le Christ lui-même, le Bon Pasteur et le Prince des pasteurs »³.

Cela souligne tout ce qu'il y a d'analogique dans l'emploi des mots de pasteur, de brebis et de troupeau. Ils nous indiquent la direction dans laquelle il faut regarder pour comprendre ce que Dieu et le Christ sont pour nous, et ce que nous sommes pour eux, mais ils ne nous disent pas tout à eux seuls. Il faut écouter l'ensemble de la révélation pour savoir le tout de ce que Dieu veut nous dire par eux. Cela indique aussi que le pastoral dont il est question dépasse les formes contingentes d'une civilisation, le romantisme ou le folklore. Il exprime un projet et une démarche de Dieu qui sont de tous les temps, et peuvent être proposés aux hommes d'aujourd'hui. Cela évacue enfin tout l'aspect humiliant attaché aux mots de brebis et de troupeau. Car l'attitude de Dieu envers l'homme est connaissance, respect et amour.

Mais surtout cela situe bien la place et le rôle des « pasteurs humains » dans l'Église, qu'ils soient pape, évêques ou prêtres. A aucun moment, l'Église n'est leur troupeau. Ils ne sont pas pasteurs à leur compte. Ils ne remplacent même pas un Pasteur démissionnaire, parti ou déficient. Ils sont, à l'intérieur de son Église à lui, les « sacrements » du Bon Pasteur, ceux qui à la fois le rendent présent en tant que Pasteur et sont les serviteurs de son action permanente pour le bien de tous. Il est vrai qu'en un sens tous les membres de l'Église sont cela. Mais pas de la même manière. Si le Christ, envoyé par le Père, est le Bon Pasteur de qui le troupeau attend et tient tout, vie, unité et mission, il faut bien que cette primauté et cette souveraineté du Bon Pasteur soient visiblement manifestées et agissantes à l'intérieur du troupeau. Tels sont la place et le rôle propres des ministres

3. *Lumen Gentium*, n° 6.

hiérarchiques. Ils ne sont pas Jésus-Christ, ni même ses remplaçants, mais ses « sacrements », ceux qui agissent *in persona Christi*. Tout en eux, ordination, vie et ministère, renvoie à l'unique Bon Pasteur. En vue de quoi sont-ils les sacrements du Christ Pasteur ?

Pour l'œuvre du rassemblement

Le thème du pastoral de Dieu renvoie, disions-nous, à son dessein sur l'humanité. Et Jésus est le Bon Pasteur parce que par lui seul Dieu accomplit ce dessein. Or en quoi consiste ce dessein ? Le concile, reprenant l'Écriture et la Tradition, nous éclaire. C'est le rassemblement, l'unité, la communion des hommes avec Dieu et entre eux.

Dieu est communion de personnes. Il a voulu et il veut sans cesse pour l'humanité la communion avec lui et entre ses membres. Ce projet se trouve déjà inscrit dans la création, qui constitue la première démarche de Dieu proposant cette communion. Aussi tout homme est-il non seulement individu, mais personne, à la fois sphère incommunicable et inaliénable d'intériorité et de liberté, et relation aux autres personnes, faite pour rencontrer les autres et communier avec elles, et se découvrir elle-même dans cette communion.

Mais ce ne serait pas aller au bout du dessein de Dieu que d'en rester là. L'unité voulue par Dieu n'est pas n'importe laquelle : elle se réalise dans le Christ Médiateur, Sauveur et Seigneur. Le projet de Dieu consiste à ramener sous un seul Chef, le Christ, toutes choses (cf. Ep 1,10). Parce que cette unité voulue par Dieu a été rompue par le péché, son dessein est salut, réconciliation, communion par-delà une rupture, grâce à la mort et à la résurrection de Jésus. Dès la création, cette unité est marquée du signe du Christ à venir. Tout a été créé en lui, par lui et pour lui (cf. Col 1,16). Cette œuvre de rassemblement dans le Christ se précise en Israël, peuple de Dieu, au bénéfice de toutes les nations. Elle culmine en Jésus, donnant sa vie pour rassembler tous les fils de Dieu dispersés (Jn 11,52), se consacrant pour que tous soient un comme le Père et lui sont un (cf. Jn 17,19.21). Elle se déploie au cours du temps dans l'Église, grâce à l'action de l'Esprit Saint, unité du Père et du Fils, et lien de communion entre tous.

C'est cette œuvre d'unité qui donne son sens profond à l'image du pasteur. Dieu est le Pasteur, parce qu'il rassemble les hommes en son peuple, parce qu'il les introduit dans la communion avec lui et entre eux, au sein de l'Église en marche, en pèlerinage vers la consommation de l'unité dans le Royaume des cieux. Et Jésus est le Bon, le Vrai, l'Unique Pasteur, parce qu'il accomplit dans sa

vie terrestre, dans ses paroles et ses œuvres, dans sa mort et sa résurrection, et dans l'envoi continu de l'Esprit, cette unité voulue de toute éternité par l'amour du Père.

Ne nous y trompons pas. C'est lui, et lui seul, qui fait toujours cela : rassembler les hommes en en faisant son Corps par l'action de l'Esprit. Mais il le fait grâce à la présence et à l'action de l'Église dans le monde. L'œuvre de l'Église est une œuvre d'unité. Et l'Église tout entière y participe. Mais à l'intérieur de l'Église, les pasteurs humains sont les « sacrements » du Bon Pasteur s'unissant les hommes et les rassemblant. Dire des évêques et des prêtres qu'ils sont des pasteurs, c'est avant tout mettre en évidence qu'ils sont des « assembleurs », qu'ils sont ordonnés à faire l'unité, non autour d'eux, mais dans le Christ dont ils sont la présence visible et les serviteurs.

Dès lors le sens profond de ce rassemblement apparaît clairement. Le mot de « troupeau » a dans le langage courant un sens péjoratif. Il fait spontanément penser à un rassemblement grégaire, impersonnel et même dépersonnalisant, nivelé par le bas, sans initiative et sans coloration, enserré dans des cadres ou des structures rigides, en un mot à une masse amorphe. Le terme de « brebis » évoque immédiatement l'absence de personnalité et de caractère, la sujétion et la passivité. Pasteur ne peut vouloir dire dans ce contexte que dictateur ou chien de garde. De telles significations ne peuvent plus avoir cours lorsqu'on remet ces mots dans la perspective du dessein de Dieu. Car le rassemblement dont il s'agit est l'unité même du Père, du Fils et du Saint-Esprit⁴ donnée aux hommes et accueillie par eux. Il ne dépend pas d'abord de cadres ou de structures, encore que les cadres et les structures soient nécessaires pour le manifester et le servir ; il n'est pas violation de la liberté et de l'initiative ; il n'est pas investissement du cœur, ni dépersonnalisation ; il n'est pas « massification », pour employer un mot barbare à la mode de nos jours. Il se noue au cœur des personnes ; il représente le type le plus élevé de rencontre entre personnes, puisque c'est Dieu qui le suscite et en constitue le terme dernier ; il fait appel à ce qu'il y a de plus intime en l'homme ; il rehausse l'homme dans sa qualité de personne, puisque finalement l'homme ne se saisit jamais autant comme personne que lorsqu'il se sait aimé par Dieu, qui a livré son Fils pour lui (Ga 2,20). Il se révèle tout le contraire d'une masse, puisqu'il est peuple, et peuple de Dieu.

C'est au service d'un tel rassemblement que sont les pasteurs de l'Église. Mais comment le sont-ils ?

4. *Lumen Gentium*, n° 4.

3. Par la totalité du ministère

Dans le langage courant, le mot *pastorat* a vu son sens se restreindre singulièrement. Il a été réduit souvent à la fonction qu'on appelle de gouvernement, à l'exclusion du ministère de la Parole et des sacrements. Le concile permet de lui redonner toute son ampleur. Le titre du décret sur « la charge pastorale des évêques », comparé à son contenu, est très suggestif à cet égard.

En effet, « le peuple de Dieu est rassemblé d'abord par la Parole du Dieu vivant qu'il convient d'attendre tout spécialement de la bouche des prêtres »⁵. La première charge du pasteur est d'annoncer la Parole de Dieu sous toutes ses formes : *précatéchèse*, *catéchèse*, *homélie*, *éclairage* de la vie des laïcs par la lumière divine dans les groupes ou les contacts personnels. C'est par la foi que le troupeau de Dieu, qui forme l'« assemblée des croyants » (*congregatio fidelium*), se trouve fondamentalement rassemblé. La foi certes est grâce de Dieu, mais elle est provoquée et nourrie par l'annonce de la Parole (*ex auditu*). Cette remise en valeur du ministère de la Parole, comme tâche première des évêques et des prêtres, revêt une grande importance. Le pasteur est celui qui parle aux brebis, non en son nom et de lui, mais au nom de Dieu et de Dieu. Il est celui qui apprend à reconnaître la voix du Bon Pasteur et à s'attacher à lui. Ce ministère s'avère d'autant plus urgent qu'on a mieux pris conscience de l'incroyance du monde, et que les croyants eux-mêmes ont une foi peu éclairée. Il n'incombe certes pas aux pasteurs seuls de dire la Parole de Dieu, car toute l'Église s'en voit chargée. Mais cela leur revient à titre « principal », en tant que sacrements du Bon Pasteur, venu dire la Parole de son Père. Cette annonce de la Parole est tellement une charge pastorale que c'est au nom même de leur qualité de pasteurs suprêmes que le collège épiscopal et le pape sont amenés à déclarer infailliblement le contenu objectif de la foi.

Mais la Parole de Dieu est indissociable des sacrements, en qui se réalise dans le temps présent le mystère de réconciliation et de vie qu'elle annonce. Le Christ a été suprêmement Bon Pasteur en donnant sa vie pour les brebis, en vue de faire l'unité du troupeau. Telle est l'annonce centrale de la prédication chrétienne. Et tel est le mystère que les sacrements font vivre, actualisant dans l'assemblée ce que la Parole proclame. Dans la célébration des sacrements, surtout de l'Eucharistie, à qui « les ministères ecclésiastiques et les tâches apostoliques sont tous liés... et ordonnés »⁶, les évêques, et en lien avec eux les prêtres, agissent

in persona Christi. C'est là qu'ils sont le plus sacrements du Bon Pasteur, assembleurs du troupeau de Dieu, puisque « l'assemblée eucharistique est le centre de la communauté chrétienne présidée par le prêtre »⁷. Le ministère sacramentel et liturgique représente une tâche éminemment pastorale. Le prêtre, à vrai dire, n'est pas le seul à y être acteur. Mais au milieu de la communauté il incarne la vivante image du Bon Pasteur, lequel rassemble les brebis dans l'amour qui inspire son propre don et dans la charité qu'elles reçoivent de lui et qui assure le lien de leur unité.

Et bien sûr, les évêques, et en coopération avec eux, les prêtres, sont chefs du peuple de Dieu. « Les prêtres exercent, à leur niveau d'autorité, la fonction du Christ Tête et Pasteur : au nom de l'évêque, ils réunissent la famille de Dieu, la communauté des frères qu'habite un dynamisme d'unité, et ils la conduisent par le Christ dans l'Esprit vers Dieu le Père »⁸. C'est surtout à ce niveau de la fonction de gouvernement qu'on parle habituellement du *pastorat*. S'il convient de distinguer, il ne faut pas séparer. C'est déjà dans l'annonce de la Parole et dans le ministère sacramentel que les prêtres sont chefs du peuple de Dieu ; le n° 6 du décret *Presbyterorum ordinis* le rappelle. Ce qui se trouve davantage souligné par cette qualité de chefs du peuple de Dieu, c'est la mission globale du prêtre qui consiste à avoir autorité spirituelle pour construire l'Église, pour faire l'unité et la maintenir ; pour éduquer les chrétiens à atteindre leur maturité, à « lire dans les événements, petits ou grands, ce qu'ils doivent faire, ce que Dieu leur demande », « à ne pas vivre pour eux seuls, mais à savoir... mettre au service des autres le don reçu par chacun, afin que tous remplissent en chrétiens le rôle qui leur revient dans la communauté des hommes »⁹ ; en un mot, pour les éduquer à œuvrer à leur place à l'édification de l'Église et du monde. Cette responsabilité invite les pasteurs à se donner à tous, mais spécialement aux pauvres, aux petits, aux malades et aux mourants, et à certaines catégories de personnes, comme les jeunes, les époux et parents, les religieux et religieuses. « En bâtissant la communauté des chrétiens, les prêtres ne sont jamais au service d'une idéologie ou d'une faction humaines : hérauts de l'Évangile et pasteurs de l'Église, c'est à la croissance spirituelle du Corps du Christ qu'ils consacrent leurs forces »¹⁰. Une manière très riche de comprendre la fonction de gouvernement nous est proposée ici. Le gouvernement n'est pas seulement administration et discipline. Ou plutôt, l'administration et la discipline, absolument nécessaires dans la vie

5. *Presbyterorum ordinis*, n° 4.

6. *Ibid.*, n° 5.

7. *Presbyterorum ordinis*, n° 5.

8. *Ibid.*, n° 8.

9. *Ibid.*, n° 6.

10. *Ibid.*

d'une communauté chrétienne, doivent être vues à la lumière de la charge pastorale, et reçoivent sens et qualité de cette charge. Elles deviennent service de l'unité et de la croissance du Corps. Le gouvernement est service d'une communauté vivante, ouverte sur l'Eglise tout entière et sur le monde. Cela ne veut pas dire que le prêtre fait tout et a mainmise sur tout, mais qu'il a la responsabilité que tous dans la communauté aient leur place et soient fidèles dans l'humilité à leurs charismes propres pour le bien de l'Eglise et de sa mission dans le monde. Il a souci qu'aucun ne se perde et que chacun marche à son pas en lien avec l'ensemble.

4. Et par la mission

Le temps n'est pas loin où le mot « pastoral » était presque opposé au mot « missionnaire ». L'action pastorale commençait une fois terminée l'activité missionnaire, et l'on pensait qu'elle se bornait à la responsabilité de la vie chrétienne des communautés déjà formées. On ne craignait pas d'établir un partage entre prêtres pasteurs et prêtres missionnaires, entre pastorale ordinaire et action missionnaire. Certes, comme le concile le fait, il faut continuer à accorder au terme de mission le sens précis qu'il a pris dans l'histoire de l'Eglise. Mais ce sens spécifique doit se détacher sur la toile de fond plus générale de la mission qui est la caractéristique de l'Eglise dans le monde. Cela aussi le concile le fait. On peut même dire que ce qui fait l'unité de base de textes comme *Lumen Gentium*, *Christus Dominus* et *Presbyterorum ordinis*, c'est la réalité de la mission. L'Eglise est cette communauté qui, au sein de l'humanité en devenir, est le sacrement de l'appel universel au salut, c'est-à-dire à l'unité dans le Christ. Dès lors, toutes les réalités constitutives de l'Eglise sont marquées de ce caractère. De sorte qu'on ne peut pas tracer de frontière entre ce qui est missionnaire et ne le serait pas.

Cette visée de fond rejaillit sur les ministères hiérarchiques et le pastoral. Si, dans l'Eglise, c'est le Christ qui continue à vivre la mission qu'il a reçue du Père, il faut que cette primauté et cette souveraineté de la mission du Christ soient manifestées et agissantes d'une façon perceptible. Telle est la responsabilité propre des ministères, et d'abord du ministère épiscopal, et en coopération avec lui du ministère presbytéral. L'épiscopat et le presbytérat sont marqués de cet élan missionnaire qui part du Père pour s'accomplir dans le Christ et son Corps. Il n'est plus possible de dire que le pastoral s'adresse aux seuls chrétiens. Comment cela se pourrait-il d'ailleurs ? Le dessein divin d'unité est universel. Cela était déjà vrai en Israël. Mais plus encore, le Christ se définit Bon Pasteur par rapport à tous.

Cette dimension missionnaire du pastoral est bien mise en relief dans les textes conciliaires relatifs aux évêques et aux prêtres, pour ne pas parler des laïcs eux-mêmes. Evêques et prêtres ont la charge non seulement de ceux qui sont déjà chrétiens, mais de tous. Un des aspects importants du décret sur la vie et le ministère des prêtres réside dans le lien mis entre le ministère de l'Eucharistie et l'évangélisation¹¹. L'aspect missionnaire est le climat dans lequel baigne tout le ministère pastoral des prêtres. Ceux-ci sont les pasteurs qui portent le souci de tous, du troupeau déjà assemblé et qu'il ne faut pas négliger, mais aussi des brebis qui lui sont encore extérieures. La gloire de Dieu, « que les prêtres poursuivent dans leur ministère et leur vie... c'est l'accueil, conscient, libre et reconnaissant, des hommes à l'œuvre de Dieu accomplie dans le Christ ; c'est le rayonnement de cette œuvre à travers toute leur vie. Ainsi, dans les temps de prière et d'adoration comme dans l'annonce de la Parole, dans l'offrande du sacrifice eucharistique ou l'administration des autres sacrements comme dans les différents ministères exercés au service des hommes, les prêtres contribuent à la fois à faire grandir la gloire de Dieu et à faire avancer les hommes dans la vie divine »¹². Le vrai sacrifice spirituel, « en esprit et vérité » (Jn 4,23-24), c'est l'humanité devenant Corps du Christ. Le pastoral, à travers toutes ses activités, vise à cette formation de l'humanité en Corps du Christ. C'est cette formation de l'humanité en Corps du Christ qui trouve son point suprême dans la célébration de l'Eucharistie. Aussi peut-on dire que le sommet de l'activité pastorale réside dans la liturgie eucharistique. Celle-ci est le point d'aboutissement et le point de départ de l'évangélisation comme du gouvernement.

Tout pastoral est missionnaire. Aussi en maints endroits, le concile souligne-t-il la responsabilité collégiale que doit avoir l'épiscopat de l'évangélisation du monde et la nécessaire ouverture des prêtres « au souci de toutes les Eglises »¹³.

5. Dans l'unité du corps pastoral

Le titre de ces notes porte : les pasteurs de l'Eglise, au pluriel. Il n'y a rien de plus vrai. Au singulier, le mot de Pasteur ne peut s'appliquer qu'à une seule personne, le Christ. L'Eglise n'a qu'un seul Pasteur, Jésus-Christ, lequel est signifié et servi par les pasteurs. Cela explique qu'un seul pasteur dans l'Eglise ne peut pas repré-

11. *Presbyterorum ordinis*, n° 2.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, n° 10.

senter tout le pastoral, ni exercer toute la responsabilité dévolue aux pasteurs. Le pastoral ne peut être l'affaire que d'un corps de pasteurs, et il ne peut être exercé que communautairement, collégialement pour parler avec plus de précision lorsqu'il s'agit des évêques.

Concrètement la redécouverte de cette dimension s'est faite surtout sous la poussée d'influences en quelque sorte extérieures à l'Église elle-même : extension de la socialisation et du travail en équipe dans tous les secteurs ; dispersion et mobilité des gens, et donc nécessaire collaboration pour une pastorale efficace en de telles conditions ; équilibre humain et spirituel des prêtres. Comme souvent, ces exigences ont favorisé le retour à ce qui doit être la source première de ce caractère communautaire du pastoral, à savoir la mission de l'Église et le sacrement de l'ordre. Car une est la mission de l'Église, puisqu'elle est la mission du Christ dans son Corps, et une est la mission du corps ministériel à l'intérieur de l'Église. Un aussi est le sacrement de l'ordre, puisqu'il ordonne des hommes à être les sacrements du Christ, unique Tête et unique Bon Pasteur. Par définition les pasteurs forment un corps, portant solidairement la responsabilité de rendre manifeste à l'intérieur de l'Église la dépendance de celle-ci par rapport au seul Pasteur dont elle tient tout. Il n'est pas étonnant que reprenant une conscience plus vive de la mission qui incombe à l'Église et de la place originale des ministres hiérarchiques dans cette mission, le concile ait remis très fort en relief la collégialité de ceux qui sont les premiers pasteurs, les évêques, et la « fraternité sacramentelle » et universelle des prêtres. Les évêques portent en commun la responsabilité pastorale de l'univers tout entier, et ils exercent leur responsabilité propre dans leur diocèse en communion avec l'ensemble de leurs frères dans l'épiscopat. Quant aux prêtres, ils vivent concrètement leur fraternité sacramentelle, qui s'enracine dans la coopération de leur ordre à l'ordre universel des évêques, dans le presbyterium diocésain lié à un évêque.

Une double conséquence en découle. La première est que tout pasteur ne peut l'être qu'en union avec les autres pasteurs. Il fut un temps où tout prêtre était en général appelé à exercer la totalité de la charge pastorale. Le curé d'une paroisse rurale faisait pratiquement tout ce qu'un prêtre avait à faire. Les différents pasteurs d'un diocèse donnaient l'impression de se juxtaposer et de s'additionner. Avec l'éclatement de la société de type rural et la spécialisation de plus en plus nécessaire, un prêtre seul ne peut plus s'acquitter de la totalité de la charge pastorale face à la totalité de la vie des gens. Cette situation est bienfaisante, car elle permet de mieux réaliser que la charge pastorale des différents prêtres est une charge pastorale unique assumée par des personnes et dans des fonctions multiples. Nous sommes contraints de parler

moins de « ma » charge pastorale que de la responsabilité pastorale de l'ensemble du presbyterium que « je » vis dans une fonction donnée qui n'est pas tout le ministère presbytéral. C'est la voie ouverte à une authentique co-responsabilité, à une réelle unité pastorale, qui demande à se ressourcer dans la conscience de l'unité de la mission, dans la prière commune, dans la concélébration et dans la réflexion partagée, sans que pour autant soient nivelés les caractères, les dons et les « charismes » particuliers.

Une deuxième conséquence est liée à la première. Cette co-responsabilité entre prêtres, pour être effective, doit s'enraciner dans la collaboration avec les évêques, qui exige de part et d'autre une conversion. Pour les prêtres, il s'agit de passer d'une obéissance individuelle passive doublée d'une critique collective, à une réelle coopération, à une attitude de « conseillers ». Y sont-ils tellement préparés ? Aux évêques il est demandé de considérer « que leur charge et leur ministère de docteurs, sanctificateurs et pasteurs du peuple de Dieu, implique nécessairement la présence des prêtres comme leurs auxiliaires et conseillers », de « considérer les prêtres comme des frères et des amis »¹⁴. Pour favoriser une telle collaboration, est réclamé l'établissement « d'une commission ou sénat de prêtres » qui, « représentant le presbyterium », « sera en mesure d'aider efficacement l'évêque de ses conseils pour le gouvernement du diocèse »¹⁵. Il faut bien comprendre cela : il n'est pas question ici de l'instauration d'un type démocratique de gouvernement, mais de l'exercice communautaire de la responsabilité pastorale. Car « l'union des prêtres avec les évêques est une exigence particulière de notre temps... Aucun prêtre n'est donc en mesure d'accomplir sa mission isolément et comme individuellement ; il ne peut se passer d'unir ses forces à celles des autres prêtres sous la conduite des chefs de l'Église »¹⁶.

6. En pleine humanité

Le troupeau que les pasteurs ont à rassembler au nom du Christ et en lui n'est pas à côté de l'humanité réelle ni fait seulement d'une partie de la vie des hommes. L'enclos dont parle l'évangile selon saint Jean (cf. 10,16) n'a rien à voir avec un ghetto. Dieu fait surgir son troupeau dans l'humanité réelle, et Jésus réunit autour de sa personne les hommes concrets. Les pasteurs ont donc à porter le souci de l'humanité et des hommes réels, tels

14. *Presbyterorum ordinis*, n° 7.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

qu'ils sont insérés dans les conditions historiques et sociologiques de notre temps. On parle beaucoup dans la pastorale actuelle de l'attention aux personnes, à leur vie, à leur insertion sociale. La pastorale fait appel à la sociologie et aux diverses sciences humaines. Il y a certes un danger, celui de croire que le rassemblement en Jésus-Christ se fait par les techniques humaines, et de délaisser l'action de la grâce et les conditions traditionnelles de tout apostolat. Les pasteurs ne peuvent jamais oublier qu'ils sont les serviteurs de l'action mystérieuse de Dieu. Mais d'un Dieu qui est venu dans l'histoire et s'est fait homme avec les hommes. Le concile n'a pas craint de voter une constitution « pastorale » sur l'Église dans le monde de notre temps. C'est une indication pour les pasteurs.

Au nom même de leur service du Bon Pasteur, ils ont à porter un intérêt, non seulement opportuniste ou tactique, mais réel, jailli du plus profond de leur foi, aux hommes d'aujourd'hui, à leur vie personnelle et collective, pour qu'ils deviennent dans tout leur être les brebis du Christ. Ils ont à être pasteurs au cœur de leurs rencontres avec les hommes et des rencontres des hommes entre eux, pour que ces rencontres trouvent leur achèvement dans la rencontre décisive avec le Christ et qu'elles deviennent communion dans l'unité du Saint-Esprit.

N'est-ce pas ce souci qui a amené le concile à se préoccuper de l'insertion des prêtres au milieu des hommes ? S'ils ne peuvent être ministres du Christ qu'en étant témoins et dispensateurs d'une vie autre que la vie terrestre, « ils ne seraient pas non plus capables de servir les hommes, s'ils restaient étrangers à leur existence et à leurs conditions de vie ». Leur ministère « réclame qu'ils vivent dans ce monde au milieu des hommes, que, tels de bons pasteurs, ils connaissent leurs brebis et cherchent à amener celles qui ne sont pas de ce bercail, pour qu'elles aussi écoutent la voix du Christ, afin qu'il y ait un seul troupeau, un seul Pasteur »¹⁷. « Mis à part au sein du peuple de Dieu », les pasteurs ne sont pas « séparés de ce peuple, ni d'aucun homme quel qu'il soit ». Ils sont hommes avec les hommes, d'abord par leurs qualités humaines appréciées à juste titre dans les relations humaines, et aussi par des conditions de vie qu'il convient de rechercher, et dont les prêtres au travail ou présents à la recherche ne sont que des exemples.

En tout cas, leur qualité de pasteurs les invite, avec l'aide de leur peuple, avec l'aide aussi des disciplines humaines adéquates et des spécialistes compétents, à mieux connaître les situations et les conditions de vie des hommes d'aujourd'hui, non pour se

satisfaire de cette connaissance et tomber dans le naturalisme, mais pour mieux porter le message et collaborer à leur place à l'éducation d'un laïcat présent à toutes les catégories de personnes et aux mouvements de pensée et d'action dont est animé notre monde.

7. Vivre en pasteurs

Mieux comprendre son titre de pasteur détermine une action, mais appelle aussi un certain nombre d'attitudes, qui sont déjà apparues en filigrane tout au long de cette réflexion ; il convient néanmoins de les reprendre pour elles-mêmes. « Il faut avoir une attitude pastorale », entend-on ou dit-on souvent. Ou bien : « il faut tout faire dans une attitude pastorale ». Tout, y compris les démarches les plus pénibles, comme celles de refuser un baptême ou de faire preuve d'autorité. Et c'est vrai. Mais quels sont les grands traits de cette attitude de pasteur ? Celle-ci est magnifiquement synthétisée par la première épître de saint Pierre : « Paissez le troupeau de Dieu qui vous est confié, le surveillant non par contrainte, mais de bon gré, selon Dieu ; non pour un gain sordide, mais avec l'élan du cœur ; non pas en faisant les seigneurs à l'égard de ceux qui vous sont échus en partage, mais en devenant les modèles du troupeau. Et quand paraîtra le Chef des pasteurs, vous recevrez la couronne de gloire qui ne se flétrit pas » (5,2-4).

Être pasteur, c'est d'abord se considérer comme le modèle du troupeau. Voici un des points où la réalité humaine du pasteur et du troupeau se révèle déficiente. Dans ce cas, en effet, il n'y a pas égalité de nature entre le pasteur et les brebis. A proprement parler, le pasteur ne fait pas partie du troupeau. Il lui reste extérieur, quelles que puissent être par ailleurs sa présence et sa sympathie. Il n'en va pas de même quand il s'agit de l'Église. Le pasteur est d'abord un membre de l'Église, intérieur à l'Église elle-même, égal aux autres membres quant à la dignité et à la vie de fils de Dieu. Sa responsabilité particulière à l'intérieur du troupeau ne le met pas au-dessus ni en dehors, ne le dispense pas en quelque sorte de la vie qui fait l'unité du troupeau. Elle l'insère davantage dans cette vie, avec l'exigence d'y être plus fidèle, d'être plus soumis et plus semblable au Prince des pasteurs, le Christ. En tout temps, mais surtout en notre temps qui a plus besoin d'authenticité, le pasteur doit témoigner dans la joie de ce qu'il a pour charge de proposer et de faire vivre aux autres. Il faut qu'on sente à travers lui la grandeur d'être brebis. A l'exemple du Christ qui a été à la fois Pasteur et Agneau, Pasteur parce que d'abord Agneau se donnant pour la vie du monde. Être pasteur est un appel à vivre plus profondément de la vie du troupeau.

17. *Presbyterorum ordinis*, n° 3.

C'est aussi un appel à se sentir responsable des personnes vivantes en relation avec les autres personnes. Ce n'est pas d'abord un honneur ou une autorité, mais une responsabilité, au sens fort du mot, au sens où Jésus-Christ a été responsable de chacun et de tous en portant leurs misères et leurs péchés, comme aussi leurs richesses et leurs valeurs, leurs consolations et leurs joies. « Je connais mes brebis... et je donne ma vie pour mes brebis » (Jn 10,14-15). Cette responsabilité inclut donc la connaissance et le partage qui sont, hélas, bien difficiles actuellement, du moins envers l'ensemble des personnes. C'est une des grandes souffrances de beaucoup de prêtres. D'une manière ou d'une autre, cette connaissance et ce partage doivent entrer dans la vie du pasteur. Ils peuvent se faire de différentes manières : contacts personnels ou avec les groupes, visites en certaines circonstances privilégiées de la vie (baptême, mariage, deuils, événements importants), enquête sociologique. De toute façon, cette connaissance pastorale va plus loin que la simple statistique ou le simple dépouillement d'une enquête. Elle doit être regard sur des personnes et des groupes vivants, aimés et appelés par Dieu.

Cette responsabilité comporte le service des personnes plongées dans leurs liens humains. Le Christ Bon Pasteur est aussi le Christ Serviteur, qui donne sa vie pour rassembler dans l'unité. La hiérarchie comme service a été remise en lumière par le concile. Le prêtre certes est ordonné pour « présider ». Mais la présidence dont il s'agit est celle de l'unité et de la charité. Le prêtre préside en étant, à la place du Christ, serviteur de l'unité qui se fait dans la charité. La présidence du prêtre, que ce soit dans la prière, dans l'Eucharistie ou dans le gouvernement, réside dans le service des personnes vivantes en vue de leur communion en Dieu. Ces personnes, ce sont les chrétiens, mais aussi les non-chrétiens. Ce service pastoral s'adresse à tous. Cela nous montre assez que l'âme de l'attitude pastorale est la charité. « Simon, m'aimes-tu plus que ceux-ci ?... Pais mes agneaux, pais mes brebis » (Jn 21,15-17). Ce qui vaut pour Pierre vaut pour tous les pasteurs. La fonction de paître se trouve liée à l'amour pour le Christ et pour les hommes. L'Église à rassembler est bâtie sur l'amour.

Bien entendu, service ne signifie pas faiblesse, impuissance ou asservissement. Tout autant que l'autoritarisme arbitraire, la perte du sens de l'autorité spirituelle dont il est investi déforme l'attitude qu'un pasteur doit avoir. Pasteur, il l'est de par la puissance du Saint-Esprit qui lui a conféré autorité pour agir au nom du Christ. Utiliser le mot de service en le vidant de tous les pouvoirs inhérents au pastorat est une interprétation abusive. Le pasteur a autorité pour dire la Parole de Dieu, pour célébrer les sacrements et présider l'Eucharistie, pour faire l'unité du Peuple de Dieu à lui confié. Il n'a pas à avoir de complexe d'infériorité, sous prétexte

d'être au service des personnes. Ce n'est pas cela que les gens attendent de lui. Les hommes, même non-croyants, reconnaissent aisément l'autorité spirituelle du prêtre. Leurs réactions face à l'autorité spirituelle de Jean XXIII ou de Paul VI sont, à un autre niveau, vraies en face de tout pasteur. Ce qu'on demande, c'est que cette autorité spirituelle soit dépouillée de toute arrogance, de tout arbitraire, de tout intérêt humain, de toute volonté de puissance, de tout désir de l'employer pour soi. Elle doit être portée dans la pauvreté et l'humilité. En ce sens la pauvreté n'apparaît pas comme une vertu surajoutée à l'être du prêtre. Elle fait partie intégrante de ce qu'il est et de ce qu'il fait.

Car cette autorité n'est pas destinée à asservir — autre trait encore de l'attitude pastorale — mais à libérer, à rendre libre. Le pasteur ne remplace pas les personnes, fût-ce en face de Dieu. Il travaille à promouvoir leur liberté, de manière à ce qu'elles adhèrent librement au Christ. L'Église n'est pas un troupeau au sens grégaire du mot, une masse livrée aux mains d'un leader quelconque. Elle est un troupeau au sens évangélique, une communion de personnes. Dieu par sa grâce suscite la liberté. Le Bon Pasteur est venu pour rendre libre. Les pasteurs sont au service de cette libération spirituelle. Ils sont au service du sacerdoce spirituel des chrétiens. Ils ont en particulier pour fonction d'éduquer les laïcs à être de vrais laïcs, prenant leurs responsabilités dans l'Église et dans le monde¹⁸.

Finalement, c'est à travers cette charité pastorale que le prêtre est appelé à se sanctifier, à ressembler au Bon Pasteur, en mourant à lui-même et en vivant pour Dieu. Comme tout chrétien, le pasteur se sanctifie en utilisant les moyens que lui propose l'Église (prière, sacrements, renoncement, etc.) et en mourant à lui-même pour vivre avec le Christ dans son existence de tous les jours. Mais ces moyens spirituels et cette mort à lui-même reçoivent une coloration spéciale du fait qu'il est pasteur. Mieux, c'est en vivant plus pleinement chaque jour sa vie de pasteur, en lien avec l'évêque et les autres pasteurs, au service du troupeau formé ou en devenir, qu'il trouve exigence de prière, de vie sacramentelle et de mort à l'égoïsme ; bien plus, qu'il nourrit sa prière, sa vie sacramentelle et qu'il meurt à lui-même. Sa vie pastorale, saisie au-delà des activités dispersantes, fait l'unité de sa vie de prêtre¹⁹. Sa vie pastorale est vie spirituelle, au sens fort du mot : une vie en union avec le Bon Pasteur dans l'Esprit Saint, cet Esprit qui l'a établi gardien du troupeau pour paître l'Église de Dieu (cf. Ac 20,28).

18. Sur ce rôle des pasteurs par rapport aux laïcs, voir *Lumen Gentium*, n° 37.

19. Sur la sainteté que les pasteurs ont à atteindre à travers leur ministère, lire *Lumen Gentium*, n° 41, et *Presbyterorum ordinis*, n° 12-18.



A. CONSULTER DANS LA PREMIÈRE SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

N° 7. - *Quatrième Dimanche de l'Avent :*

Sur le kérygme dans les Actes des Apôtres : A.M. HENRY, *Esquisse d'une théologie de la Parole*, pp. 65-69.

N° 12. - *Octave de Noël - Fête du saint nom de Jésus :*

Commentaire de Ac 4,8-12 : M. COUNE, *Sauvés au nom de Jésus*, pp. 14-27.

N° 89. - *Fête de la Toussaint :*

Commentaire de Ap 7,2-12 : J. COMBLIN, *Le rassemblement de l'Israël de Dieu*, pp. 15-33.

N° 57. - *Troisième Dimanche après la Pentecôte :*

Commentaire de la parabole de la brebis perdue (Lc 15,3-7 ; Mt 18,10-14) : J. CANTINAT, *La brebis perdue*, pp. 24-36.

N° 98. - *Propagation de la Foi :*

La tendresse du Bon Pasteur (Mt 9,36) : P. TERNANT, *La Mission, fruit de la compassion du Maître et de la prière des disciples*, pp. 31-36.

N° 93. - *Commun des confesseurs pontifes :*

Sur les pasteurs de l'Eglise : J. LÉCUYER, *L'évêque et le presbytérisme*, pp. 77-94 ; G. HUYGHE, *Qu'attend-on du prêtre ?* pp. 95-110.

Table des Matières

PREMIERES LECTURES

LA FOI AU CHRIST SEIGNEUR,
FONDEMENT DE NOTRE VIE (Ac 2,14a.36-41 ; Année A)
par E. Rasco, *professeur à l'Université Grégorienne de Rome*

L'Eglise proclame sa foi, 7. - L'Eglise traduit sa foi dans son existence, 9.

SAUVÉS AU NOM DE JÉSUS (Ac 4,8-12 ; Année B)
par M. Coune, *bénédictin de Saint-André (Bruges)*

Rayonnement de l'Eglise à Jérusalem, 13. - Pouvoir de guérir, 14. - Miracle et prière au Temple, 15. - Témoignage rendu au nom de Jésus, 16.

JE T'AI ÉTABLI LUMIÈRE DES NATIONS (Ac 13,14.43-52 ; Année C)
par J. Dupont, *bénédictin de Saint-André (Bruges)*

I. Un épisode-clé, 19.

II. Le fondement théologique de la mission auprès des païens, 20.
Le problème, 20. - Les promesses messianiques, 22.

DEUXIÈMES LECTURES

LA « PASSION » DU CHRIST TOTAL (1 P 2,20b-25 ; Année A)
par M. Miguéns, *professeur à la Catholic University of America de Washington*

I. La vocation de martyr, 26.

II. A la suite du Christ, 27.

III. L'œuvre rédemptrice du Christ, 28.

L'innocence du Christ, 28. - L'attitude du Christ au cours de sa passion, 29. - Valeur expiatoire de la « passion » du Christ, 30.

VOYEZ QUEL GRAND AMOUR LE PÈRE NOUS A DONNÉ (1 Jn 3,1-2 ; Année B)

par F. Smyth-Florentin, *secrétaire générale des Services bibliques de la Fédération Protestante de France*

Ce que le Père nous a donné, 34. - Jésus, le monde et les chrétiens, 35. - « Pas encore manifesté », 36. - « Nous savons... », 36.

LA VISION DE LA FOULE INNOMBRABLE

(Ap 7,9,14b-17 ; Année C)

par Ch. Augrain, *professeur à l'Université Catholique d'Angers*

Une foule innombrable, 39. - Le sang de l'Agneau, 41. - Dans le Temple de Dieu, 42. - L'Agneau-Pasteur, 43.

EVANGILES

LE SEUL TROUPEAU ET LE SEUL PASTEUR : JÉSUS ET LES SIENS (Jn 10,1-18 ; Années A et B)

par O. Kiefer, *bénédictin de Grüssau (Bad Wimpfen)*

I. Les différentes parties du discours, 47.

L'« énigme », 47. - Les paroles concernant la porte, 49. - Les paroles concernant le Bon Pasteur, 52.

II. Synthèse, 56.

Structure du discours, 56. - Contenu théologique du discours, 58.

III. Notes pour la prédication, 59.

Corrections nécessaires, 59. - Suggestions, 60.

LES BREBIS DU BON PASTEUR (Jn 10,27-30 ; Année C)

par K. Stemberger, *chargé de cours à la Duke-University de Durham (North Carolina)*

Le contexte du passage, 62. - Les vv. 27-28 appartiennent-ils au discours du Bon Pasteur ? 63. - L'attitude des brebis envers le pasteur, 64. - La grandeur du Père, 66. - Un avec le Père, 67. - Conclusion, 69.

NOTES DOCTRINALES

« LE BERGER, LE BON, C'EST MOI ! »

par G. Casalis, *professeur à la Faculté de Théologie Protestante de Paris*

Remarques préliminaires, 72. - La personne du bon berger, 73. - L'image de la porte, 75. - Le cheminement du troupeau, 76. - Conclusion, 77.

LES PASTEURS DE L'ÉGLISE

par R. Bouchex, *directeur au Grand Séminaire d'Annecy*

Sacrements du Christ Bon Pasteur, 79. - Pour l'œuvre du rassemblement, 80. - Par la totalité du ministère, 82. - Et par la mission, 84. - Dans l'unité du corps pastoral, 85. - En pleine humanité, 87. - Vivre en pasteurs, 89.

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 31 MARS 1969 SUR LES PRESSES
DE L'IMPRIMERIE DU COURRIER A ROANNE (LOIRE)
D.L. 1-1969. ÉDITEUR : N° 5843 - IMPRIMEUR : N° 149

Imprimé en France



TITRES DE LA NOUVELLE SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

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

* numéros parus
en gras : numéros à paraître en 1969



Première lecture

La Foi au Christ Seigneur (Ac 2) E. Rasco	6
Sauvés au nom de Jésus (Ac 4) M. Coune	13
Je t'ai établi lumière des nations (Ac 13) J. Dupont	19

Deuxième lecture

La "passion" du Christ total (1 P 2) M. Miguéns	26
Quel grand amour le Père vous a donné (1 Jn 3) F. Smyth-Florentin	32
La vision de la foule innombrable (Ap 7) Ch. Augrain ...	39

Evangile

Jésus et les siens (Jn 1) O. Kiefer	46
Les brebis du Bon Pasteur (Jn 10) K. Stemberger	62

Le berger, le bon, c'est moi ! G. Casalis	72
Les pasteurs de l'Église R. Bouchex	78