



27 DE LA 2A1

3^e DIMANCHE DE PAQUES

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 27

Première lecture : C. Ghidelli *

Deuxième lecture : W.-J. Dal-

ton, C. Bourgin, Ch. Brütsch

***** Évangile : C. Traets,

G. Ghiberti, A. George

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



2006751



2 ASS
A 7

Sixième dimanche de Pâques

Assemblées du Seigneur 27

129.947

FACULTAD
DE
TEOLOGIA
Univ. de Deusto
BILBAO

LES ÉDITIONS DU CERF





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

Première lecture

Année A : Ac 8,5-8.14-17
Année B : Ac 10,25-26.34-35.44-48
Année C : Ac 15,1-2.22-29



La mission universelle de l'Eglise

Ac 8,5-8.14-17 ; 10,25-26.34-35.44-48 ; 15.1-2.22-29

PAR CARLO GHIDELLI

Professeur à la Faculté de Théologie de Milan

Un étroit lien logique et thématique unit ces trois passages du livre des Actes. Ils évoquent en effet trois moments névralgiques dans l'histoire de l'Eglise naissante. La mission de Philippe a marqué le début de la mission judéo-palestinienne, prélude elle-même de l'évangélisation des païens. La conversion de Corneille et de sa famille a franchement ouvert l'Eglise au monde païen. Le concile de Jérusalem, enfin, a définitivement et officiellement résolu la question de l'admission au christianisme des païens qui professaient la foi au Christ.

Ces trois étapes historiques demandent donc à être considérées selon la logique de leur développement. De toute évidence, en effet, leur récit répond à un même propos, traduit une préoccupation unique : montrer comment et selon quelles normes l'Eglise primitive a cherché à mettre en pratique le commandement du Seigneur relatif à la prédication de l'Evangile dans le monde entier (cf. Lc 24,47 ; Ac 1,8).

Mais nos passages présentent aussi une nette affinité thématique. Tous trois en effet mettent en relief l'expansion de l'Evangile dans le monde païen. Tous trois énoncent les problèmes que cette initiative n'a pas manqué de poser à l'église judéo-chrétienne. Tous trois décrivent la communion qui s'est établie entre Jérusalem, l'église-mère, et les jeunes églises fondées par Philippe et Paul moyennant le témoignage qu'ils ont rendu à la Parole et l'accueil qui lui a été réservé.

Tel sera le fil conducteur de notre commentaire : mettre en évidence non seulement les caractéristiques de chaque texte, mais encore les éléments qui les rapprochent l'un de l'autre.

I. PHILIPPE ANNONCE L'ÉVANGILE À LA SAMARIE (Ac 8)

La voie qui conduit au salut

Cette première lecture se prête à une analyse littéraire en deux temps. De part et d'autre, on retrouve groupés les mêmes éléments.

a) Nous voyons tout d'abord (vv. 5-8) l'entrée en action d'un protagoniste : *Philippe* (cf. Ac 21,8), qui s'est engagé dans le travail d'évangélisation. La parole de ce *diacre* intrépide (cf. Ac 6,1-6) ouvre la voie au processus de salut que Paul synthétisera dans sa lettre aux Romains (cf. 10,9-17) et qu'on nous décrit en détail ici. Les foules se laissent interpeller par Philippe qui leur annonce Jésus Christ : elles entendent ses paroles et constatent ses miracles. Dès lors, elles en viennent à la foi et bientôt au baptême, ainsi que Luc prend soin de le rapporter : « Quand ils eurent cru à Philippe qui leur annonçait la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu et du nom de Jésus Christ, ils se firent baptiser, hommes et femmes » (v. 12).

Au terme de tout cela, « la joie fut vive en cette ville » (v. 8) : nous pouvons reconnaître dans ce trait une des caractéristiques de Luc qui se plaît à souligner le rapport entre la proclamation de la parole et la joie de la communauté des croyants (Ac 2,46 ; 8,39 ; 13,48.52 ; 16,34 ; cf. Rm 15,13).

b) De même, nous constatons ensuite (vv. 14-17) la présence d'autres protagonistes : les *apôtres*, qui sont conscients de leur mission et de leur rôle de médiateurs pour implorer la venue de l'Esprit. En l'occurrence, il s'agit de *Pierre* et de *Jean*. Nous voyons aussi en quoi consiste leur intervention : confirmer et consolider une église qui vient de naître — celle de Samarie — afin d'établir la communion entre les diverses églises et à l'intérieur de chacune.

Cette présence et cette action nous permettent de discerner les multiples *tensions vitales* qui animent l'histoire des premières communautés chrétiennes. Tension psychologique entre le devoir de proclamer la parole et la liberté de ceux qui l'entendent. Tension sur le plan sociologique ou communautaire, entre la grâce de la libération donnée par l'Esprit et l'entrée dans une communauté chrétienne par le baptême. Tension dans l'ordre de l'action entre le salut qui vient de Dieu et le même salut qui exige un engagement personnel et libre.

Ces vv. 14-17 décrivent à nouveau les étapes fondamentales du processus qui conduit au salut : quelques habitants de Samarie commencent par accueillir la parole de Dieu en adhérant à la

prédication de Philippe ; les apôtres viennent alors pour redire et confirmer ce que Philippe leur avait déjà prêché, et pour leur imposer les mains tout en joignant la prière à ce geste (cf. Ac 19,6) ; enfin, ces gens reçoivent l'Esprit Saint, don messianique de la Pentecôte (cf. 2,38-41)¹.

On notera qu'en cette circonstance les apôtres ne réitèrent pas le baptême, se contentant d'imposer les mains aux néophytes pour leur communiquer le don spécial de l'Esprit. Paul agira différemment à Ephèse : y trouvant des disciples qui n'avaient reçu que le baptême de Jean, il les baptise de nouveau au nom du Seigneur Jésus et leur impose les mains pour qu'ils reçoivent l'Esprit Saint avec les dons des langues et de prophétie (cf. 19,1-7).

Toutefois dans les deux cas, à travers la parole proclamée et accueillie, comme à travers le don de Dieu reçu grâce au baptême et à l'imposition des mains, transparait bien l'action de l'apôtre. C'est à lui qu'incombe le droit et le devoir de la présence ministérielle, qui se traduit par le service de la Parole, la prière d'intercession et le geste sacramentel.

Tensions vitales au sein de la communauté

Au terme de cette rapide analyse, qui a mis en relief les éléments les plus saillants, deux remarques nous viennent tout de suite à l'esprit.

a) Le réveil spirituel de chaque église a son origine dans la Parole. Celle-ci, comme une semence (cf. Lc 8,11), pénètre dans les replis du cœur humain et imprègne les relations les plus profondes de la communauté. Elle provoque une crise chez tous ceux qui l'accueillent. En suscitant une réaction libre et forte, elle met en mouvement personnes et institutions. C'est la tension que nous avons notée entre la prédication et l'accueil de la parole, entre l'adhésion de la liberté personnelle et l'insertion dans une communauté de foi et de charité, entre le don de l'Esprit et la présence des apôtres.

b) Dans les rapports entre église-mère et églises-sœurs, une nouvelle tension surgit entre l'événement et l'institution. On distingue déjà les premiers symptômes de rejet d'un timide essai de greffe de l'Évangile au milieu du monde païen. Nous reviendrons sur cet aspect du problème qui ne fera que s'aggraver.

1. Voir E. RASCO, *La foi au Christ Seigneur, fondement de notre vie*, dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 25, pp. 6-12.

II. PIERRE ANNONCE L'ÉVANGILE A LA MAISON DE CORNEILLE (Ac 10)

Le contexte immédiat

Au fur et à mesure qu'on progresse dans la lecture du livre des Actes, on remarque un développement continu de la mission de l'Église dont Luc, historien et évangéliste, se veut le témoin. En effet, les chroniques des chap. 8-10 ont, au-delà de leur valeur historique, une portée théologique évidente. De plus, elles nous informent sur un double déplacement qui s'est effectué au cours de cette période.

D'une part, le centre de diffusion de l'Évangile passe de Jérusalem à Antioche (cf. Ac 8,1-5 ; 11,19-26). Dans cette perspective, la Samarie dont parle le chap. 8 apparaît en fait comme un relais entre Jérusalem et Antioche.

D'autre part, le diacre Philippe — qui, après avoir quitté la Samarie, annonce Jésus à partir d'Is 53 (Ac 8,26-40) et administre le baptême à un Ethiopien — est remplacé par Paul, l'apôtre des Gentils. Celui-ci, de persécuteur de l'Église de Dieu (Ga 1,13s) est devenu prisonnier du Christ (Ep 4,1) ; d'ennemi (Ac 9,1 ; 26,9s), apôtre infatigable ; de violent blasphémateur et insulteur (1 Tm 1, 12s), serviteur fidèle du Seigneur ressuscité et de son Église. Une telle transformation provient de sa rencontre avec le Ressuscité sur le chemin de Damas, que Luc vient de raconter au long et au large dans le chapitre précédent (Ac 9,1-30 ; cf. 22,1-21 ; 26,1-23).

En relation avec notre thème, relevons surtout que Luc présente Paul comme prédicateur : il prêche le nom de Jésus (9,27s), annonçant qu'il est le Messie (9,22) et le Fils de Dieu (9,20).

Analyse du texte liturgique

Les trois extraits du chap. 10 qui composent notre lecture rapportent trois faits distincts : la rencontre, préparée par Dieu, des deux protagonistes, Pierre et Corneille (vv. 25s) ; le début du discours prononcé par Pierre dans la maison de Corneille (vv. 34s) ; l'administration du baptême aux nouveaux convertis (vv. 44ss). Quelques remarques aideront à saisir la signification profonde de cet événement tout à fait central dans le déroulement du livre des Actes et dans l'histoire de l'Église primitive².

2. Voir J. DUPONT, *Le salut des Gentils et la signification théologique du Livre des Actes*, dans *New Testament Studies*, 6 (1959-1960), pp. 132-155, et dans *Études sur les Actes des Apôtres* (Lectio divina, 45), Paris, 1967, pp. 393-419.

a) Pierre accueille dans la maison de Simon le corroyeur les envoyés de Corneille (vv. 17-23a) et, à son tour, Corneille reçoit Pierre chez lui (vv. 23b-33). Il faut voir là plus qu'un simple échange d'hospitalité : une manifestation de *totale disponibilité* de l'un et l'autre à l'Esprit (vv. 1-16) et de Corneille à l'annonce du Christ (vv. 44ss). La rencontre de Pierre et de Corneille n'est que le signe d'un événement de salut qui bouleverse le fond des cœurs, grâce au ministère d'un homme prompt au témoignage et aux dispositions d'un autre ouvert à la foi.

b) Notre lecture ne donne que le début du discours de Pierre dans la maison de Corneille. Pourquoi ? Le découpage liturgique veut-il attirer notre attention sur tout le discours ? Ou est-il dû au fait que les deux premiers versets ont une portée plus universelle ? La deuxième hypothèse semble préférable, justement parce que *l'universalité du salut* est le thème principal du discours. Luc met en relief l'épisode de Corneille pour affirmer on ne peut plus clairement que le don du salut est offert aujourd'hui à tous les hommes de bonne volonté³.

c) Nous serons un peu plus éclairés là-dessus, si nous pouvons répondre à une question qu'on ne peut manquer de se poser à propos du v. 34 et du discours de Pierre en général. *Pourquoi, parlant à des païens, Pierre se réfère-t-il explicitement aux Ecritures, et selon quel critère choisit-il ces citations ?* Les deux questions nous semblent n'en faire qu'une. En effet, une analyse attentive du discours montre que le critère du choix des citations coïncide avec la raison qui explique le recours à l'A.T. bien que l'auditoire soit païen.

La conversion de Corneille, avons-nous dit, est pour Luc un des événements les plus importants rapportés dans le livre des Actes. Cet épisode ouvre des horizons nouveaux à la mission de salut de l'Eglise. Pouvait-il se faire qu'un événement aussi fondamental pour l'avenir de l'Eglise, un événement appelé à laisser des traces ineffaçables dans l'histoire de cette communauté de salut, ne fût pas annoncé par les prophéties de l'A.T. ? Le passage décisif des Juifs aux païens relevait effectivement du plan providentiel et correspondait bien à une étape précise de l'histoire du salut. Or c'est maintenant que l'Eglise naissante, surmontant toute hésitation, donne à sa propre mission le souffle de l'universalité et lui ouvre les horizons du monde.

3. Les vv. 34-38 ont été commentés par J. DUPONT dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 12, pp. 40-47.

Voilà pourquoi l'Apôtre en appelle aux Ecritures, et y choisit précisément les prophéties qui abolissent tout privilège de race ou de sang, de culture ou de civilisation, celles-là qui présentent Dieu comme le Seigneur de tous les hommes, souverainement impartial, celles-là enfin qui annoncent à tous la paix en laquelle se résument les biens messianiques et le salut eschatologique.

L'universalité du salut est encore affirmée à la fin du discours. Après avoir exposé le kérygme christologique, après avoir apporté son propre témoignage et celui des autres apôtres, Pierre conclut : « C'est de lui que tous les prophètes rendent ce témoignage que quiconque croit en lui recevra, par son nom, la rémission de ses péchés » (v. 43)⁴.

d) A la totale disponibilité de la famille de Corneille et à la prédication de l'Apôtre, fait suite un signe d'en haut, une intervention divine, *le don de l'Esprit Saint*. De même que l'initiative de toute cette histoire revient à Dieu, de même c'est à son intervention qu'on doit la décision de Pierre : « Peut-on refuser l'eau du baptême à ceux qui ont reçu l'Esprit Saint aussi bien que nous ? » (v. 47). Pierre explique donc qu'il vient de se passer la même chose qu'à la Pentecôte et proclame sa décision de baptiser les païens.

Luc veut nous faire comprendre que l'Esprit Saint est à l'œuvre avant, pendant et après le baptême ; avant, pendant et après la naissance de l'Eglise ; avant, pendant et après toute activité missionnaire de l'Eglise. Ceci se dégage de l'ensemble de la *pneumatologie de Luc* : tous ses récits — dans l'Evangile comme dans les Actes — traduisent cette certitude. De même que l'Esprit a préparé la naissance du Messie, il prépare celle de l'Eglise (cf. Lc 1,35 ; Ac 1,8). Comme il guide et accompagne le Messie sur le chemin de sa vie terrestre et au cours de sa mission, ainsi l'Esprit dirige et fortifie la vie et les entreprises de l'Eglise naissante (cf. Lc 4,14 ; Ac 4, 8 ; etc.). De même que l'Esprit Saint descend sous forme visible sur le Messie, de même encore sur les premiers membres de l'Eglise (cf. Lc 3,22 ; Ac 2,1-4).

Portée universaliste de l'événement

Si nous voulons caractériser l'épisode de la conversion de Corneille et préciser sa signification théologique, nous pouvons dire : d'une part, il consacre une rupture décisive avec la religion juive

4. Voir E. RASCO, *Pierre proclame le salut*, dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 21, p. 83.

et sa tradition ; d'autre part, il instaure une nouvelle religion en esprit et en vérité, le christianisme, dont la loi suprême est celle de la liberté.

Ce n'est pas un mince mérite pour Pierre d'avoir eu l'intuition d'une vérité théologique aussi importante, de l'avoir proclamée et défendue en dépit des accusations de certains de ses coreligionnaires. Pierre, en effet, a dû faire face à la mesquinerie et à l'obstination de la mentalité judaïsante qui ne parvenait pas à concevoir comment auraient pu accéder à la foi et au baptême ceux qui n'auraient pas été marqués du signe de la circoncision.

Grâce à une illumination spéciale d'en haut, Pierre a choisi la bonne solution, dicté le principe dont devaient s'inspirer les décisions ultérieures et dépendre toute la pratique de l'Eglise. La vision céleste a sans nul doute fait comprendre au premier des apôtres qu'il n'y a rien de souillé dans ce que Dieu a purifié (cf. Mc 7, 14-23), rien de profane dans ce que Dieu a décidé de sanctifier, rien de perdu dans ce qu'il veut lui-même sauver (cf. vv. 14s).

Les avertissements de l'Esprit Saint l'ont profondément convaincu « que Dieu ne fait pas acception des personnes, mais qu'en toute nation celui qui le craint et pratique la justice lui est agréable » (vv. 34s). Enfin, son contact avec le centurion l'a empêché de retarder sa décision : l'Esprit Saint, en tombant aussitôt sur Corneille et les siens, a anticipé et tout à la fois exigé leur baptême.

Du coup, les paroles prononcées par Pierre avec tant d'assurance et d'autorité établissent un principe fondamental indiscutable : l'Esprit de Dieu souffle où il veut (cf. Jn 3,8). Il est maître absolu de ses dons qu'il accorde avec libéralité, même aux païens, sans attendre le baptême et, bien sûr, sans les contraindre à se faire circoncire.

III. L'ÉVANGÉLISATION DES PAIENS AU CONCILE DE JÉRUSALEM (Ac 15)

Avec les discussions entre les apôtres au concile de Jérusalem et le fameux décret qui en résulte, l'ouverture de l'évangélisation au païen trouve enfin une solution définitive. En considérant attentivement le contexte historique (vv. 1-2) et la teneur du décret apostolique (vv. 22-29), nous pourrions rassembler les derniers éléments de notre recherche, pour ensuite les regrouper avec les autres dans la conclusion.

Une situation délicate

Nous sommes à Antioche, dans l'intervalle de temps qui s'écoule entre le premier et le deuxième voyage missionnaire de Paul. Au sein de la communauté chrétienne de cette ville se trouvent des gens que Paul lui-même qualifie d'« intrus », de « faux frères qui se sont glissés pour espionner la liberté que nous avons dans le Christ Jésus, afin de nous réduire en servitude » (Ga 2,4).

Il s'agit probablement d'anciens Phariséens, ou en tout cas de gens soutenus par le parti des Phariséens (cf. Ac 15,5) ; récemment convertis du judaïsme, ils demeurent attachés à leurs traditions, incapables de comprendre et d'assumer les exigences de leur nouvelle foi ; bref, des individus qui ont l'esprit étroit et la vue courte : myopes, pour ne pas dire aveugles. Ils auraient voulu que les païens, pour devenir chrétiens, passent sous le joug du judaïsme en se faisant circoncire, et, dès lors, en observant la loi mosaïque.

Dans le sens diamétralement opposé se constitue un autre courant, représenté par Paul et Barnabé, qui prône une totale ouverture de l'Eglise au monde ambiant et l'admission inconditionnée de tous au baptême. Deux partis en viennent ainsi à se créer, dont les positions sont inconciliables et qui se réclament, chacun à sa manière, de personnalités de premier plan.

D'un côté les judaïsants — traditionalistes à tout crin, allergiques à la moindre nouveauté, farouchement attachés au *statu quo* — qui, à plus ou moins juste titre, avaient le regard tourné vers Jacques et leurs frères de Jérusalem fidèles aux anciennes pratiques juives (les judéo-chrétiens). De l'autre côté, les helléno-chrétiens, qui comptaient probablement sur Pierre ; la suite des faits montrera que c'était à bon droit.

A Antioche, cette polémique était plus aisée qu'elle ne l'eût été à Jérusalem ; en revanche, la distance rendait plus difficile une consultation directe et sans équivoque auprès des premiers responsables de la communauté chrétienne. On parvint toutefois à un compromis provisoire, et tout le litige fut déferé, en deuxième instance, au tribunal supérieur de Jérusalem. La controverse y fut réexaminée et réglée collégialement⁵.

5. Voir J. DUPONT, *Pierre et Paul dans les Actes*, dans *La Revue Biblique*, 64 (1967), pp. 35-47, et dans *Etudes sur les Actes des Apôtres*, pp. 173-184 ; Id., *Le concile apostolique*, dans *Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents*, Louvain, 1950 (repris dans *Etudes sur les Actes des Apôtres*, pp. 56-75).

Les interventions des apôtres

Pour bien comprendre ce qui s'est passé entre l'envoi de Paul et Barnabé à Jérusalem (vv. 1-2) et la formulation du décret apostolique (vv. 22-29), il faut se reporter aux interventions par lesquelles Pierre et Paul éclairèrent la question au concile.

Pierre, se référant à l'intervention directe de Dieu et à l'illumination spéciale reçue d'en haut, déclare téméraire, injuste et inutile de vouloir encore aujourd'hui imposer le joug de la loi mosaïque aux convertis du paganisme. Téméraire, parce qu'une telle prétention reviendrait à « tenter Dieu » (v. 10a). Injuste, parce que « ni nos pères ni nous-mêmes n'avons eu la force de porter ce joug » (v. 10b). Inutile, parce que désormais la grâce du Seigneur Jésus ouvre à tous les hommes la porte du salut (v. 11).

A son tour, Paul obtient la parole dans l'assemblée : « On écoutait Barnabé et Paul exposer tout ce que Dieu avait accompli par eux de signes et prodiges parmi les païens » (v. 12). Sorte d'intermède dans la discussion orageuse qui s'est élevée.

Paul et Barnabé, en évoquant les signes opérés par Dieu et la conversion des païens par leur prédication, rendent grâce au Seigneur, seul véritable auteur de la conversion comme des miracles. Ainsi répandent-ils parmi leurs frères dans la foi cette joie que les judaïsants auraient voulu étouffer. Mais surtout, leur rapport confirme les principes fondamentaux affirmés par Pierre : la foi est nécessaire et suffisante pour le salut ; la grâce de Dieu est efficace et rien ne peut la remplacer ; dès lors, l'ancienne économie mosaïque est définitivement dépassée par celle que le christianisme a instaurée.

Le décret apostolique

Le décret apostolique (vv. 22-29) reprend en substance la solution suggérée par Jacques (vv. 13-19) dont le discours n'est que la synthèse des interventions précédentes de Pierre, Paul et Barnabé. Ce décret final, émis par les apôtres et les anciens, reçoit l'approbation de toute la communauté. D'une part, il rédit un principe dont l'énoncé désormais bien clair garantit dans la paix une situation irréversible et dont la proclamation solennelle a fait en quelque sorte l'équivalent d'une mise au point doctrinale. D'autre part, il affirme la valeur disciplinaire, et pour autant réformable, des dispositions prises.

Dans cette perspective, la finale du discours de Jacques (v. 20) et la conclusion du décret apostolique (v. 29) ne sont pas à considérer comme un compromis facile ou une concession partielle aux

prétentions des judaïsants. En raison de la manière dont il a été conduit et du ton de ses décisions, le concile de Jérusalem ne se réduit pas davantage à une victoire de Paul et de Barnabé. En définitive, il faut y voir le triomphe de la vérité et de la charité par-dessus tout.

CONCLUSION

Avec le décret du concile de Jérusalem et ses répercussions à Antioche (Ac 15,30-35), on peut dire que se trouvent résolues toutes les questions posées par la prédication de Philippe en Samarie et par les contacts de Pierre avec la famille de Corneille.

a) *L'expansion de l'Eglise dans les milieux païens ne constitue plus un problème.* L'action de Philippe d'abord, la première expérience missionnaire de Paul ensuite (Ac 13-14), ont contribué à faire sortir ce problème de l'impasse dans laquelle il risquait de se trouver bloqué. L'intervention autorisée de Pierre et la libre confrontation des apôtres ont abouti à une affirmation claire : « Dieu a pris soin de tirer d'entre les païens un peuple réservé à son Nom » (15,14).

Aussi les responsables de la communauté déplorent-ils l'activité de certains de ses membres : issus du judaïsme, mais dépourvus de lettres de créance et de quelque autorité que ce fût, ils se sont permis de semer le désordre et le trouble dans les communautés d'Antioche, de Syrie, de Cilicie, formées de chrétiens d'origine païenne. Ceux-ci, non seulement ne doivent pas être inquiétés (15, 19), mais encore, dira plus tard saint Paul, ils doivent être considérés comme les heureux bénéficiaires de la miséricorde de Dieu. La chute d'Israël a en effet procuré le salut aux païens (Rm 11,12), sa répudiation a donné lieu à la réconciliation du monde (11,15) ; seule « une partie d'Israël s'est endurcie jusqu'à ce que soit entrée la totalité des païens » (11,25).

Grâce aux païens et à leur entrée dans la communauté ecclésiale, on franchit un seuil névralgique dans l'histoire du salut. C'est pourquoi, celui qui s'oppose à ce dessein de salut s'oppose à Dieu ; en revanche, celui qui l'accepte dans l'action de grâce et la joie, défend la vérité de l'Evangile et la liberté dont le Christ nous a gratifiés (cf. Ga 2,4s).

b) *On parvient aussi à résoudre les problèmes posés par l'évangélisation et les premières conversions des païens.* Avec les chrétiens

de ces communautés mixtes se nouent des liens de fraternité. On leur envoie des délégués qualifiés de l'église-mère de Jérusalem, qui accompagnent à Antioche Paul et Barnabé, « ces hommes qui ont voué leur vie au nom de notre Seigneur Jésus Christ » (Ac 15, 26). On leur adresse, comme à des frères, une lettre-document, qui contient la quintessence des décisions conciliaires. On leur transmet le plus cordial salut, qui témoigne de la foi commune au Christ et de la charité qui unit les cœurs.

Cela ne veut pas dire qu'au lendemain de ces décisions et de ces échanges fraternels, les rapports avec le monde païen et les communautés helléno-chrétiennes n'ont plus soulevé aucun problème ni aucune difficulté. Les lettres de Paul nous informent de l'une ou l'autre situation critique où l'Apôtre a dû intervenir pour dissiper toute équivoque et couper net toute tentative de retour à l'économie mosaïque (cf. Ga et Rm). Il reste qu'en dépit des résistances venues de la part des hommes, la décision irrévocable prise par les apôtres réunis en concile a toujours prévalu.

c) Par ailleurs, la communion entre Jérusalem et les jeunes églises helléno-chrétiennes réussit alors à se consolider davantage. En effet, le concile de Jérusalem n'a pas été seulement l'occasion pour l'autorité de s'exercer d'une manière officielle et solennelle, de telle sorte que même ceux qui se trouvaient éloignés pussent mieux adhérer au message de salut proclamé par les apôtres et les premiers témoins du Ressuscité.

Il a permis également de cimenter des liens de fraternité entre représentants des diverses églises, de confronter loyalement les positions respectives pour s'éclairer mutuellement et parvenir à une décision commune, de consolider cette communion ecclésiale au service de laquelle avaient infatigablement travaillé trois champions de la foi : Philippe, Paul et Pierre. Il suffira pour nous en convaincre de lire les derniers versets du chap. 15 des Actes :

Prenant donc congé, les délégués descendirent à Antioche, où ils réunirent l'assemblée et remirent la lettre. Lecture en fut faite, et l'on se réjouit de l'encouragement qu'elle apportait. Jude et Silas, qui étaient eux-mêmes prophètes, exhortèrent les frères et les affirmèrent par un long discours. Au bout de quelque temps, les frères les renvoyèrent avec des souhaits de paix vers ceux qui les avaient députés. Paul et Barnabé toutefois demeurèrent à Antioche où, avec beaucoup d'autres, ils enseignaient et annonçaient la Bonne Nouvelle, la parole du Seigneur (Ac 15,30-35).

Deuxième lecture

Année A : 1 P 3,15-18

Année B : 1 Jn 4,7-10

Année C : Ap 21,10-14.22-23



Le Christ, espérance des chrétiens dans un monde hostile

1 P 3,15-18

PAR WILLIAM J. DALTON

Recteur du Collège Théologique des Jésuites
à Parkville (Australie)

Contexte

Cette lettre est un message de consolation envoyé aux chrétiens en butte à la menace d'une persécution. Dès le début, l'auteur y fait allusion : « Bien qu'il vous faille encore quelque temps être affligés par diverses épreuves » (1,6). Leur foi sera ainsi vérifiée et prouvée, comme l'or par le feu (1,7).

La dignité de leur vocation chrétienne leur est rappelée afin qu'ils puissent supporter dignement cette épreuve, thème que l'auteur développe jusqu'en 2,10. Les chrétiens sont « une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis, pour annoncer les louanges de Celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière » (2,9).

Peuple choisi par Dieu ils doivent vivre une vie digne de Dieu (2,11—3,12). Avant tout, les chrétiens doivent exceller dans la charité : « Enfin, vous tous, en esprit d'union, dans la compassion, l'amour fraternel, la miséricorde, l'esprit d'humilité... » (3,8).

Ce n'est qu'après ces considérations sur la dignité de la vocation chrétienne et ses obligations morales que l'auteur aborde la question de la persécution évoquée au début. Il amène progressivement ses lecteurs à ce sujet pénible (3,13—4,11). Après l'avoir introduit avec beaucoup de douceur (3,13-17), il commence par poser les fondements de la confiance chrétienne au milieu de la persécution (3,18—4,6). Non seulement le Christ a triomphé du mal par ses

souffrances (3,18-22), mais il a donné à tous les chrétiens de partager cette victoire par le baptême (4,1-6). Ces considérations débouchent enfin sur la perspective de la Parousie du Seigneur qui en dévoile toutes les dimensions (4,7-11).

C'est seulement lorsqu'il sent ses lecteurs pleinement préparés à faire face à la dure réalité des souffrances immédiates que l'auteur les mentionne ouvertement : « Très chers, ne jugez pas étrange l'incendie qui sévit au milieu de vous... Mais, dans la mesure où vous participez aux souffrances du Christ, réjouissez-vous, afin que, lors de la révélation de sa gloire, vous soyez aussi dans la joie et l'allégresse » (4,12-13). Et il conclut ce qui constitue le corps de la lettre en écrivant : « Quand vous aurez un peu souffert, le Dieu de toute grâce, qui vous a appelés à sa gloire éternelle, dans le Christ, vous rétablira lui-même, vous affermira, vous fortifiera, vous rendra inébranlables » (5,10). La fin de l'épître fait ainsi écho au début : un petit temps de souffrance (1,6), l'épreuve du feu (1,7), conduiront au partage de la gloire du Christ (1,7)¹.

Notre passage (3,15-18) doit être compris dans tout le contexte de la lettre. Le dernier verset commence un développement doctrinal dans lequel la mort et la résurrection du Christ sont présentées comme le fondement de l'espérance chrétienne durant la persécution.

Le courage comme témoignage de la foi (3,15)

Pour stimuler le courage de ses lecteurs, l'auteur cite Is 8,12-13. Dieu s'y adresse au prophète afin qu'il ne craigne pas ses adversaires, mais qu'il mette sa confiance en Yahvé :

N'appelez pas complot
tout ce que ce peuple appelle complot ;
ce qu'il craint, ne le craignez pas,
n'en ayez pas peur.
C'est Yahvé Sabaot,
c'est lui qu'il faut sanctifier ;
c'est lui qu'il faut craindre
et lui qui doit faire peur.

Dans la version des Septante, dont nous nous servons, la crainte du peuple provient de la menace que le roi d'Assyrie faisait alors peser sur Jérusalem. Comme le peuple de Jérusalem encouragé jadis à mettre sa confiance en Yahvé et à ne pas craindre le roi d'Assyrie, les chrétiens se voient exhortés, dans les temps de détresse, à

1. Cette analyse de 1 P est justifiée dans l'étude de W.J. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits* (Analecta Biblica, 23), Rome, 1965, pp. 72-86.

n'avoir aucune crainte de leurs persécuteurs, mais à mettre leur confiance dans le Christ. Le début du v. 15 reprend la deuxième partie de la citation d'Isaïe (v. 13), en ajoutant « Christ » à « Seigneur », dans le but d'explicitier cette appellation.

Il est intéressant de souligner qu'en lui donnant, ici et en 2,3, le titre de « Seigneur », l'auteur attribue au Christ la dignité qui, dans l'A.T., n'appartenait qu'à Dieu. Au texte cité d'Isaïe il ajoute « dans vos cœurs », le cœur étant pour l'auteur de 1 P, le foyer des émotions les plus profondes, le lieu où résident la crainte, la foi et le respect.

Cette foi et ce respect donnent au chrétien le courage de rendre compte de sa religion, même vis-à-vis d'un enquêteur hostile.

Quelques auteurs supposent que l'Apôtre pense à un interrogatoire public devant un tribunal. L'expérience de Paul à Philippes, Thessalonique et Ephèse prouve qu'un chrétien pouvait se trouver dans cette situation, même dès le début de l'histoire de l'Eglise. Le texte n'exclut pas cette éventualité, mais son sens est probablement plus général : le chrétien doit se montrer prêt à rendre compte de sa foi devant quiconque, sceptique ou hostile, le lui demande.

L'espérance occupe une place importante dans la première épître de Pierre : « Par lui vous croyez en Dieu qui l'a fait ressusciter d'entre les morts et lui a donné la gloire, si bien que votre foi soit en Dieu comme votre espérance » (1,21) ; « Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus Christ : dans sa grande miséricorde, il nous a régénérés, par la Résurrection de Jésus Christ d'entre les morts, pour une vivante espérance » (1,3).

Courtoisie et conscience pure (3,16)

En face d'un enquêteur hostile, le chrétien ne doit pas se laisser aller au même genre de vitupérations que son interlocuteur, mais parler posément et respectueusement. Il doit surtout faire preuve d'une conscience « pure » (*agathèn syneidèsin*). Ceci implique beaucoup plus que l'absence de tout sentiment de culpabilité. Lors de son baptême, le chrétien est transformé et reçoit un « esprit nouveau » (Rm 12,2) : sa conscience est illuminée et guidée par le Saint-Esprit.

A noter que l'auteur, quand il se réfère au comportement moral des chrétiens, parle d'une « bonne conduite dans le Christ ». Il ne pense pas seulement à une attitude conventionnelle et respectable, mais à la manifestation extérieure de la foi et du baptême : l'ensemble de la manière de vivre du chrétien s'enracine dans sa relation avec le Christ.

Mieux vaut souffrir en faisant le bien (3,17)

L'auteur sait très bien que beaucoup de ses lecteurs ont déjà souffert pour la foi chrétienne et que des épreuves plus sévères encore les attendent. Il les prépare doucement à faire face à cette pénible perspective : « Si telle était la volonté de Dieu que vous souffriez ». La maxime morale « Mieux vaut souffrir en faisant le bien qu'en faisant le mal » a certes son écho dans la morale antique, mais elle prend ici un sens beaucoup plus profond. Si on lui demandait pourquoi cela « vaut mieux », l'auteur rappellerait sans aucun doute ce qu'il dit ailleurs : « C'est à cela que vous avez été appelés, car le Christ aussi a souffert pour vous, vous laissant un modèle afin que vous suiviez ses traces » (2,21) ; « Dans la mesure où vous participez aux souffrances du Christ, réjouissez-vous, afin que, lors de la révélation de sa gloire, vous soyez aussi dans la joie et l'allégresse » (4,13).

La victoire de Jésus Christ est la victoire du chrétien (3,18)

Dans la section suivante (3,18—4,1), l'auteur ne pense pas à l'exemple du Christ, mais plutôt aux motifs qui justifient la confiance du chrétien persécuté, sujet introduit dans la section précédente. Il suppose entre le Christ et le croyant une solidarité spirituelle qui, par la foi et le baptême, fait participer le chrétien sincère au mystère de la mort et de la résurrection du Seigneur.

Bien des exégètes, à juste titre, voient en 3,18 le fragment d'une ancienne hymne ou d'une profession de foi. Le style, la structure antithétique et le contenu théologique le suggèrent. En fait, les vv. 18 et 22 pourraient former une hymne sous bien des rapports parallèle à celle de 1 Tm 3,16. On pourrait la traduire ainsi :

Le Christ est mort une fois pour les péchés,
juste pour des injustes
afin de nous mener à Dieu.
Mis à mort selon la chair,
il a été vivifié selon l'esprit,
lui qui, passé au ciel
est à la droite de Dieu
après s'être soumis les Anges, les Dominations et les Puissances².

2. M.-E. BOISMARD, *Quatre Hymnes Baptismales dans la Première Epître de Pierre*, Paris, 1961, pp. 57-109 ; R. BULTMANN, « *Bekenntnis- und Liedfragmente in ersten Petrusbrief* », dans *Coniectanea Neotestamentica XI*, Lund, 1947, pp. 1-14 ; W.J. DALTON, *op. cit.*, pp. 87-102.

Dans cette hypothèse, les vv. 19-21 seraient le développement en prose, sous forme de catéchèse baptismale, de ce que le Christ fit « dans l'esprit ». L'ascension du Seigneur ressuscité fit éclater sa victoire sur les mauvais anges qui provoquèrent le péché des hommes au temps du Déluge et furent les agents invisibles du mal à travers toute l'histoire humaine. De même que Dieu sauva Noé et sa famille « par l'eau », ainsi le chrétien est sauvé par la résurrection de Jésus Christ et par l'eau du baptême³.

En tenant compte de cet arrière-plan, nous pouvons aborder un examen plus détaillé de 3,18. Pour qu'elle apparaisse mieux, l'innocence du Christ est mise en opposition avec l'état de péché de ceux pour qui il souffrit. L'auteur a déjà montré dans 2,22-24 qu'il voit la passion de Jésus à la lumière de la description du Serviteur de Yahvé dans Is 53 :

Il a été transpercé à cause de nos péchés,
écrasé à cause de nos crimes.

Le châtement qui nous rend la paix est sur lui
et c'est grâce à ses plaies que nous sommes guéris.

Par ses souffrances mon Serviteur⁴ justifiera des multitudes en
s'accablant lui-même de leurs fautes.

Il supportait les fautes des multitudes
et il intercédait pour les pécheurs (Is 53,5.11.12).

Il est intéressant de noter que le même thème apparaît dans le second discours de Pierre relaté dans les Actes : « Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de nos pères a glorifié son *serviteur* Jésus... Mais vous, vous avez chargé le Saint et le *Juste* » (Ac 3,13-14).

« Le Christ est mort pour les péchés »⁵. Cette affirmation reste en elle-même tout à fait générale. Mais ailleurs, l'auteur recourt au vieux symbolisme du sang dans l'Ancien Testament pour expliquer la valeur de la mort de Jésus. Les chrétiens sont « aspergés de son sang » (1,2) : « Vous avez été affranchis... par un sang précieux, comme d'un agneau sans reproche et sans tache, le Christ » (1,18-19).

3. Ce texte très difficile est discuté en détail dans DALTON, *ibid.* Voir aussi B. REICKE, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, Copenhagen, 1946.

4. Le texte hébreu porte « le juste ».

5. Certains manuscrits ont la leçon « a souffert » au lieu de « est mort ». « A souffert » est un terme technique du Nouveau Testament pour la mort sacrificielle de Jésus, que l'on trouve dans Luc, l'épître aux Hébreux et spécialement dans 1 P 2,21.23 ; 4,1. Unissant les souffrances des chrétiens à la mort de Jésus, il convient particulièrement ici et doit être probablement préféré.

L'auteur précise que la mort du Christ a eu lieu « une seule fois ». Ces mots expriment la valeur absolument unique de la mort de Jésus présentée ainsi que dans l'épître aux Hébreux, comme le sûr fondement de la foi chrétienne.

Le Christ est mort « pour nous mener à Dieu ». Ces mots se réfèrent probablement au cérémonial de présentation en usage dans quelque cour royale. Grâce à la mort du Christ, tous les hommes, par la foi et le baptême, ont comme des fils, libre accès auprès de Dieu : « ... C'est lui qui nous donne d'oser nous approcher en toute confiance par le chemin de la foi au Christ » (Ep 3,12). Parce qu'il a atteint, par le sacrifice de sa mort, le pouvoir et la dignité de Seigneur ressuscité, Jésus a le pouvoir de nous introduire auprès de Dieu. C'est ce qu'exprime l'antithèse « mis à mort dans la chair, ramené à la vie dans l'esprit ».

Il est de la plus grande importance de noter que ce contraste entre « chair » et « esprit » n'a rien à voir avec la distinction platonicienne « corps-âme » qui a encore cours dans la pensée populaire et théologique. Dans le N.T., la « chair » désigne l'homme dans la faiblesse de l'existence mortelle : tout l'homme, est donc « chair » et pas seulement une part de lui-même. Le mot « esprit », au contraire, se réfère à la personne du Saint Esprit, à sa présence ou à son influence. Par l'« esprit » l'homme est élevé au-dessus de sa faiblesse naturelle jusqu'à une existence comparable à celle de Dieu même ; par l'« esprit », l'homme devient un fils de Dieu.

Quand il fut « mis à mort dans la chair » Jésus, partageant le lot commun de l'humanité, mourut comme un homme mortel ; mais quand il fut « ramené à la vie dans l'esprit » par sa résurrection, sa nature humaine, transformée par l'action du Saint Esprit, acquit un nouveau mode de vie.

On peut voir immédiatement que le verset suivant ne peut être compris comme une description de l'activité de l'âme du Christ ou de sa prédication dans le monde d'en bas aux âmes des justes⁶. Il présente plutôt le Seigneur ressuscité, totalement transformé par l'Esprit, proclamant sa victoire aux puissances de l'esprit du mal qui, depuis le Déluge, ont provoqué le péché humain et dont l'influence continue à se faire sentir dans le monde incroyant, et particulièrement parmi les persécuteurs de la foi chrétienne. Le chrétien fidèle peut faire face au monde et à ses persécuteurs avec confiance puisque, par sa foi et son baptême, il partage la victoire de son Seigneur.

6. Cette opinion fut presque unanimement celle des érudits catholiques depuis Bellarmin.

L'Eglise, fraternité dans l'amour divin

1 Jn 4,7-10

PAR CLAUDE BOURGIN
Dominicain de Grenoble

L'amour fraternel a toujours été le signe distinctif du chrétien. Le monde incroyant le sait bien qui tout en affirmant, et parfois très haut, l'impuissance et l'échec de cet amour, ne se prive pas de l'exiger de nous. L'Eglise le sait bien, qui se définit de plus en plus par le terme de communion. Mais de quel amour s'agit-il et sur quoi est fondée cette communion ?

Le passage que nous avons à lire va nous permettre d'en prendre conscience. Il nous invite en effet à vivre cet amour, à créer cette communion (vv. 7-8). Il indique aussi la motivation fondamentale de cette entreprise : *Dieu est amour* (v. 8). Et, parce que cette affirmation demande à être justifiée, il précise à quel signe on reconnaît l'amour divin (v. 9) et en quoi il consiste (v. 10).

Commençons donc par explorer l'amour divin ; nous pourrions ensuite comprendre pourquoi et comment il faut vivre la fraternité ecclésiale.

1. L'amour divin

Dieu est amour. Il ne s'agit pas d'un a priori, d'une évidence, ou de la conclusion d'une démonstration abstraite ; il s'agit d'une constatation. Dieu est invisible, mais il a rendu visible quelque chose de son être intime, dans l'histoire de notre salut. L'affirmation vient de loin, mais Jean la formule pour la première fois en lui donnant la rigueur d'une définition.

Dieu appelle Abraham et le traite — gratuitement — en ami. Il tire son peuple d'Egypte et manifeste ainsi un amour qu'Osée, dans

son expérience prophétique, reconnaît pleinement pour ce qu'il est : mari bafoué par une épouse infidèle, mais qui ne cesse de lui pardonner, le prophète apparaît comme le signe vivant du Seigneur fidèle à son peuple qui se prostitue aux idoles (Os 2,18-25 ; 11,1-4). L'affirmation sera reprise par Jérémie (2,2), le Deutéronome (4, 37-38 ; 6,4-8), le Deuxième Isaïe (54,4-10 ; 62,4-5). Plus tard, on passera du registre collectif (le Seigneur aime Israël) au registre personnel (le Seigneur aime chaque personne humaine), pour aboutir, par exemple, au Cantique des Cantiques. Enfin, on commencera de découvrir que les païens eux-mêmes peuvent avoir part à l'amour de Dieu (Jonas) et l'on s'approchera ainsi de l'Evangile.

Si Jean ose la formule *Dieu est amour*, c'est qu'il a médité sur l'Incarnation. Il induit cette définition de l'événement qui s'est déroulé sous ses yeux : *parmi nous* (Jn 1,14 ; on peut traduire aussi *en nous*). *Le Fils unique*, le « Bien-Aimé » des chants du Serviteur (traduction grecque d'Is 42,1), Dieu le « donne » (Jn 3,16). *Il l'envoie dans le monde*. C'est un « apôtre », c'est-à-dire « un autre lui-même », le plénipotentiaire, le révélateur parfait.

Dans cette mission, Dieu poursuit un but extrêmement précis : il s'agit de nous faire *vivre* de la vie même de Dieu. C'est pourquoi l'Incarnation ne se passe pas seulement *parmi nous* ; *l'amour de Dieu*, qui nous atteint *par Jésus*, est *manifesté en nous*. Celui qui croit au Christ, Fils de Dieu, éprouve en lui-même les effets de l'Incarnation : l'amour de Dieu, manifesté dans l'envoi du Fils, se manifeste à lui. Il expérimente dans sa propre histoire ce que les Apôtres ont expérimenté dans la leur. Certes, ils ont, eux, « entendu, vu, touché » (1 Jn 1,1) directement, tandis que nous, nous contemplons à travers leur témoignage, mais la réalité est la même : l'Incarnation et ses effets permanents de grâce, voilà la pleine révélation de Dieu. Elle éclipe toutes les autres et les récapitule. C'est seulement à partir d'elle que l'homme peut savoir, dans un savoir d'abord expérimental, qui est Dieu. Elle est « essentiellement une lumière sur Dieu »¹.

Mais pour recevoir cette lumière, il faut interpréter l'événement, le lire dans sa ligne propre, bien entendre le mystère qu'il voile et dévoile à la fois. Porteur de vie, le Christ est un don de Dieu : un don, acte d'amour. Comme tel, il révèle cet amour. Il ne sert à rien de scruter l'être et la psychologie du Verbe incarné, sinon pour y déchiffrer l'amour de Dieu.

Ainsi, dire que *Dieu est amour*, c'est dire que cet amour est un amour *manifesté*, un amour qui se prouve par des actes. Tel est

1. C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament (Etudes Bibliques)*, Paris, 1959, t. III, p. 20.

d'ailleurs le sens du terme employé par la Bible grecque et par le N.T. L'*agapè*, c'est toujours une manifestation d'amour; vivre l'*agapè*, c'est toujours manifester l'amour.

Mais il faut dire plus : l'*agapè*, c'est-à-dire finalement Dieu, a une manière propre de se manifester. Osée l'avait perçu : l'*agapè* est miséricorde. Si bien que l'histoire du salut est l'économie, la dispensation de la miséricorde, et pas seulement sa révélation.

Car cet amour est l'absolu de tout amour. Comme tel, il est créateur de notre propre réponse d'amour. Il y a en Dieu comme un désir qui le porte vers nous. Cela ne signifie pas qu'il trouve en nous des raisons de nous aimer. Bien au contraire, entre lui et nous le *péché* dresse un obstacle rigoureux qu'il n'est pas en notre pouvoir de réduire. Dieu seul le peut, s'il le veut. Or, l'incarnation est rédemptrice : Jésus est *le sacrifice offert pour nos péchés*.

L'incarnation manifeste donc la vraie nature de l'*agapè* divine; elle *consiste* en ceci : Dieu aime des ennemis dont il veut faire ses amis. Son amour est prévenance miséricordieuse; il ne faut pas chercher les raisons qu'il a d'aimer, du côté de ceux qu'il aime, mais dans sa seule volonté de les aimer a priori. Dieu aime donc « le premier » (1 Jn 4,19), c'est-à-dire chronologiquement avant que nous ne l'aimions, et ontologiquement de façon à nous rendre agréables à ses yeux. Le Fils incarné nous communique les qualités que Dieu peut aimer en nous. Mieux, il nous donne l'Esprit, afin que nous puissions aimer de retour, d'une façon qui soit digne de Dieu : divinement. On voit alors l'excellence de l'*agapè* divine : elle nous permet d'aimer Dieu avec son propre cœur et comme à égalité. Dieu crée entre lui et nous, au sens plein du terme, une amitié.

C'est pourquoi les traducteurs de l'A.T. et les auteurs du N.T. ont choisi, pour désigner l'amour divin, un mot très rarement usité en grec. Ils avaient à leur disposition « *eros* », qui désigne l'amour né du besoin, la convoitise passionnée de l'autre; ils l'ont refusé : Dieu ne nous désire certainement pas de façon passionnelle. Ils pouvaient utiliser « *philia* », qui est l'amitié authentique, bienveillance réciproque; mais ce terme évoquait un accord trop spontané, qui n'avait pas besoin d'être conquis sur un antagonisme initial. Ils ont retenu « *agapè* » dont le sens obvie est « préférence », pour montrer que l'amitié de Dieu n'est pas conditionnée par nos mérites, mais est pure générosité. Son amour, n'étant pas saisie de l'autre pour l'accaparer, mais communication totalement gratuite de soi-même, est créateur de la réponse qu'il attend et qu'il suscite précisément par sa gratuité.

On comprend alors la phrase lapidaire de Jean. Ce n'est pas l'amour qui est dieu, comme le pensaient les Grecs, c'est Dieu qui est l'absolu de l'Amour. Aussi bien l'Apôtre ne dit-il pas que Dieu aime ou fait occasionnellement preuve d'amour en envoyant

son Fils; il affirme qu'à partir d'événements où nous sommes bien obligés, nous qui sommes discursifs, de reconnaître *des* actes de Dieu (les événements de l'histoire du salut), nous pouvons inférer que *Dieu est Amour*.

En effet, l'amour divin révélé et communiqué, n'est autre que l'Amour interne de Dieu : « Je leur ai révélé ton nom et le leur révélerai, pour que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux » (Jn 17,26). Il s'agit de l'amour dont le Père « avant la création du monde » aime le Fils (17,24). Ainsi, par l'incarnation, par la foi au Christ, Fils de Dieu, nous sommes introduits dans le circuit de l'*agapè* divine; cet amour de pure générosité devient la *vie* de ceux qui étaient, sans lui, ennemis de Dieu. C'est par voie de conséquence que l'*agapè* divine est source d'un salut temporel de ce monde; mais, en elle-même, elle est le salut spirituel des hommes, car elle les naturalise en Dieu.

Nous parlons en français de « charité ». Le mot est dévalué, car on l'utilise trop souvent pour couvrir une aumône paternaliste et camoufler sous des palliatifs ambigus le refus d'aimer selon les exigences d'une vraie justice sociale. Nous n'avons donc plus de terme propre pour désigner l'*agapè* divine. Inutile de s'en plaindre. Il n'en devient que plus urgent d'expliquer ceci : Dieu a sa manière à lui d'aimer, qui n'est pas la nôtre, mais qu'il veut nous communiquer. Faute de quoi, les chrétiens ne comprendront pas plus que les non-chrétiens le mystère de l'Eglise : cette communauté où l'amour humain est le canal dont se sert l'amour divin pour irriguer le monde.

2. L'Eglise, communion dans l'amour divin

L'*agapè*, c'est l'amour dont le Père aime le Fils, et le Fils le Père, dans une parfaite réciprocité : chacun est tout relatif à l'autre et voilà pourquoi ils sont un.

L'*agapè* communiquée, pour être parfaitement unité (Jn 17,11.21.22.23), sera donc nécessairement amour réciproque : union dans la distinction, communion : *Bien-aimés, aimons-nous les uns les autres*. Jean ne dit jamais : « Aimez-vous », comme s'il donnait lui-même un ordre; cela est réservé à Jésus. Il dit : *Aimons-nous*. Pas seulement parce que nous en avons reçu l'ordre, mais surtout parce que l'*agapè*, réalité existant en soi et communicable, nous est donnée. Il suffit d'y consentir pour en libérer l'énergie : nous avons de quoi inventer des relations qui ne soient pas à sens unique, l'un donnant sans recevoir, l'autre recevant sans donner, mais des relations réciproques, chacun s'oubliant, se perdant de vue pour être tout à l'autre qui, du fait de l'*agapè* communiquée, est devenu son frère.

Sans aucun doute, cette réciprocité parfaite implique la conscience commune du don divin : la communion dans la foi. Il ne s'agit donc pas de l'amour dont les chrétiens vont aimer les hommes en général, mais de l'amour qu'ils vont se manifester à l'intérieur de la communauté de foi, en s'adoptant comme des frères, quelles que soient leurs différences, c'est-à-dire comme des enfants de Dieu nés du même amour et le partageant entre eux.

En effet, *l'amour vient de Dieu* ; entendons : l'amour fraternel chrétien, la charité fraternelle. Autrement dit, notre communion est moins à créer qu'à recevoir et à incarner dans les fraternités (humaines, bien sûr ! humaines d'abord ! sans cela, où serait l'incarnation ?) que *l'agapè*, c'est-à-dire Dieu lui-même veut créer.

Jean n'exclut pas pour autant les autres hommes de notre charité ; il sait bien qu'une Eglise authentique ne pourra former qu'un foyer d'amour universel. Mais, pour lui, de même qu'une hirondelle ne fait pas le printemps, ce n'est pas le chrétien solitaire, si « fraternel » soit-il, qui peut manifester *l'agapè* divine, c'est la communauté des croyants, l'Eglise comme fraternité. Voilà qui pousse à récuser les petits cercles chrétiens (et même les mouvements !) de tel ou tel milieu, s'ils doivent rester soigneusement clos sur eux-mêmes, mais aussi à promouvoir des fraternités à taille humaine, solidaires les unes des autres, ouvertes les unes aux autres, en communion les unes avec les autres. De même, voilà qui pousse à récuser les Eglises hostiles au monde, fermées sur elles-mêmes, comme des sectes, mais aussi à promouvoir des Eglises accueillantes à tous les hommes, prêtes à partager leurs peines et leurs espérances, prêtes à les servir dans tous leurs besoins. Car le même dynamisme de *l'agapè* qui ouvre tous les groupes chrétiens sur l'Eglise universelle, jette l'Eglise universelle en pâture aux hommes, pour qu'à travers elle ils se nourrissent de Dieu.

Dans cette Eglise où *l'amour fraternel vient de Dieu*, Dieu est connu. Les enfants de Dieu qui acceptent de vivre en frères, précisément parce qu'ils sont nés de Dieu connaissent Dieu. Ceux qui refusent cette fraternité (la négation grecque, très forte, marque le refus, non la simple absence d'amour), eussent-ils la meilleure théologie du monde dans la tête, ne connaissent pas Dieu. Faute d'expérience, précisément ! Car, ici-bas, on ne connaît certes pas Dieu sans idées, ni sans mots, mais les idées et les mots qui ne sont pas chargés d'expérience chrétienne ne sont que des signes creux. Aime tes frères dans la foi, ou plutôt laisse Dieu les aimer en toi, et tu sauras d'instinct, d'expérience, ce que Dieu est. Car tu vivras de lui. Aimer de charité dans l'Eglise, telle est la condition nécessaire et suffisante pour jouir de ce flair spirituel qui, une fois conscient, devient sens de Dieu.

Conclusion

Aujourd'hui, les structures anciennes de l'Eglise sont soumises à la contestation ; de partout monte une aspiration à créer de vraies communautés chrétiennes. On reprend comme un leitmotiv la parole du Seigneur : « Aimez-vous les uns les autres. Oui, comme je vous ai aimés, vous aussi aimez-vous les uns les autres. A ceci tous vous reconnaitront pour mes disciples, à cet amour que vous aurez les uns pour les autres » (Jn 13,34-35). Que ce « commandement ancien » nous apparaisse si « nouveau » (1 Jn 2,7), c'est sans doute le signe que l'Esprit travaille en nous et que « la vraie lumière » (1 Jn 2,8) nous a illuminés. Mais elle ne nous éclaire, nous, chrétiens, que pour « briller aux yeux de tous les hommes » (Mt 5,16).

L'enjeu s'avère donc grave. Si nous refusons de recevoir *l'agapè* pour l'incarner dans nos communautés, nous manquons au monde. D'autres peuvent lui donner autre chose, mais notre vocation propre consiste à lui révéler *l'agapè*, c'est-à-dire Dieu.

CE N'EST PAS UN JEU QUE D'AIMER

Ah ! ce n'est pas un jeu pour rire que d'aimer !
D'aimer un homme ou deux, non pas tous ceux du monde
Ou davantage. Un rêve a tôt fait d'enfermer
Plus de nuage humain qu'il n'en vague à la ronde.

Non pas ces ennemis - les verras-tu jamais ? -
Qui de lointaines gens auront fait un carnage,
Mais ton frère, celui qui dérange la paix
De tous les jours au seuil de ton petit ménage.

Mais celui, le plus proche et le plus familier,
Dont constamment le dard entre et te mortifie
Au même endroit, comme la pointe d'un soulier
Qu'on ne peut plus ôter jusqu'au bout de sa vie.

MARIE NOEL¹

1. Marie NOEL, *L'Oeuvre poétique*, Paris, 1956, p. 377.



La nouvelle Jérusalem

Ap 21,10-14.22-23

PAR CHARLES BRÜTSCH

Pasteur, La Tour-de-Peilz (Suisse)

Ce texte évoque visionnairement la *nouvelle Jérusalem*, annoncée dès Ap 21,2. Elle représente le peuple de Dieu dans le monde nouveau, dont elle forme le centre, mais qui comporte aussi la présence des « nations » (vv. 24.26 ; cf. 22,2). L'auteur de l'Apocalypse a marqué ici une nette coupure, après la parousie du Christ (19,11ss) et la totale disparition de l'ancien ciel et de l'ancienne terre, lors du jugement dernier (20,11ss). Comme tout le livre, notre texte est tissé de réminiscences de l'A.T., qu'il ne sera pas possible d'énumérer au complet.

I. La vision de la Cité sainte (v. 10)

La présence de l'ange (l'un des sept anges justiciers : v. 9) prouve que Jean n'est pas capable par lui-même, par son propre élan mystique, de scruter les mystères divins ; il n'en a pas même formulé le vœu. Le voyant est donc « transporté » (v. 10) ; il n'est un « voyant » que parce que les yeux lui ont été ouverts, qu'une nouvelle vue lui a été accordée. Tout est grâce, initiative divine ; mais Jean n'y consent pas moins librement, il n'a rien d'un médium passif, dépouillé de tout discernement. Il faut encore rappeler que les révélations ne lui sont pas faites en privé, mais qu'il reçoit toujours à nouveau l'ordre de les « écrire » (1,11.19 ; 14,13 ; 19,9 ; 21,5), pour les transmettre à l'Eglise.

Un des anges justiciers avait déjà transporté Jean (17,3), mais c'était pour lui faire voir « Babylone » (la Rome impériale) et pour lui en confier le secret (17,5) ; Jean avait été transféré « dans un désert », caractéristique de la femme vicieuse et stérile. Cette fois, en revanche, Jean sera placé sur une « grande et haute montagne » (21,10) qui convient qualitativement à la cité divine. Nous nous

souvenons de la « montagne sainte » (Ps 48,2 ; Is 2,2 ; Mi 4,1 ; etc.). De Ambrogio¹ rappelle Moïse, contemplant du haut du Pisgah la terre promise. Dans la dernière de ses quinze gravures sur bois, A. Dürer a représenté la scène de façon saisissante ; on sait combien l'Apocalypse a inspiré les artistes de tous les siècles.

Avant même que la *cité sainte* ne soit décrite, il est spécifié qu'elle « descendait du ciel, de chez Dieu » (v. 10). W. Thüsing² a raison d'insister sur son caractère strictement futur : « Au sens de l'Apocalypse, il ne s'agit pas de ce qui pourrait déjà devenir réalité sur cette terre ». Il parle d'une « continuité d'en haut », et non d'en bas : « Ainsi la cité toute nouvelle n'est pas simplement le prolongement et le perfectionnement de l'Eglise présente ». Il ne faut donc pas parler (avec la Bible de Jérusalem) d'une « Jérusalem messianique » qui ne ferait que préfigurer la cité céleste. Il est bel et bien question, et exclusivement, de cette dernière. Ce qui n'empêche pas l'Eglise présente d'en être le présage, le poteau indicateur au milieu des hommes désorientés, le témoin lucide dans un monde grisé par ses rêves d'apothéose (qui basculent vite en cauchemars nihilistes).

L'essentiel de la « nouvelle Jérusalem », c'est qu'elle respandit de la « gloire de Dieu » (v. 11), qui ne se confond jamais avec nos glorioles étroites, mais qui est assez ample pour nous accueillir tous. C'est la *doxa*, la *schékina* divine (Is 58,8 ; 60,1-2.19), enfin universellement triomphante ; sans nous éblouir ni nous anéantir, elle nous attend tous pour nous accomplir. Si nous nous étonnons de ne plus entendre retentir dans ces derniers chapitres de l'Apocalypse tous les hymnes, qui en constituent la richesse liturgique, c'est que maintenant « tout est gloire », doxologie éternelle.

Evidemment, la description de la nouvelle Jérusalem — le peuple de Dieu, « semé méprisable, mais ressuscité glorieux » — ne tient pas du « guide bleu », mais apparaît désordonnée (ainsi la « muraille » se retrouve aux vv. 12.14.17ss). Rien d'extraordinaire à cela, car toute vision défie la logique courante ; malgré tout l'art dont Jean fait preuve dans ses agencements, nous le sentons dépassé par son message. Qui ne le serait pas ? Tenons compte du fait que nulle description semblable ne se trouve dans toute la littérature apocalyptique juive ni dans les autres écrits du N.T. (cf. Ga 4,26 ; He 11,10 ; 12,22 ; 13,14). Même si l'A.T. est plus explicite (ainsi Is 60 et Ez 40-48), nulle part il ne nous offre une vision aussi ramassée, malgré ses quelques incohérences.

1. *L'Apocalisse*, Turin, 1964, t. II, p. 77.

2. Dans *Trierer theol. Zeitschrift*, 1968, pp. 17ss. Bien des commentaires, jusqu'au tout récent de N. DOMINIQUEZ, persistent à voir dans la « Jérusalem céleste » l'Eglise actuelle.

2. La description de la Cité sainte (vv. 11-14)

Pas question de nous livrer ici à une allégorie détaillée. Notons seulement quelques traits saillants de la « cité sainte ».

L'aspect (v. 11) en est suggéré par celui de pierres précieuses, en particulier du jaspé cristallin. Jean énumère aux vv. 19 et 20 toute une gamme de pierres précieuses, mais il ne semble pas qu'elles correspondent toujours aux appellations d'aujourd'hui. Alors que Larousse définit le jaspé : « pierre dure et opaque... colorée par bandes ou par taches... silex impur », Pline (plus proche de Jean) en parlait comme d'une pierre spécialement translucide, sous diverses colorations³. Ce terme vise donc à suggérer la splendeur ineffable de Dieu (4,3), qui irradie dans toute la cité.

Jean s'arrête longuement à la muraille, ce qui n'est pas surprenant, puisqu'il est censé voir la cité du dehors. Les villes antiques frappaient extérieurement par leurs ceintures de remparts, d'aspect redoutable, marquant le pourtour des villes et servant à les défendre. Ce dernier sens ne doit pas être retenu ici, puisqu'il n'y a plus d'ennemis qui rôdent. C'est donc l'aspect de nette délimitation qui subsiste. Mais, en dépit de sa « grande hauteur », il ne s'agit pas d'exclusivisme (sectaire). M. Rissi⁴ a signalé l'aspect lumineux de cette muraille, et il va jusqu'à montrer l'attraction qu'elle exerce sur les damnés. Sans nous hasarder aussi loin, nous reconnaitrons volontiers le caractère ouvert de la ville sainte, aux contours clairement marqués.

Cela ressort nettement des « douze portes » (v. 12), au sujet desquelles plusieurs précisions sont fournies. Le chiffre 12 (celui de Dieu, 3, multiplié par celui du monde, 4) se retrouve partout (12 portes, anges, tribus, fondements, apôtres ; « 12.000 stades » : v. 16 ; « 144 coudées » : v. 17 ; etc.). Ce chiffre, « appliqué aux fondements et à la structure de la ville de Dieu, indique qu'elle se range dans sa totalité sous la règle de l'ordre divin et qu'elle sert à accomplir le but divin universel »⁵.

Les anges (que des versions catholiques placent « à proximité » des portes, des versions protestantes « sur » les portes ; la préposition grecque est imprécise) rappellent l'office des gardes (Is 62,6), ce que souligne la *Bible de Maredsous* (« gardées par 12 anges »). Mais est-il encore besoin de sentinelles dans le nouveau monde ? Jean aurait-il repris inconsidérément ce motif ? De toutes manières, cette unique mention des anges dans la description signifie leur communion avec les habitants humains de la cité divine.

3. *Hist. nat.* I,37 ; cf. S. BARTINA, *La sagrada Escritura*, III, Madrid, 1962, pp. 652 et 816.

4. *Die Zukunft der Welt...*, Bâle, 1965, pp. 80ss.

5. K.H. REMGSTORF, *T.W.N.T.*, II, 323.

Nous retrouvons, toujours au v. 12, les 12 tribus des fils d'Israël, que le passage des 144.000 scellés (7,4ss) avait nommément énumérées, mais là il devait s'agir de tout le peuple de Dieu (comme en Je 1,1) ; la question, on le sait, est controversée. Ici, en revanche, la signification en est limpide : « A la suite d'Allo, Bonsirven et d'autres, il est... normal de songer à l'Israël historique, puisque aussitôt après, l'auteur parle des noms des 12 apôtres inscrits sur les fondements du mur d'enceinte de la Ville »⁶. Malgré toutes les ruptures de continuité et surtout de fidélité humaine, Dieu n'abandonne pas son « peuple premier-né » ; nous retrouvons encore la « continuité d'en haut » (dont parlait Thüsing) et surtout la « fidélité d'en haut ».

A quoi servirait-il que les 12 portes soient symétriquement disposées selon les 4 points cardinaux (v. 13), si elles n'étaient pas sans cesse ouvertes (v. 25) ? Les vv. 24 et 26, dans leur merveilleuse portée universaliste, indiquent pourquoi elles le sont, en évoquant le grand « pèlerinage des nations » vers Jérusalem ; celui-ci accomplit les anciennes prophéties (Is 2,2 ; 60 ; Ag 2,6 ; So 3,8 ; Tb 13,9ss ; 14,5ss ; etc.) et toute l'histoire mondiale. « On viendra du levant et du couchant, du nord et du midi, prendre place au festin dans le Royaume de Dieu » (Lc 13,29).

Le v. 14 mentionne « les 12 assises du rempart de la ville, portant chacune le nom de l'un des 12 Apôtres de l'Agneau ». Assurément, Jean « a voulu montrer l'union de l'Ancien et du Nouveau Testament (puisque'il a été question au v. 12 des 12 tribus d'Israël) ; en tout cas, l'enseignement de ces versets, c'est l'universalité, la "catholicité" de la Jérusalem céleste, idée qui sera complétée en Ap 21,24-26 ; 22,2 »⁷. Là encore joue la « continuité d'en haut », puisque l'Évangile transmis par les apôtres n'est pas aboli dans le renouvellement universel, mais accompli. De même que toutes les vicissitudes de l'histoire d'Israël n'en ont pas compromis définitivement le salut, de même toutes les faiblesses et incertitudes des 12 apôtres (faut-il rappeler la trahison de Judas et le triple reniement de Pierre ?) n'ont pas fait échouer le plan divin. L'humainement fragile, voire infidèle, est devenu divinement ferme.

3. Son temple et sa lumière (vv. 22-23)

Notre péricope saute les vv. 15-21, où d'autres indications symboliques sont énumérées. Au v. 22, le voyant trahit un certain étonnement en constatant : « De temple, je n'en vis pas en elle ».

6. A. FEUILLET, *Les 144.000 Israélites marqués d'un sceau*, dans *Novum Testamentum*, 1967, p. 199.

7. B. ALLO, *L'Apocalypse*, 1933², p. 346 ; cf. O. CULLMANN, *Saint Pierre, disciple-apôtre-martyr*, qui cite Ep 2,20 ; Rm 15,20 ; 1 Co 3,10 ; cf. Ga 2,9.

C'était justement dans ce sanctuaire que culminait la description fournie par Ezéchiel (40-48). Dans les chapitres antérieurs de l'Apocalypse, il est à tout moment question d'accessoires empruntés au temple ancien (candélabres, autel, arche de l'alliance, etc.). « La Jérusalem future sans aucun temple ! C'est une pensée inadmissible. Le rétablissement du sanctuaire a toujours été l'élément de l'ancienne espérance juive, qui allait le plus naturellement de soi »⁸. Rappelons Dn 8,14 ; Tb 13,11 ; Jub 1,17 ; 28 ; Hén. 90,32 ; etc. Il ne pouvait y avoir de plus grande opposition à toute l'attente du judaïsme.

Est-ce à dire que les cultes terrestres, que nos sanctuaires d'ici-bas n'auraient plus aucune valeur, que nous devrions résolument abandonner ces vestiges d'un passé religieux, pour nous identifier au monde profane ? On s'est parfois prévalu de certaines invectives formulées par Isaïe et les autres prophètes (Jr 7,4) pour incriminer nos pratiques culturelles et pour recommander une vie toute imprégnée d'Évangile, mais fondue dans le monde. En réalité, l'un n'exclut pas l'autre ; pas plus que « l'art pour l'art », le culte ne doit être là pour le culte, et les prophètes se sont élevés à juste titre contre les circuits religieux fermés. Dans une humanité hostile à Dieu, il faudra jusqu'au bout le témoignage, même architectural, du temple et le rassemblement local et temporel des fidèles pour recevoir consignés et forces du Christ ; coupée de sa source, la vie la plus charitable se dessècherait.

Mais tout autre est le monde nouveau ; il ne faut plus réserver, dans l'espace et dans le temps, une place au Seigneur, puisque « le Seigneur, le Dieu Maître de tout est son temple, ainsi que l'agneau » (v. 22). Le poteau indicateur devient superflu, une fois le but atteint. Là encore il n'y a pas abolition, mais accomplissement. « La mention de l'absence du Temple ne vient que pour souligner la plénitude de la présence divine »⁹. L'Agneau, lui, subsiste sous ce nom, parce que la Croix et la Résurrection continuent à déterminer le monde nouveau ; « Ciel et terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas » ; pas plus que les actes du Christ. Il en découle que le culte ne découpera plus le temps du peuple de Dieu, mais que toute son existence renouvelée sera adoration et service, comme l'indique 22,3-4.

Il n'est pas davantage besoin de luminaires dans la cité nouvelle, car « la gloire de Dieu l'a illuminée, et l'Agneau lui tient lieu de flambeau » (v. 23). Plusieurs passages nous viennent à l'esprit : Is 60,19 (« Yahvé sera ta lumière éternelle... ») et Jn 1,9 ; 8,12 (« Je suis la lumière du monde »). Mais ou bien les hommes ont carrément

8. STRACK-BILLERBECK, III, 852.

9. Ch. AUGRAIN, *La vision de la foule innombrable, dans Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 25, p. 42.

accueillie par intermittence, dans leurs alternatives de foi et de repoussé la lumière (Jn 1,5.10) ou, dans le meilleur cas, ils l'ont douté, d'obéissance et de refus. Tout est maintenant clair, à partir de Dieu jusque dans toutes les extrémités de ses créatures. Notons avec Ernest Bloch que « le rayonnement du Christ devient absolument égal à celui de la gloire divine ; c'est donc en ce Christ que doit triompher jusqu'à la fin, et tout à la fin..., l'égalité avec Dieu, l'homocousie »¹⁰.

Nous n'avons considéré que la « cité sainte » dans ces quelques versets, alors que la vision va s'étendre aux « nations » et (au début du chap. 22) à toute la terre nouvelle, irriguée par le « fleuve de vie ». Si la seule description de la nouvelle Jérusalem, malgré sa magnificence, apparaît hiératiquement figée, la vision s'animera par la suite au rythme des foules affluant avec leurs trésors (vv. 24-26) et dans le jaillissement des eaux vivifiantes (22,1).

Conclusion

En suivant de près le texte, nous avons situé cette vision nettement dans l'au-delà de notre temps présent, de toutes les vicissitudes, mais aussi de toutes les évolutions de l'Église et de l'humanité. S'agirait-il d'une lointaine *Fata morgana* à l'horizon de nos impuissances ? On sait que les affamés rêvent de banquets et les pauvres de somptuosités. Ne serait-il pas compréhensible que le banni de Patmos — qu'il s'agisse de l'apôtre Jean ou d'un prophète homonyme ; la question n'est pas élucidée — ait été en proie à un total découragement ? Il s'adressait à de petites communautés asiatiques, en cette fin du premier siècle, assombri par les menaces totalitaires de l'empereur Domitien. Coincé par cette situation sans espoir, n'aurait-il pas projeté dans l'avenir une compensation grandiose de victoire ? Ne risque-t-il pas de nous « contagier », lorsqu'à notre tour nous nous sentons parfois impuissants dans la vie ?

On peut légitimement se poser ces questions, car les chrétiens ont aussi leurs complexes. L'Apocalypse n'a pas connu que des admirateurs au cours des siècles. Il semble que les illuminés et les artistes s'en soient davantage inspirés que les Églises officielles. Mais si la Croix et la Résurrection du Christ sont une réalité — et nous le croyons fermement — la fin du monde ancien et le renouvellement des cieux et de la terre n'en sont que la conséquence rectiligne et l'amplification universelle.

Nous ne restons donc pas des impuissants, entrevoyant du fond de quelque grotte des images idéales. Nous apercevons un but, qui

10. *Athelamus in Christentum*, 1968, p. 230.

doit aimer notre prière et notre action de chaque instant. Il ne nous est ni demandé ni donné de poser les premières briques de la Jérusalem céleste ; mais il nous est demandé et donné de jaloner de signes les routes des hommes, d'être nous-mêmes dans toutes les situations humaines les « échantillons sans valeur » du monde de Dieu. Puisque le même Seigneur préside au renouvellement universel et à notre histoire terrestre, comment ne nous accorderait-il pas la force, l'espérance, la joie à communiquer autour de nous ?

Il ne suffit pas d'exhaler une nostalgie passionnée comme le negro spiritual *I want to be ready* : « Je veux être prêt pour pouvoir me promener dans la Jérusalem céleste, comme saint Jean. Jean dit que la cité était carrée et qu'il m'y rencontrerait... ». A ce compte-là, autant dire, avec Martin Luther King : « Plutôt que de me promettre des pantoufles d'argent, donnez-moi maintenant une paire de bons souliers... ». C'est pour nous orienter et nous vivifier dans notre monde présent que l'Apocalypse place la prophétie de la nouvelle Jérusalem devant nos yeux.

MONTONS, ON NOUS ATTEND

Ainsi dedans la courtine
 Où la feste pas ne fine,
 Ains va tousjours en accroissant
 De plus en plus, plus que devant,
 Allons, montons, on nous attend.
 Monte amont et avec moy viens !
 Oultre la courtine verras
 Les grands joies pardurables
 Qui tant sont esmerveillables
 Que cueur ne les pourroit penser,
 Langue ni bouche raconter.
 C'est Jhérusalem la cité
 Où d'aller tu fus excité.
 C'est la fin de ton voyage
 Et de ton pèlerinage.

GUILLAUME DE DÉGUILLEVILLE ¹

1. Guillaume de DÉGUILLEVILLE, prieur de l'abbaye cistercienne de Châlis au milieu du XIV^e siècle : *Pèlerinage de vie humaine*. Extraits publiés dans *Le Mont Saint-Michel* (Les points cardinaux, 5), La Pierre-qui-Vire, 1962, pp. 144-145.

Evangile

Année A : Jn 14,15-21

Année B : Jn 15,9-17

Année C : Jn 14,23-29



La présence de Jésus, du Père et de l'Esprit dans l'Eglise

Jn 14,15-21

PAR COR TRAETS

Professeur au Collège Théologique de Heverlee-Louvain

Cette péripécie est un extrait du premier discours d'adieu (13,31—14,31). Il faut donc l'étudier en référence à ce contexte¹.

I. LE PREMIER DISCOURS D'ADIEU

« *Je m'en vais et je reviendrai.* » Le premier discours d'adieu a pour thème central le départ et le retour de Jésus. Il va quitter ses disciples pour souffrir sa passion et mourir (13,33.36). Mais ce départ est aussi retour chez le Père (14,12 ; cf. 14,2s), glorification du Père et du Fils (cf. 13,31s), car en Jésus le Père se manifeste comme le Dieu sauveur. Voilà pourquoi à l'heure de sa mort qui est aussi celle de sa glorification, Jésus devient d'une manière décisive la voie qui mène au Père (14,2-6) et le révélateur du Père (14,7-11). En outre, ce retour auprès du Père est également retour de Jésus parmi les siens, et pas seulement parce que sa glorification entraînera le don de l'Esprit (14,16.26 ; cf. 7,39). En effet, Jésus lui-même reviendra vers ses disciples non seulement parce qu'un jour il les prendra avec lui (14,3), mais parce qu'ils le verront « sous peu » (14,18s). Il se manifestera (14,21) et il viendra à eux avec le Père (14,23).

1. Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre étude *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de saint Jean* (Analecta Gregoriana, 159), Rome, 1967, où nous avons étudié plus en détail cette péripécie, notamment aux pp. 165-183 (voir également les pp. 186-193).

Un des derniers versets de ce premier discours d'adieu résume cette promesse : « Vous avez entendu ; je vous ai dit : Je m'en vais et reviendrai vers vous » (14,28). Ce discours a donc pour but de préparer les disciples aux prochains événements et d'affermir leur foi ébranlée par l'annonce de ce départ suivie de la prédiction de la trahison de Judas (13,21-30) et du reniement de Pierre (13,36-38).

Un dialogue entre Jésus et ses disciples

Le discours a la forme d'un dialogue entre Jésus et ses disciples. Il se présente comme un développement en cinq points (13,31-36b ; 13,36c-38 ; 14,2-6 ; 14,7-14 ; 14,15-24), l'un complétant l'autre et chacun comportant trois temps². Jésus commence chaque fois par une affirmation mystérieuse exprimée en termes à double sens dont les disciples ne saisissent pas la véritable portée : ils posent alors une question. Celle-ci donne à Jésus l'occasion de réaffirmer et de préciser sa pensée tout en élevant les disciples au niveau du mystère de sa personne et de son œuvre. On a là un procédé de style typiquement johannique³, qui a d'ailleurs une profonde portée théologique : laissés à leurs propres forces, les disciples — et il en va de même pour nous ! — restent incapables de comprendre la signification des événements, du mystère de Jésus.

Notre péripécie appartient au cinquième point du discours où Jésus promet de se manifester à ceux qui l'aiment (v. 21). Cette promesse provoque la question de Jude : « Seigneur, comment se peut-il que tu doives te manifester à nous et non pas au monde ? » (14,22). Jésus répond en redisant à quelle condition est soumise sa manifestation et en explicitant la nature de celle-ci (14,23s). Il nous faut par conséquent lire le texte jusqu'aux vv. 22-24.

Un autre élément de la structure de ce développement doit retenir notre attention : il y a correspondance entre le verset du début (v. 15) et ceux de la fin (vv. 23-24) qui parlent de l'amour pour Jésus. Une « inclusion » semblable se retrouve aux vv. 15 et 21a.

Tout ceci nous fait comprendre que nous n'avons évidemment pas ici un reportage sténographique des dernières paroles de Jésus.

2. Cf. C. CHARLIER, *La Présence dans l'absence* (Jean 13,31—14,31), dans *Bible et vie chrétienne*, 2 (1953), pp. 61-75.

3. Cf. Jn 2,19-21 ; 3,3-8 ; 4,10-14 ; 6,41-58 ; 16,16-22. Selon H. LEROY, *Das johanneische Missverständnis als literarische Form*, dans *Bibel und Leben*, 9 (1968), pp. 196-207, il y a pourtant une différence essentielle entre les questions posées, d'une part, par Nicodème, la Samaritaine, les Juifs, et, d'autre part, par les disciples au cours des discours d'adieu.

La griffe de l'auteur du IV^e évangile s'y fait fortement sentir. Cela ne veut pas dire qu'il ait inventé ce discours de toutes pièces. Il nous renseigne véritablement sur le dernier entretien du Maître avec les siens, mais il n'a mis par écrit les paroles de Jésus que bien des années après, au terme d'une méditation prolongée dont témoigne la rédaction. Jésus avait assuré à ses disciples que l'Esprit leur révélerait le sens de ses paroles (14,25s ; 16,12s). Jean a été un des premiers bénéficiaires de cette promesse. En outre, l'expérience vécue des premières communautés chrétiennes a mieux fait comprendre le sens de la présence parmi elles de Jésus, du Père et de l'Esprit. Or c'est précisément de celle-ci que traitent nos vv. 15-24, qui par ailleurs répondent à des problèmes spécifiques de ces communautés vers la fin du premier siècle. Au v. 22 nous n'entendons pas seulement la question posée par l'apôtre, mais également celle des chrétiens qui constatent le retard de la parousie. Selon certains auteurs la promesse de l'Esprit fournit une réponse au problème de l'interprétation authentique du message de Jésus après la disparition des témoins apostoliques⁴.

Bref, le discours d'adieu rapporte tout autant les paroles prononcées par Jésus que l'expérience vécue de l'Eglise. Il serait assez vain, nous semble-t-il, de vouloir départager d'une manière rigoureuse les deux situations.

Une triple manifestation

Les versets qui forment notre péricope annoncent une triple « manifestation », une triple « venue » : le don de l'Esprit (vv. 15-17), le retour de Jésus auprès des siens (vv. 18-20), sa manifestation et sa venue avec le Père (vv. 21-24).

Aucune de ces trois « manifestations » n'isole une des personnes : l'Esprit est donné par le Père à la demande de Jésus ; le retour de Jésus fera comprendre aux disciples son unité avec le Père ; son amour pour les siens et l'amour que le Père leur porte ne font qu'un ; il viendra à eux avec le Père. Tout cela donne une profonde cohérence à cette triple manifestation.

Dans les trois cas, la manifestation a pour bénéficiaires les disciples, à l'exclusion du monde (cf. vv. 17,19,22). Ce dernier terme ne désigne pas ici le genre humain vers lequel « Dieu a envoyé son Fils pour que le monde soit sauvé par lui » (3,17 ; cf. aussi 1,29 ; 4,42 ; 6,33.51 ; 12,47), mais l'ensemble des hommes en tant

4. Cf. R.E. BROWN, *The Gospel according to John (XIII-XXI)* (The Anchor Bible), New York, 1970, pp. 1135-1144 ; *The Paraclete*, notamment les pages 1141-1143.

qu'ils rejettent ce Dieu sauveur (par exemple 1,10c ; 15,18s). Notre péricope témoigne d'une irréductibilité radicale entre ce monde et Dieu. Il s'agit d'un dualisme, non pas « métaphysique », comme si le monde était mauvais de par son origine, mais d'un dualisme qu'on pourrait appeler « moral ». Il y a des hommes qui refusent volontairement Dieu. N'acceptant pas Jésus et son message, ils ne croient pas en lui (16,9 ; 8,23s), ne l'aiment pas (cf. 14,22s), voire le haïssent (15,18). Jésus ne dit pas pour autant que l'incroyant ne peut pas venir à la foi et à l'amour. Mais pour y parvenir il doit renoncer à son appartenance au « monde ». Toute notre péricope est — au moins implicitement — un appel adressé aux hommes pour qu'ils opèrent ce changement fondamental d'orientation.

Ainsi donc, bien que notre texte débute par la promesse du don de l'Esprit, le retour de Jésus se trouve, comme nous le disions, au premier plan si l'on considère le discours dans son ensemble. C'est pourquoi nous commencerons notre exposé par les versets qui annoncent ce retour.

II. COMMENTAIRE DE LA PÉRICOPE

Vous me verrez vivant (vv. 18-20)

« *Sous peu le monde ne me verra plus* » (v. 19a). Du fait de sa mort, Jésus, dans l'opinion du monde, appartient désormais au passé. Mais par là le monde se condamne lui-même : Jésus ne sera plus présent pour lui (comp. 7,33s ; 8,21). Pour les disciples, par contre, les mots « sous peu » contiennent la promesse d'un retour (comp. 16,16-22) : Jésus reviendra vers eux (v. 18b). Notons que dans ce verset le retour est évoqué par le verbe *erchesthai* utilisé par Jean pour les apparitions du ressuscité (20,19.24.26). Il s'agit de l'initiative souveraine du Seigneur pascal, du Seigneur eschatologique⁵, qui vient, bien que les portes soient closes. Les disciples bénéficieront alors d'une expérience unique : « *Vous me verrez*

5. Il est intéressant de noter la correspondance entre la description de la manifestation de Jésus ressuscité parmi les siens le soir de Pâques (venue de Jésus, don de la paix, joie des disciples : cf. Jn 20,19-21a) et certaines prophéties de la venue du Messie dans les temps eschatologiques (cf. Za 9,9a.10b : « Exulte de toutes tes forces, fille de Sion ! Pousse des cris de joie, fille de Jérusalem ! Voici que ton roi vient à toi... Il proclame la paix pour les nations »).

vivant » (14,19b)⁶. Cette promesse devient réalité le soir même de Pâques : les disciples voient le ressuscité (cf. 20,20.25).

Toutefois, « vous verrez » ne s'applique pas seulement à la perception visuelle et à la situation pascale. La vision du Christ par les disciples est un véritable discernement⁷ ; elle s'accompagne de la conscience de l'unité de vie entre Jésus et le Père, à laquelle les disciples ont accès par Jésus (v. 20b). Eux aussi vivront : « Vous me verrez vivant, et vous vivrez » (v. 19b).

Les disciples comprendront cela à la vue du ressuscité. Mais Jésus avait dit qu'il ne les laisserait pas orphelins (v. 18a). Cette promesse laisse entrevoir une présence à laquelle la fin des apparitions ne mettra pas un terme. « Ce jour-là, dit-il, vous comprendrez que je suis en mon Père, et vous en moi et moi en vous » (v. 20). « Ce jour-là » désigne la période eschatologique qui débute avec la glorification pascale du Seigneur et se prolonge à travers le temps de l'Eglise⁸. Tout au long du temps que nous vivons, le Seigneur vient, nous le voyons. Ce n'est plus la vision des disciples face au ressuscité, mais une vision de foi qui nous rend conscients d'une présence et d'une communion de vie. Bref, les vv. 18-20 évoquent à la fois la réalité des apparitions pascales, et l'expérience vécue de l'Eglise postpascale.

Je me manifesterai (vv. 21-24)

Cette expérience ecclésiale est également décrite aux vv. 21-24. Jésus annonce qu'il se manifestera (v. 21b), ou, comme il l'explique à la suite de l'intervention de Jude, qu'il viendra avec le Père (v. 23b). Manifestation et venue sont réservées à ceux qui aiment Jésus. Cet amour consiste à observer ses commandements (v. 21a ; cf. aussi v. 15)⁹ ou sa parole (vv. 23s). Il semble bien que « commandements » et « parole » désignent la même réalité : la révélation

6. Nous suivons ici la construction et la traduction proposées par J. DUPONT, *Essais sur la Christologie de saint Jean*, Bruges, 1951, pp. 208s (hoï introduit une complétive qui forme avec *me* le double objet de *théôreite*).

7. Dans le grec profane comme dans le IV^e évangile, *theôrein* a le sens d'« observer », éventuellement de « discerner », et signifie donc plus qu'un simple « aperçoit ».

8. Sur le sens de « ce jour-là », cf. D. MOLLAT, *L'Evangile selon saint Jean* (fasc. de la Bible de Jérusalem), Paris, 1960⁹, p. 157, note a ; p. 168, note d. Cf. également P. ALVREY et X. LÉON-DUFOUR, *Jour du Seigneur*, dans *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, 1970⁹, cc. 618-625.

9. Au v. 15 « garder les commandements » n'est pas une conséquence, mais l'essence même de l'amour éprouvé pour Jésus. Cf. W. GROSSOUW, *Wat leert het Nieuwe Testament over de liefde tot God?*, dans *Tijdschrift voor Theologie*, 3 (1963), pp. 230-250, surtout pp. 243s.

de Jésus en tant que norme d'action ; « parole » met l'accent sur le premier élément (la révélation), « commandements » sur le second (norme d'action).

D'autres textes johanniques nous apprennent en quoi consistent ces commandements : l'amour fraternel (13,34s ; 15,12-14 ; 1 Jn 4,21) et la foi en Jésus comme envoyé du Père (cf. 16,27). Ce ne sont pas deux commandements séparés : l'amour fraternel se fonde sur la foi en Jésus, envoyé pour révéler et réaliser l'amour sauveur du Père à l'égard de tous les hommes. Aussi, dans 1 Jn 3,23 foi et amour fraternel se trouvent unis sous le vocable de « commandement ». Les disciples doivent donc s'aimer les uns les autres comme Jésus les a aimés (13,34b ; 15,12), c'est-à-dire selon son exemple et, bien plus encore, en vertu de son amour.

« Celui qui m'aime sera aimé de mon Père et je l'aimerai... » (v. 21 ; cf. aussi v. 23a). Cela ne signifie nullement que notre amour est premier. Il s'agit plutôt d'un dialogue d'amour, dont le Père et Jésus ont l'initiative (cf. 1 Jn 4,10.19). Aimer Jésus et par conséquent aimer ses frères consiste en somme à croire dans l'amour divin, à recevoir cet amour, à entrer dans son dynamisme et à y demeurer : « Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Demeurez en mon amour. Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez en mon amour » (15,9-10a ; cf. 17,26)¹⁰. Accueillir l'amour du Père que Jésus manifeste, aimer ses frères de l'amour dont Jésus les aime, c'est pour les disciples aimer Jésus et le Père. Voilà pourquoi dans cet amour se réalise la présence de Jésus et du Père¹¹ : « Nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure » (v. 23). Il s'agit d'une véritable présence réciproque : les disciples demeurent dans l'amour divin, le Père et Jésus font leur demeure en eux.

On pourrait objecter que le commandement de l'amour fraternel est donné pour le temps de l'absence de Jésus (cf. 13,33-35). Cette absence se situe entre son départ (par la mort et bien plus, nous semble-t-il, par la fin des apparitions pascales) et sa seconde venue

10. Sur l'agapè johannique, cf. J. KAHMANN, *De Liefde tot God in de Heilige Schrift*, III, dans *Ned. Kath. Stemmen*, 60 (1964), pp. 354-362 ; H. SCHIJKER, *Die Bruderliebe nach dem Evangelium und den Briefen des Johannes*, dans *Mélanges bibliques en hommage au R.P. Bèda Rigaux*, Gembloux, 1970, pp. 235-245. L'amour fraternel dans le sens johannique « émane de l'amour envers Dieu et envers Jésus, amour qui repose à son tour sur l'expérience de l'amour de Dieu et de Jésus pour nous » (*ibid.*, p. 241).

11. L. CERFAUX, *La charité fraternelle et le retour du Christ (Jn 13,33-38)*, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, II (Bibliotheca Ephem. Theol. Lov., VII), Gembloux, 1954, p. 37 : « L'exercice de la charité fraternelle est donc l'épanouissement du mouvement divin de charité... La charité est l'achèvement par excellence des réalités célestes, car la charité, c'est Dieu (Dieu est charité) présent et réalisant sa présence ».

lors de la Parousie. Jean suit ici la doctrine commune, telle qu'on la trouve dans les synoptiques et chez saint Paul : la charité fraternelle qui mûrit les chrétiens pour la Parousie, est leur devoir essentiel dans l'entre-temps¹².

Il nous faut cependant tenir compte de la pensée spécifiquement johannique. L'histoire du salut atteint son point culminant et décisif dans la venue de Jésus en ce monde, surtout dans sa mort et sa glorification, manifestation de Dieu qui, en son Fils, sauve et juge les hommes (cf. 12,31s). Durant la vie terrestre de Jésus déjà, les Juifs se trouvaient devant l'alternative : être sauvés par lui ou se condamner eux-mêmes (cf. 3,17-21 ; aussi 5,24s). Maintenant que le Seigneur est glorifié, tous les hommes se trouvent soumis au même choix. Certains auteurs, pour caractériser cette optique johannique, parlent d'eschatologie réalisée, anticipée, sans exclure pour autant que, selon la doctrine même du IV^e évangéliste, nous sommes en route vers la consommation finale où notre option actuelle se verra ratifiée¹³.

Dans cette perspective, nous comprenons la parole de Jésus, Seigneur eschatologique, qui promet, pour notre temps, sa présence salvatrice et celle du Père : « Nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure » (v. 23b). Cette dernière expression exprime une continuité. Durant toute la période de l'Eglise, le Père et le Fils sont présents, non seulement aux disciples auxquels s'adresse directement le discours, mais à tous les croyants¹⁴.

« Je me manifesterai » (v. 21b). Cette présence implique une manifestation « toute spirituelle et intime »¹⁵ qui rend les disciples et les croyants conscients de leur communion de vie avec Jésus et le Père. Mais il y a plus. Comme nous l'avons vu plus haut, le mouvement de l'amour divin, grâce à l'amour fraternel qui le prolonge, trouve son épanouissement dans l'unité des frères. Celle-ci manifeste et rend visible l'amour divin. L'unité — Dodd insiste

12. L. CERFAUX, *ibid.*, pp. 31-36.

13. C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, pp. 403-406 ; R.E. BROWN, *op. cit.*, pp. 1142s ; P. AUVRAY et X. LÉON-DUFOUR, *art. cit.*, c. 624.

14. Ce n'est peut-être pas sans raison que, suivant l'évangéliste, Jésus passe du « vous » des vv. 18-20 à des expressions plus générales « celui qui », « si quelqu'un » aux vv. 21-23s. Voir aussi la première épître de saint Jean, dont le but est d'exposer les critères de la communion des chrétiens avec le Père et le Fils. « Si nous nous aimons les uns les autres (= un des critères), Dieu demeure en nous (= communion), en nous son amour est accompli. A ceci nous reconnaissons que nous demeurons en Lui et Lui en nous, c'est qu'Il nous a donné de son Esprit... Celui qui demeure dans l'amour, demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (1 Jn 4,12b-13.16b). Nous y retrouvons les grands thèmes de Jn 14,15-24.

15. D. MOLLAT, *op. cit.*, p. 157, note c.

avec raison sur ce point — est une épiphanie de l'amour divin¹⁶. Dans les frères que nous aimons, nous percevons, toujours grâce à la foi, la présence de Jésus et, en lui, du Père.

Il n'est d'ailleurs pas impossible que, pour saint Jean, la manifestation de Jésus à travers cette communion de la charité fraternelle se concrétise également dans l'assemblée cultuelle, notamment celle de l'eucharistie¹⁷.

Nous comprenons dès lors la réplique de Jésus à la question de Jude (v. 22). Ce dernier — et avec lui sans doute les chrétiens des premières communautés ecclésiales¹⁸ — souhaitait une manifestation éclatante de Jésus, et se la représentait comme on imaginait en ce temps-là la venue triomphale du Seigneur eschatologique¹⁹. Dans sa réponse (vv. 23s) Jésus ne refuse pas de se manifester comme Seigneur eschatologique, mais il précise les conditions et les modalités de cette manifestation.

Le temps eschatologique que nous vivons est pour tout homme un délai durant lequel il faut se convertir, choisir, se décider. Ou bien nous nous ouvrons à Jésus, à sa parole, à son commandement d'amour ; alors, et alors seulement, il devient pour nous effectivement présent et perceptible dans la foi. Ou bien nous nous rangeons du côté du monde qui, par son refus de foi et d'amour, se prive de cette présence et se condamne à l'aveuglement (comp. 9,39).

Il vous donnera un autre Paraclet, l'Esprit de vérité (vv. 15-17)

L'amour envers Jésus qui se concrétise dans l'observance des commandements (v. 15, cf. note 9), conditionne également le don de l'Esprit. En effet, l'Esprit est présent dans l'Eglise conjointement avec Jésus et avec le Père. Ne faut-il pas dire que, selon la pensée de Jean, la venue de Jésus et du Père se réalise par l'intermédiaire de l'Esprit, véritable âme de la vie de l'Eglise ?

Jésus le désigne comme « un autre Paraclet » (v. 16), comme « l'Esprit de vérité » (v. 17). D'autres passages des discours d'adieu

16. C.H. DODD, *op. cit.*, p. 405.

17. Cf. A. LOISY, *Le quatrième évangile*, Paris, 1903, p. 753 ; O. CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Évangile johannique* (Études d'histoire et de philosophie religieuses, 42), Paris, 1951, pp. 77-80 ; A. FEUILLET, *Le temps de l'Eglise selon saint Jean*, dans *Études johanniques* (Museum Lessianum. Section biblique, 4), Paris, 1962, pp. 152-174 (163).

18. C.H. DODD, *op. cit.*, pp. 395s.

19. Cf. A. GEORGE, *Les venues de Dieu aux croyants*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 51, pp. 63-71.

explicitent le contenu de ces termes (cf. infra). Notre péricope souligne surtout l'opposition radicale, déjà rencontrée plus haut, entre le monde et les disciples.

Le monde, lui, reste foncièrement incapable (v. 17a) de recevoir l'Esprit « parce qu'il ne le voit ni ne le connaît ». Cette incapacité provient de son attitude à l'égard de l'activité terrestre de Jésus²⁰ : par suite de son manque de foi, son regard n'est pas parvenu à discerner et son intelligence n'a pu saisir le mystère de la personne de Jésus, révélateur du Père, et la présence en lui de l'Esprit.

Aux disciples, par contre, le Paraclet sera donné : il sera avec eux (v. 16), en eux (v. 17b). Et cela non seulement à cause de leur amour futur (v. 15), mais aussi parce que dès avant le départ de Jésus, ils s'y sont préparés. En effet, tandis que la promesse du v. 16 concerne le temps à venir, les verbes au présent du v. 17b semblent indiquer une situation actuelle (seul le dernier verbe « sera »²¹ envisage de nouveau le temps futur).

A quelle situation sommes-nous renvoyés ? S'agit-il du temps de Jésus ou de l'Eglise, dans laquelle et pour laquelle Jean écrit ? Sans exclure cette dernière possibilité, ne négligeons pas la succession temporelle indiquée par « il demeure » et « il sera ». Relevons aussi que la présence de l'Esprit est caractérisée successivement par deux prépositions : « auprès de » (*para*), et « en » (*en*) qui marque une plus grande intériorité. Dès lors l'expression « il demeure auprès de vous » renvoie probablement à la présence de l'Esprit auprès des disciples avant la glorification de Jésus²². Bien sûr, « il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié », c'est-à-dire que les disciples ne l'avaient pas encore reçu (7,39). Toutefois, l'Esprit était déjà présent dans la personne de Jésus sur qui il était descendu pour y demeurer (1,32-34 ; 3,34).

A l'opposé du monde, les disciples, par leur foi, ont reconnu auprès d'eux, la présence de l'Esprit dans la personne de Jésus : « Vous le (re)connaissez parce qu'il demeure auprès de vous » (v. 17b). C'est pourquoi ils reçoivent la promesse d'une présence

plus intime, réellement efficace, lorsque l'Esprit leur aura été communiqué par le Père à la demande de Jésus glorifié : il sera avec eux (v. 16b), en eux (v. 17b)²³.

Dans quatre autres passages, Jésus indique en quoi consistera la fonction de l'Esprit à l'égard des disciples : il approfondira leur foi, en leur faisant comprendre par l'intérieur la vie de Jésus et son message (14,26 ; 16,12-15) ; il les affermira contre les attaques du monde et inspirera leur témoignage (15,26s) ; il confondra l'iniquité de ce monde qui a refusé Jésus (16,7-11)²⁴. C'est dans cette perspective que l'Esprit promis par Jésus est « l'Esprit de vérité » (v. 17). Il fera pénétrer la révélation (la vérité) de Jésus dans les cœurs, donnera « une intelligence plus profonde du mystère de Jésus, de sa vie, de ses gestes, de ses paroles »²⁵ ; il éclairera ainsi les situations nouvelles auxquelles le chrétien se trouvera affronté. Il est en même temps « le Paraclet » (v. 16) car il assistera les croyants, prenant le relai de Jésus qui, tant qu'il était sur terre, aidait les siens (cf. 17,12). Il est donc « un autre Paraclet » (v. 16), par lequel Jésus, maintenant glorifié, continue son œuvre.

Malgré les différences non négligeables entre la promesse de l'Esprit annoncée dans les discours d'adieu et le don fait aux disciples le soir de Pâques (20,22)²⁶, beaucoup d'exégètes voient dans ce don le premier accomplissement de la promesse de Jn 14, 16s²⁷. Pourtant, de même que la venue de Jésus ressuscité ne se limitait pas à la période des apparitions pascales, ainsi l'Esprit reste « à jamais » avec les disciples (v. 16). C'est dans le temps de l'Eglise que, grâce à cet Esprit, non seulement les responsables de l'Eglise, mais aussi tous les croyants saisissent véritablement la révélation apportée par Jésus, bénéficient de son assistance, reçoivent

20. I. DE LA POTTERIE, *Le Paraclet*, dans I. DE LA POTTERIE et S. LYONNET, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien* (Unam Sanctam, 55), Paris, 1965, pp. 85-105 ; cf. p. 88.

21. Nous considérons cette variante du texte comme originale, de préférence à « il est en vous », dont témoignent certains manuscrits. Cf. J. RIEGER, *Spiritus Sanctus suum praeparat adventum* (Jn 14,16-17), dans *Verbum Domini*, 43 (1965), pp. 19-27.

22. Parmi les auteurs qui défendent cette interprétation, citons B.F. WESTCOTT, *The Gospel according to S. John*, London, 1889, p. 206 ; A. DURAND, *Evangile selon saint Jean* (Verbum salutis, 4), Paris, 1938²², p. 400 ; I. DE LA POTTERIE, *op. cit.*, p. 88.

23. Avec I. DE LA POTTERIE, *op. cit.*, pp. 88s, et J. RIEGER, *art. cit.*, pp. 21s, nous traduisons le v. 17b : « Vous le reconnaissez parce qu'il demeure auprès de vous ; et il sera en vous ». Traduction plus communément reçue : « Vous le connaissez (et vous apprenez à le connaître progressivement), parce qu'il demeure auprès de vous et qu'il sera (est) en vous ».

24. Analyse de ces quatre promesses, dans I. DE LA POTTERIE, *op. cit.*, pp. 90-105.

25. *Ibid.*, p. 93.

26. Cf. W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannes-evangelium* (Neutestamentliche Abhandlungen, XXI 1/2), Münster, 1960, pp. 264s. Relevons seulement une de ces différences : au ch. 20 (v. 23), les apôtres reçoivent, avec le don de l'Esprit, le pouvoir ministériel concernant les péchés, pouvoir que les promesses de l'Esprit ne mentionnent pas dans les ch. 14-16.

27. W. THÜSING, *op. cit.*, p. 266 ; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), Göttingen, 1950²⁷, pp. 536s ; E.C. HOSKYNs, *The Fourth Gospel*, London, 1947²⁷, p. 546 ; C.K. BARRETT, *The Gospel according to S. John*, London, 1955, pp. 474s.

fonction dont parle saint Jean dans sa première épître²⁸. Par l'Esprit, le Christ reste présent à son Eglise et y agit déjà comme Seigneur eschatologique, bien que sa parousie finale se fasse attendre.

CONCLUSION

Nous avons noté au début que le premier discours d'adieu a pour thème central le départ et le retour de Jésus. Il fallait que Jésus parte pour parachever sa mission terrestre (cf. 13,1.3). Il partit une première fois en mourant, puis à nouveau à la fin des apparitions pascales. Par le fait même de la glorification, ce départ fut un retour auprès du Père mais en même temps auprès des siens. Jésus est revenu se montrer aux disciples comme le ressuscité, comme celui qui avait surmonté la mort. Dans le temps de l'Eglise, le temps que nous vivons, il est présent avec son Père et avec l'Esprit. Cette présence se réalise pour tous ceux qui s'ouvrent aux personnes divines. Elle est communication, communion : non point présence abstraite, « neutre », mais, comme nous l'avons déjà fait remarquer plus haut, présence réciproque, présence au sens fort du terme. La présence de Jésus est pour nous plus proche, plus intime, plus efficace qu'elle ne le fut au cours de son existence terrestre, parce qu'il est présent comme le glorifié et le Seigneur eschatologique, qui nous donne l'Esprit et nous fait entrer dans sa communion de vie avec le Père. C'est pourquoi, avec Charlier (cf. note 2), nous devons parler d'une présence dans l'absence. A la présence historique de Jésus a succédé un nouveau mode de présence, qui nous rend possible un nouveau mode d'existence, en union avec Jésus et le Père sous la conduite de l'Esprit.

Les apparitions pascales, cette expérience unique que les vv. 18-20 annoncent et que les ch. 20 et 21 de l'évangile décrivent plus en détail, ont une importance décisive pour le temps de l'Eglise qui va de la Résurrection à la Parousie. Elles inaugurent le temps de l'Eglise, du fait que les disciples deviennent associés à la mission de Jésus (cf. 20,21-23). Dans la pensée de saint Jean, ces apparitions sont également l'image du temps de l'Eglise²⁹. En tant que signes

28. Cf. 1 Jn 2,20.27, où l'unction reçue par les chrétiens est la parole de Dieu, révélée en Jésus, proclamée par l'Eglise (2,24), et assimilée par la foi sous l'action de l'Esprit. Cf. F.-M. BRAUN, *Les épîtres de saint Jean* (fasc. de la Bible de Jérusalem), Paris 1960³, p. 220, note c, et p. 221, note f.

29. A. LOISY, *op. cit.*, p. 752 ; A. FEUILLET, *op. cit.*, pp. 157r ; H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean. Commentaire de l'Evangile spirituel* (Bible et Vie chrétienne), Bruges, 1967, pp. 540-543 ; surtout W. THÜSING, *op. cit.*, pp. 267-269.

(cf. 20,30), elles témoignent que l'Eglise est « la communion des croyants avec Jésus », Seigneur eschatologique toujours présent au milieu des siens. Les apparitions sont aussi le gage de cette présence permanente du Seigneur dans son Eglise. Tout au long des siècles le message des disciples continue à retentir : « Nous avons vu le Seigneur (cf. 20,18.25 ; 14,19), il vit ! »

En nous basant sur ce témoignage, nous sommes appelés à notre tour à voir dès maintenant le Seigneur présent avec le Père et avec l'Esprit. Mais la présence actuelle de Jésus est aussi absence : nous voyons et nous ne voyons pas. Nous ne voyons plus Jésus directement, tel que les disciples le voyaient, et, d'autre part, nous ne pouvons encore le voir comme on le verra au dernier jour (comp. 1 P 1,8). Aujourd'hui, notre regard se porte rétrospectivement sur la vie historique de Jésus, sur sa mission de salut dont l'Esprit nous révèle la signification. Il se porte également sur la présence actuelle, mais voilée, de Jésus, perçue par ceux qui croient au Seigneur et qui aiment leurs frères. Il fallait que cesse la vue directe, pour que le mystère de Jésus nous atteigne dans sa dimension totale, celle du glorifié omniprésent.

Ici apparaît la nécessité d'une purification et d'un approfondissement dans la façon de voir. A l'opposé du désir de Jude qui souhaitait une manifestation éclatante dont le monde — et nous-mêmes avec lui — ne pourrait plus détourner les yeux, le Seigneur ne se laisse atteindre que par un regard illuminé par la foi et par l'amour. C'est cette même foi et ce même amour qui nous ouvrent à la présence de l'Esprit, à son témoignage et à son assistance.

MIROIR

Depuis que Tu t'effaces
Je commence à Te voir
Mon regret mon désir
Guette pour Te saisir
Que du rêve Tu passes
Au-delà de l'espoir
Derrière le miroir

PIERRE EMMANUEL¹

1. Pierre EMMANUEL, *Jacob*, Paris, 1970, p. 310.

Demeurez en mon amour

Jn 15,9-17

PAR GIUSEPPE GIBERTI

Professeur au Grand Séminaire de Rivoli (Turin)

Contexte et thèmes principaux

Cette péricope présente plus d'un point de contact avec le plan des discours d'adieu de Jésus (Jn 13—17), comme par exemple : le thème de l'amour (13,1-35 et 15,1-17), les allusions à l'union de Jésus avec le Père (14,10-12.28 ; 15,15 ; 16,15), l'insistance de Jésus sur l'observance des commandements (14,15.21-23 et 15,10.12-14) et sur le commandement nouveau (13,34-35 et 15,12-17)¹.

Le rapport le plus évident et le plus naturel relie ce passage à celui qui précède immédiatement, et auquel notre texte sert de conclusion et d'application². Comme l'allégorie de la vigne (Jn 15, 1-8) est lue à la messe du dimanche précédent, nous signalerons seulement les points de contact les plus saillants, sans y revenir, sinon en passant.

1. Outre les commentaires du IV^e Evangile, on consultera avec profit : A. GEORGE, *Gesù, la vita vera*, dans *Bibbia e Oriente*, 3 (1961), pp. 121-125 ; G.M. BEHLER, *Les paroles d'adieu du Seigneur*, Paris, 1960 (en particulier, pp. 144-159) ; H. VAN DEN BUSSCHE, *La vigne et ses fruits*, dans *Bible et vie chrétienne*, 26 (1959), pp. 12-18 (l'a. traite le thème plus abondamment dans *Les discours d'adieu de Jésus*, Paris, 1959) ; A. JAUBERT, *L'image de la vigne (Jn 15)*, dans *Oikonomia*, Mélanges O. Cullmann, Paris, 1957, pp. 68-72 ; B. SANDVIK, *Joh. 15 als Abendmahlstext*, dans *Theologische Zeitschrift*, 23 (1967), pp. 323-328 ; D. MOLLAT, *Lectures de saint Jean*, Paris, 1967, II, pp. 29-39. Sur l'allégorie de la vigne, le travail important le plus récent reste celui de R. BORTO, *Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Jo 15,1-10*, Munich, 1967. Voir également : G. SEGALLA, *Il libro dell' addio di Gesù ai suoi (Giov. 13-17) : uno studio della struttura*, dans *Parole di vita*, 15 (1970), pp. 129-137 ; et *La struttura chianistica di Giov. 15,1-8*, dans *Bibbia e Oriente*, 12 (1970), pp. 129-137.

2. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1959³, p. 415 montre la correspondance des thèmes dans les deux passages qu'il estime parallèles ; G. SEGALLA, *Il libro dell' addio...*, art. cit., étude de plus près le développement et la modification de ces thèmes.

C'est le thème évoqué par l'expression « demeurer dans » qui unit surtout les deux péricopes³. Le thème « porter du fruit » constitue le second point de contact (vv. 2.4.5.6.8.16). Enfin, l'efficacité de sa prière est promise de part et d'autre à celui qui demeure en Jésus et en qui demeurent ses paroles (v. 7), à celui qui porte du fruit (v. 16).

A ces thèmes notre texte ajoute celui de l'amour du Père pour le Fils, du Fils pour ses disciples et de ceux-ci entre eux. C'est ce thème qui fait progresser le discours et qui donne leur unité à tous les autres : demeurer en Jésus et dans l'amour (v. 9), accomplir les commandements de Jésus et l'aimer (vv. 10.14), la joie qui naît de l'amour (v. 11), notre situation d'amis et non plus de serviteurs, fruit de l'amour (v. 15), qui se concrétise dans le don de la vie pour les amis (v. 13), enfin l'efficacité de l'amour qui se manifeste dans les fruits que portent les disciples et dans l'efficacité de leur prière au nom de Jésus (v. 16).

Il faut relever un détail dans la structure de notre texte : le Père est au premier plan dans les trois premiers versets, tandis que dans les six autres c'est la personne de Jésus. Cette observation se trouve confirmée par le ton du v. 11, qui ressemble à la conclusion d'un raisonnement, et par une certaine nouveauté du vocabulaire qui abandonnant le thème de « demeurer », explique les rapports de Jésus avec ses disciples. En outre la deuxième partie s'achève sur un verset de conclusion (v. 17) qui, manifestement, résume les idées développées dans le texte.

On ne peut pourtant pas considérer ces textes comme étrangers l'un à l'autre. En effet le deuxième explique deux éléments annoncés dans le premier : la manière dont Jésus a aimé ses disciples (thème du v. 9) et en quoi consistent ses commandements (thème du v. 10).

Notre lecture mettra surtout en relief une constante de l'économie du salut : du Père au Fils et aux hommes. Nous verrons ensuite que l'amour est un des éléments les plus importants de ce processus. Nous achèverons enfin avec le discours sur les liens d'amour qui unissent Jésus et ses disciples. Ce faisant, et comme sans y prendre garde, nous suivrons pas à pas la division du passage⁴.

3. On doit toutefois relever que dans l'allégorie de la vigne on parle de « demeurer en moi », tandis que l'explication qui suit tourne autour de l'expression « demeurer dans mon amour » (vv. 4,7 et 9,10).

4. Les attaches avec la suite du chapitre ne sont pas si importantes qu'elles demandent une analyse plus poussée. Un nouveau personnage intervient : le monde, ennemi de Jésus et dès lors de ses disciples. Le discours sur l'amour devient un discours sur la haine et sur les persécutions qui s'ensuivent. Le monde en a la responsabilité car Jésus a donné assez de preuves en sa faveur. Toutefois, pour soutenir ses disciples, Jésus leur enverra d'auprès du Père, l'Esprit Paraclet.



I. DU PÈRE AU FILS ET AUX DISCIPLES

L'enseignement sur les relations entre le Père, Jésus et ceux qui croient en lui a commencé par une longue allégorie. Dans cette première partie, le rôle du Père apparaissait de première importance (c'est lui le vigneron, lui qui jette ou coupe les sarments), mais on ne voyait pas bien l'étroit rapport de nature qui unit le Père, Jésus et ses disciples.

Ce rapport est mis en relief au v. 9 : l'origine de tout ce qui arrive se trouve dans l'amour du Père pour Jésus qui communique cet amour aux siens.

Il est fréquent dans le IV^e évangile que Jésus applique à ses disciples une action caractéristique du Père à son égard. Ainsi pour s'en tenir aux activités les plus typiques décrites de cette manière : l'enseignement ou révélation (8,28 ; 12,50), l'amour (15,9 ; 17,23) et la mission (17,18 ; cf. 20,21). Pourtant il y a parfois une nuance : on ne dit pas alors que Jésus agit à l'égard de ses disciples purement et simplement comme le Père envers lui, mais que le Père fait pour les disciples *comme* pour lui (cf. 17,23.26). Ce qui toutefois reste caractéristique, c'est la position centrale de Jésus, point de référence d'une action, et d'une action salvifique.

On comprend sans doute mieux pourquoi si l'on considère la troisième de ces actions, la mission. C'est là en effet une des catégories préférées par saint Jean pour dévoiler quelque chose du mystère de Jésus Christ. Si Jésus peut se faire accepter par les autres, c'est bien au titre d'envoyé du Père ; c'est également en cette qualité qu'il faut croire pour avoir la vie en lui (cf. 5,24.37 ; 6,29 ; 7,16 ; 8,16.18 ; 11,42 ; 12,44 ; 15,21 ; 17,3.21ss).

La mission fait apparaître que le Père est à l'origine de la présence et du ministère de Jésus dans le monde (16,27s) ; que sa venue parmi nous a pour but le salut du monde (3,16s), et pour terme le retour auprès du Père qui l'a envoyé, à la gloire duquel tout a été fait et dont le Fils attend sa propre glorification (17,5). La venue de Jésus n'a été rien d'autre que l'accomplissement de la volonté du Père qui l'a envoyé (4,35 ; 5,30.36 ; 6,38). Tout ce qu'il a fait, il l'a accompli au nom du Père, pour révéler son activité et son amour. La vie cachée dans le Père doit être manifestée et communiquée aux hommes à qui le Père la destine. La présence de Jésus parmi eux veut leur faire connaître les sentiments intimes du Père, et leur faire partager le traitement dont lui, le Fils, est l'objet de la part de son Père.

Les discours d'adieu semblent réduire le nombre des destinataires au groupe des seuls disciples et des croyants. Mais ce genre littéraire lui-même demandait que le discours s'adresse aux disciples

qui étaient là, avec qui, du reste, s'établit un climat d'intimité qu'on ne retrouve pas ailleurs dans l'évangile. On ne doit pas oublier que les disciples occupent une sorte de position intermédiaire entre Jésus et le monde. Il suffit, pour s'en convaincre, de se reporter par exemple aux missions qui leur sont données ou annoncées dans les passages qui parlent du Paraclet.

Le v. 12 énonce l'ultime étape d'une action divine qui se propage : l'amour qui vient du Père et que transmet Jésus doit se répandre parmi les disciples. On retrouve cela plusieurs fois dans saint Jean, par exemple au ch. 13 (et parfois, selon un développement parallèle à celui-ci). Le v. 15 de ce ch. 13 énonce un principe général : « Je vous ai donné l'exemple, pour que vous agissiez comme j'ai agi envers vous ». Le v. 20 ramène tout au principe de la mission de Jésus : « En vérité, je vous le dis, qui reçoit celui que j'envoie me reçoit, et qui me reçoit reçoit celui qui m'a envoyé ». Enfin le v. 35 unit étroitement le commandement de la charité fraternelle et la condition de disciple (celui qui agit comme le maître : cf. ci-dessus v. 15) : « A ceci tous vous reconnaîtrez pour mes disciples : à cet amour que vous aurez les uns pour les autres ».

Dans notre texte le v. 10 relève du même raisonnement : « Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez en mon amour, comme moi j'ai gardé les commandements de mon Père et je demeure en son amour ». Le Père aime Jésus et lui transmet ses commandements ; Jésus aime le Père (et ses disciples : v. 9), en observe les commandements et les transmet aux disciples ; en observant ces commandements, les disciples aiment Jésus. Mais le commandement de Jésus est justement l'amour des uns pour les autres (v. 12) : voilà le raisonnement conclu.

Encore une fois, il semble que pour pénétrer ce processus il faille se reporter à la mission de Jésus qui trouve sa véritable conclusion dans la parole du ressuscité : « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (20,21 ; cf. 17,18). La mission que le Père avait donnée à Jésus pour le salut du monde, se voit maintenant confiée aux hommes eux-mêmes. Ce que le Père attend de Jésus, il l'attend aussi des hommes. Dès lors aussi l'activité humaine, en dépendance de celle de Jésus, se voit tournée vers le salut.

II. LE SALUT PAR L'AMOUR

Jusqu'ici notre analyse a porté sur un aspect essentiellement formel : la transmission, par l'intermédiaire de Jésus, et dans un but de salut, d'une qualité du Père aux disciples (et à tous les hommes).

Mais quel est, concrètement, dans notre passage, le contenu de cette transmission ? C'est l'activité de l'amour.

1. Les manifestations de l'amour

Il s'agit avant tout de l'amour du Père pour le Fils, d'un amour éternel, qui date d'avant la création du monde (17,24). Cet amour est mis explicitement en relation avec la « gloire » elle aussi possédée « avant que fut le monde » (17,5). Décrire ces réalités du mystère trinitaire et éternel demeure une entreprise désespérée. Pour exprimer de quelque manière la splendeur de l'unité qui existe entre le Père et le Fils, en se référant par analogie à l'expérience humaine, on ne dispose d'autre catégorie que celle de l'amour.

A partir de l'Incarnation, on dispose de plus de détails. L'amour du Père se trouve associé au don que Jésus fait de sa propre vie : « Si le Père m'aime, c'est que je donne ma vie pour la reprendre » (10,17). Cette explication devient particulièrement compréhensible si on l'éclaire par un autre texte (3,16), où il est dit que le Père a pris l'initiative de disposer de la vie de Jésus pour manifester ainsi l'amour qu'il porte au monde : « Oui, Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique... »⁵. Par conséquent, l'amour éternel du Père pour le Verbe trouve — si l'on peut dire — une nouvelle motivation dans l'œuvre du salut que Jésus accomplit en venant dans le monde. Afin que cette œuvre soit parfaitement accomplie, l'amour du Père pour le Fils se concrétise « en remettant tout en sa main » (3,35) et en lui manifestant tout ce qu'il fait (5,20)⁶.

On pourrait s'étonner que l'amour du Père pour le Fils soit mis si peu en relation avec les qualités et la personne du Fils, et par contre si fortement lié à sa mission de salut auprès des hommes⁷. De fait, le Fils communique immédiatement cet amour aux autres et leur donne le témoignage de son amour pour le Père, en accomplissant tout ce qu'il lui a commandé, c'est-à-dire en s'acheminant vers la mort (14,31).

5. Pour « donner la vie » et « donner le Fils » on emploie deux verbes (*tithêmi* et *didômi*), mais les deux expressions renvoient à la fin douloureuse de Jésus.

6. Dans Jn 3,35 et 5,20 pour dire que le Père aime le Fils, on utilise deux verbes différents : *agapô* et *phileô*. Jn 5,20 est le seul cas où l'amour du Père pour le Fils n'est pas exprimé par *agapô*. Tel auteur a cru déceler en cela un signe d'archaïsme pré-johannique, mais la structure de ce *logion* ne semble pas favoriser une telle hypothèse.

7. L'évangile de Jean confirme sur ce point ce qui apparaît comme une constante de l'A.T. où prédomine une théologie aux perspectives sotériologiques. Seuls font, en partie, exception, les premiers versets du prologue où l'évangéliste contemple le mystère trinitaire.

Mais ne nous y trompons pas. Le processus est réversible et dès lors nettement plus harmonieux et organique qu'il ne pourrait y paraître jusqu'ici. Une formulation qui suit l'ordre inverse — des hommes au Père — fait ressortir la position centrale occupée par Jésus : « Celui qui a mes commandements et qui les garde, voilà celui qui m'aime, et celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et je l'aimerai et me manifesterai à lui » (14,21) ; « Si Dieu était votre Père, vous m'aimeriez » (8,42).

L'amour qui part du Père, s'adresse au Fils et rejoint les hommes, veut se diffuser parmi eux. Cela s'avère évident si l'on songe que la réponse naturelle à l'amour du Père est l'amour pour Jésus (14,21 ; cf. 5,42), et que l'amour pour Jésus se manifeste dans l'observance de ses commandements (14,15.21.24 et 15,10). Or justement en ceci consiste son commandement : que nous nous aimions les uns les autres (15,14.17 ; cf. 13,24.35). Il faudrait rapprocher cet enseignement de celui que donne 1 Jn 4,19—5,3, dans un contexte très semblable à celui-ci : le principe de l'amour se trouve en Dieu (4,19) ; impossible d'aimer Dieu le Père sans aimer Jésus « né de lui » (5,1), cet amour doit se manifester dans l'amour qu'on porte à ses frères, à ceux qui vivent près de nous (4,20). De fait l'amour pour Dieu se vérifie dans l'observance de ses commandements (5,2-3). Enfin, le précepte par excellence est celui de l'amour fraternel (4,21).

Nous nous rendons compte que nous sommes en train de répéter ce qu'on disait dans le paragraphe précédent, où, pour décrire la manière dont l'amour passe du Père au Fils et aux disciples on utilisait effectivement le vocabulaire de l'amour.

Compte tenu de toutes ces indications, il faut noter que nous n'avons pas ici un discours explicite sur la nature de l'amour ou *agapè*. En particulier on ne nous dit pas en quoi consiste, dans la première phase de sa manifestation, l'amour du Père pour le Fils⁸. Nous comprenons toutefois qu'il s'agit là d'une réalité fondamentale qui exprime la relation et l'élan intimes qui unissent le Père et le Fils. En outre il ressort avec clarté que le point de départ de ce mouvement d'amour se trouve dans le Père. Cela vaut pour toutes les phases successives du processus. Pour ce qui concerne l'amour communiqué aux hommes, les affirmations les plus éloquentes se lisent dans la première lettre de Jean : « En ceci consiste son amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés et nous a envoyé son Fils en victime de propitiation pour nos péchés... Quant à nous, aimons, puisque lui nous a aimés le premier » (4,10.19).

8. Nous ne pouvons y voir un discours trinitaire, parce que l'*agapè* ne peut être identifiée sans plus à l'Esprit Saint.

Il est très intéressant de relever un facteur qui entre dans la description de l'amour du Fils : le commandement de Dieu. Nous avons déjà noté la relation entre l'amour du Père pour le Fils et l'œuvre que celui-ci accomplit en faveur des hommes. Maintenant Jésus n'hésite pas à présenter cette œuvre comme un acte d'obéissance à un commandement du Père. Il répond ainsi à l'amour du Père, et parce qu'il a gardé ses commandements, il demeure en son amour (15,10). Sa réponse est certes spontanée, mais elle s'exprime selon le commandement du Père. Il en ira de même pour l'amour qui unit Jésus et ses disciples. De la sorte l'*agapè* acquiert automatiquement une dimension éthique.

2. Demeurez dans mon amour

Cet ordre (v. 9) met le sceau final à l'ultime phase du processus qui communique l'amour de Jésus aux disciples. Il s'agit d'un commandement mais qui est en même temps effet de l'observance des commandements de Jésus (v. 10), et par conséquent du devoir de la charité fraternelle (v. 12).

Le verbe « demeurer » est susceptible d'une double signification : profane et commune ou religieuse et théologique. Jean fait de ce dernier sens une utilisation particulière qui ne trouve aucun vrai parallèle dans une littérature antérieure quelconque⁹. Cette utilisation se trouve surtout dans la première partie du ch. 15 qui utilise onze fois le terme, toujours au sens théologique. « Il s'agit du "demeurer" de la langue quotidienne pris par l'évangéliste et par l'auteur de la première lettre pour exprimer un moment essentiel de l'événement salvifique. » Par cette expression qu'il ne faut pas prendre au sens spatial, Jésus indique la nouvelle relation des disciples avec leur Maître¹⁰.

Au v. 9 le verbe « demeurer » apparaît après avoir été plusieurs fois employé dans le discours sur la vigne et les sarments. Il faut donc se reporter à ce contexte. en notant toutefois que dans la première partie Jésus parlait d'abord de « demeurer en lui »¹¹, tandis que les vv. 9-10 donnent comme équivalente la formule « demeurer dans son amour ».

Pour interpréter l'expression « demeurer en Jésus » utilisée dans les vv. 1-8, il faut se reporter à l'exemple de l'union du sarment avec le cep (v. 4). Le disciple doit être uni à Jésus d'une manière aussi

intime. Mais il reste difficile de préciser la nature d'une telle union qui n'est certainement pas d'ordre métaphysique¹², comme celle qui existe entre le Père et le Fils. On a là une image, une analogie, pour indiquer la communion, l'intimité, humainement unimaginable, du disciple avec Dieu.

Mais s'il s'agit d'un ordre donné par Jésus, que comporte ce « demeurer » ? Au v. 4, l'ordre vient après la constatation énoncée par le v. 3 : « Emondés, vous l'êtes déjà grâce à la parole que je vous ai donnée ». Demeurer en Jésus se trouve donc relié de quelque manière à une situation de pureté et à la parole de Jésus. Le v. 7 (« Si vous demeurez en moi et que mes paroles demeurent en vous... ») permet d'aller plus avant. On peut dans un certain sens dire que demeurer en Jésus équivaut à demeurer dans sa parole. Il semble donc que demeurer en Jésus corresponde à une situation dans laquelle nous a mis l'intervention salvifique de Dieu, mais qui comporte aussi un engagement moral : l'acte salvifique nous a purifiés par le moyen de la parole de révélation et nous a établis en communion avec le monde divin. Mais cette communion dépend aussi du désir de demeurer dans cette situation par l'acceptation continuelle de la Parole. Au fond on retrouve ici, en termes moins usités, la doctrine habituelle de Jean sur la nécessité de la foi.

Les vv. 9-10 désignent l'amour comme le nouveau « lieu » où nous devons demeurer. La nature de ce « demeurer » reste identique, mais le terme qui désigne le milieu divin dans lequel on doit demeurer et la condition pour y parvenir, c'est maintenant l'amour de Jésus et du Père. On retrouve ainsi une autre idée fondamentale de la théologie de saint Jean : la charité caractéristique de la vie divine est communiquée aux hommes et doit devenir pour eux règle de vie. Entre la foi et l'amour la distance est moins grande qu'on ne pourrait penser. Pas de foi sans amour : ni à l'égard de Jésus puisque l'acceptation vitale qui caractérise la foi en lui est attitude de bienveillance ; ni à l'égard du frère puisqu'on ne peut se conformer à ce que nous demande la parole de Jésus sans être disposés à l'amour mutuel.

Concluons notre analyse en écoutant cette invitation. Demeure dans l'amour de Jésus celui qui accepte d'imiter dans sa propre vie, à l'égard de Dieu et à l'égard de ses frères, la manière dont le Christ l'a aimé, c'est-à-dire « jusqu'à la fin » (13,1).

9. J. HEISE, *Bleiben. Meincin in den Johannischen Schriften*, Tübingen, 1967, p. 171.

10. *Ibid.*, pp. 172-173.

11. Au v. 4 on trouve la formule réciproque : « Demeurez en moi, comme moi en vous » (voir également v. 5).

12. R. SCHACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, Freiburg, 1953, pp. 91-95 (excursus 4 : *Sur les formules johanniques d'immanence*).

III. LES RELATIONS D'AMOUR ENTRE JÉSUS ET SES DISCIPLES

Nous avons déjà rencontré plusieurs expressions de la seconde partie de notre texte (vv. 12-17). Nous nous arrêterons rapidement sur la manière nouvelle dont sont présentés les rapports entre Jésus et les disciples. On ne reviendra pas sur l'origine de l'amour qui vient du Père. Maintenant l'origine de tout c'est Jésus.

1. Climat de cet amour

Son amour fait naître un *climat* dans lequel ses interlocuteurs sont appelés « amis », et non plus « serviteurs ». Trois interventions de Jésus ont créé cette intimité : il donne sa propre vie pour ses amis, il leur révèle tout ce qu'il a entendu du Père, il les choisit personnellement pour ses amis.

a) *Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis* (v. 13)

C'est l'illustration par un exemple de portée tout à fait générale du commandement de l'amour réciproque énoncé au v. 12 : donner sa vie constitue une preuve d'amour qui exclut tout doute. Comme le v. 14 se rattache à celui qui précède par la répétition du mot « amis », de toute évidence le principe énoncé au v. 13 se réfère aussi à Jésus. On a parfois tendance aujourd'hui à donner à cette phrase le sens de « donner sa propre vie en sacrifice ». On la rapproche alors de l'expression de Mc 10,45 (« Le Fils de l'homme lui-même n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude ») et de celle d'Is 53,10 (« S'il offre sa vie en expiation, il verra une postérité... »)¹³. La préposition « pour » (*hyper*) peut exprimer la substitution (« à la place de » : cf. 6,51 ; 11,50ss ; 18,14). Nous avons donc là une discrète allusion à la mort sacrificielle de Jésus, au prix qu'il paie pour ses amis.

On retrouve ensuite un vocabulaire plus habituel chez saint Jean : en outre, les disciples ont peut-être mieux compris ce que disait Jésus. L'ami se distingue de l'étranger par le fait qu'il est admis dans les secrets de la famille et qu'on l'a choisi.

b) *Tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître* (v. 15).

Jésus révélateur du Père, voilà un thème majeur du IV^e évangile. On trouve déjà dans le prologue : « Nul n'a jamais vu Dieu, le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître » (1,18). En outre l'enseignement de Jésus est toujours mis en relation avec la vie et la volonté de Dieu : « Quand vous aurez élevé le fils de l'homme, alors vous saurez que je suis et que je ne fais rien de moi-même ; ce que le Père m'a enseigné, je le dis » (8,28) ; « Moi je dis ce que j'ai vu chez mon Père » (8,38 ; voir aussi 3,11 ; 12,49s ; 14,10). On récupère ainsi une des caractéristiques du processus signalé dans la partie précédente, selon lequel l'amour a son origine dans le Père : dès lors chacune de ces manifestations (par conséquent aussi l'activité révélatrice de Jésus) trouve son explication à partir du Père.

Introduits dans l'intimité du Père et ayant part à sa vie, nous ne sommes plus appelés serviteurs et esclaves. Jean semble vouloir dire qu'*avant*, nous l'étions effectivement et que la caractéristique de cette situation était l'exclusion de la vie du Père : voilà pourquoi Dieu était simplement un maître. C'est là un enseignement peu souligné dans l'évangile qui préfère recourir à d'autres catégories (par exemple, le passage de la mort à la vie : 5,24). On peut se référer utilement à un contexte analogue déjà cité : « Si vous demeurez dans ma parole, vous serez vraiment mes disciples, vous connaîtrez alors la vérité et la vérité vous fera libres... Tout homme qui commet le péché est un esclave. Or l'esclave n'est pas pour toujours dans la maison... » (8,31-35). L'esclavage, c'est donc être exclu de la vie domestique et soumis au péché personnifié. Ici comme ailleurs chez saint Jean, le péché est refus de la foi, c'est-à-dire refus d'accepter Jésus, fermeture volontaire au salut qu'il apporte, refus téméraire et présomptueux de son intervention dans notre vie. La liberté par contre est persévérance dans la parole de Jésus, c'est-à-dire acceptation de foi. Nous retrouvons ici encore la précision déjà rencontrée : la liberté de l'amitié est fruit de l'initiative du Père et de Jésus mais dépend également de l'accueil que le disciple réserve à la révélation faite par Jésus. Celle-ci reste à la disposition de tous mais on peut la refuser. On redevient alors esclave du péché dans lequel on demeure : « Oui, si vous ne croyez pas que je suis, vous mourrez dans vos péchés » (8,24).

c) *Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis et vous ai institués* (v. 16).

Les amis de Jésus ne sont pas ceux qui prennent l'initiative de se mettre en avant, ils ne sont même pas volontaires, au moins dans

13. MAURER, *Tithèmi*, dans *T.W.N.T.*, VIII, Stuttgart, 1956, p. 156.

la phase initiale. C'est là de nouveau un enseignement fréquent chez Jean. De fait, l'amitié dont parle Jésus, se situe dans des perspectives qu'on ne retrouve pas dans l'amitié humaine. Celle qu'offre Jésus est de l'ordre du salut. Mais le salut est totalement gratuit, il a donc toujours besoin de l'impulsion divine : « Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire » (6,44). Nous avons trouvé déjà le même enseignement lorsque nous réfléchissions sur l'amour : « Quant à nous, aimons, puisque lui nous a aimés le premier » (1 Jn 4,10,19).

Deux problèmes nouveaux surgissent. Le discours s'adresse-t-il seulement aux disciples ? Si tous les hommes ont besoin de l'amitié de Jésus et si celle-ci dépend du choix, comment tous seraient-ils assurés d'avoir les moyens nécessaires au salut ? Nous ne reviendrons pas sur le premier problème déjà abordé plus haut. Pour le reste remarquons que le choix ne s'oppose pas totalement à l'appel, mais bien plutôt à l'autosuffisance de la décision humaine. De fait, Jean laisse entendre qu'il est convaincu de l'universalité de l'appel. Personne ne se perd s'il n'est pas responsable. Mais si tous ceux qui refusent Jésus en sont responsables, cela signifie qu'ils pourraient l'accepter et par conséquent qu'ils avaient reçu l'aide nécessaire : ils avaient donc été choisis et appelés à devenir ses amis.

2. Loi de cet amour

Les relations d'amour entre Jésus et ses disciples sont soutenues par une loi : « Voici mon commandement : aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (v. 12). Nous avons reconnu dans ce commandement la conclusion du processus d'amour dont le Père a pris l'initiative. « Comme » n'évoque pas seulement un exemple mais aussi la cause et surtout le critère unique. Cet amour des autres ne se base donc pas sur la sympathie réciproque, la convenance ou l'utilité ni même d'abord sur la reconnaissance. Son fondement peut se résumer ainsi : « comme » et « parce que » Jésus m'a aimé. Et puisque cela se vérifie toujours, c'est également toujours que je suis tenu d'aimer mon frère.

3. Conséquences

Entrer dans cette relation d'amour avec Jésus entraîne pour la vie des conséquences très importantes : on se trouve institué pour aller et porter du fruit (v. 16), on a l'assurance d'être exaucé par le Père (v. 16) et de posséder la joie parfaite (v. 11).

a) « Que vous alliez et que vous portiez du fruit » a été entendu parfois comme s'il s'agissait du travail et du fruit apostoliques. On lit alors les deux verbes en les séparant et en mettant l'accent sur *aller*. Mais le verbe *hypagô*, qui indique cette action, ne semble pas avoir ici un tel sens (Jésus l'utilise souvent par opposition à « venir » en parlant du Père et pour indiquer la phase terminale de sa mission). Il ne semble pas erroné de lire les deux verbes en les subordonnant — allez *pour* porter du fruit, — en soulignant le deuxième terme tandis que le premier verbe aurait la valeur d'un quasi-pléonasme¹⁴.

« Porter du fruit » est une expression qui revient fréquemment dans les passages précédents (on la trouve six fois en quatre versets : 15,2,4,5,8). De même que le sarment doit rester sur la vigne pour porter du fruit, ainsi le disciple doit rester en Jésus. Mais il semble qu'on puisse être en Jésus sans porter du fruit, alors on est jeté dehors par le Père-vigneron (v. 2). Par conséquent « porter du fruit » est la conséquence d'une situation « métaphysique » et d'une attitude morale.

De quel fruit s'agit-il ? Le passage le plus éclairant se trouve en 15,8 : « C'est la gloire de mon Père que vous portiez beaucoup de fruit en devenant vraiment mes disciples ». La traduction n'est pas littérale mais semble rendre le sens du *logion*¹⁵. Devenir disciple et porter du fruit revient à rendre gloire au Père. Il faudrait se demander alors ce qu'entend Jean par devenir disciple. C'est accomplir les commandements du Père transmis par Jésus et faire siens le but et les comportements de Jésus. Un autre texte nous paraît personnellement très éclairant : « Si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul ; s'il meurt, il porte beaucoup de fruit » (12,24). Il s'agit alors de Jésus et de sa mort, exaltation dans la gloire pour lui et salut pour les hommes (cf. 12,32). On reconnaît habituellement que l'expression « porter du fruit » a la même signification dans les deux contextes¹⁶.

Par conséquent pour le disciple « porter du fruit » consiste à participer à celui de Jésus en union d'amour avec lui, en rendant gloire au Père dans l'observance des commandements, dont celui de la charité occupe le premier rang.

b) Celui qui porte du fruit « et un fruit qui demeure », peut tout demander au Père au nom de Jésus : *il sera exaucé* (v. 16). Le v. 7 affirme de façon plus explicite encore la relation entre « rester en

14. Avec le commentaire de BULTMANN (*op. cit.*, p. 420, n. 2), contre LAGRANGE et BARRETT.

15. Approuvée par la Conférence Episcopale Italienne.

16. E. RASCO, *Christus, granum frumenti* (Jo 12,24), dans *Verbum Domini*, 37 (1959), pp. 70-72.

« Jésus » et « être exaucé ». Dans la diversité de leur structure, les deux phrases expriment essentiellement la même idée : demeurer en Jésus en acceptant sa parole de révélation, et porter du fruit en union d'amour avec lui et à son imitation, sont deux réalités strictement apparentées. Lorsque cette condition est remplie, la demande des disciples semble jouir d'une puissance totale auprès du Père. Et comme les commandements et les exemples de Jésus sont de nouveau réductibles à l'amour, on peut conclure que personne ne sera téméraire dans ses demandes auprès du Père, s'il a voué entièrement sa vie à l'amour.

e) En conclusion de tout le discours on peut retenir que la *joie parfaite* est la conséquence de la parole révélatrice du Fils et de l'observance des commandements qu'elle impose. Jn 17.13 affirme également que la plénitude de la joie de Jésus est fruit de sa parole révélatrice : « Mais maintenant je viens à toi et je dis ces choses, encore présent dans le monde, pour qu'ils aient en eux-mêmes ma joie en plénitude ». On pourrait citer également 16.20-24 ; les vv. 23s unissent le thème de la joie et celui de l'exaucement par le Père : « Ce que vous demanderez au Père, il vous le donnera en mon nom... Demandez et vous recevrez, et votre joie sera parfaite ». La joie est une réalité étroitement liée à l'accomplissement de la mission de Jésus. Cela arrive quand le disciple accepte le sort de Jésus jusque dans ses aspects douloureux de détachement et qu'il pratique ses commandements. La joie des disciples, participation à la joie de Jésus (15,11) a déjà une nuance eschatologique suggérée par la similitude des douleurs de l'enfantement (16,21) : cette joie passe par les douleurs de l'existence terrestre mais débouche dans la béatitude de la vie à venir.

Il en va toujours ainsi quand on entre en contact avec les dispositions du plan de Dieu : celui-ci demande normalement la mortification mais comporte également une anticipation de la joie qu'on possédera là-haut lorsque nous serons totalement unis au triomphe du Christ.

Je m'en vais et je reviens vers vous

Jn 14,23-29

PAR AUGUSTIN GEORGE

Professeur à la Faculté de Théologie de Lyon

En ce dimanche qui précède l'Ascension, la liturgie nous propose la lecture d'un passage des adieux de Jésus lors de la dernière Cène. Le Maître y explique comment sa disparition aux regards des siens est la condition de sa présence permanente et vivifiante à ceux qui croient en lui.

Le texte dans son contexte

Ce passage est la section finale du ch. 14 de l'évangile de Jean. L'ensemble de ce chapitre constitue un discours d'adieu, soigneusement construit autour de trois questions de Thomas (v. 5), de Philippe (v. 8) et de Jude (v. 22). Les deux premières introduisent une présentation de Jésus comme le chemin qui mène au Père (vv. 2-6) et comme celui en qui nous pouvons connaître le Père (vv. 7-14). La troisième achève un long développement, scandé par trois appels à garder les commandements de Jésus (vv. 15,21,23) ; les trois sections ainsi marquées définissent trois modes différents de la présence divine aux croyants : la venue du Paraclet (vv. 16-17), le retour invisible de Jésus (vv. 18-21), la venue du Père et du Fils (vv. 22-24). La finale lie l'accomplissement de ces promesses au départ de Jésus (vv. 25-31).

Ce discours trouve un parallèle dans un second discours d'adieu en 16,16-33. Mais ce dernier présente avec le premier des différences théologiques importantes : quand il parle de son « retour », Jésus fait allusion aux apparitions pascales (16,16-22) et non à la présence invisible décrite en 14,18-21 ; la prière des disciples s'adresse au

Père (16,23-27), tandis qu'en 14,13-14 c'est Jésus lui-même qui l'écoute et l'exauce; enfin l'Esprit n'est pas nommé en 16,16-33, alors qu'il joue un rôle important en 14,16-17,26 (on peut comparer ces textes à 15,26 et 16,7-14 qui offrent avec eux des analogies et des différences intéressantes). On ne trouve pas non plus dans le discours du ch. 16 les fortes affirmations de 14,7-11,20,23 sur l'unité mystérieuse du Fils et du Père. Il est clair que le ch. 14 représente un stade ultérieur de la pensée johannique, proche des textes de Jn 1,1-18; 10,30,38; 17,21. Le discours de Jn 16,16-33, comme les textes voisins de 15,1—16,15, appartient à une tradition johannique plus primitive; il semble avoir été le point de départ et l'ébauche de la réflexion définitive du ch. 14.

Cette différence de niveau littéraire et théologique entre le ch. 14 d'une part, les ch. 15—16 de l'autre, aide à comprendre que l'ordre de départ donné en 14,31 ne soit pas suivi immédiatement de son exécution mentionnée seulement en 18,1. Les éléments divers des ch. 15 et 16 ont dû être réintroduits après coup dans les discours après la Cène, au moment de l'édition définitive de l'évangile actuel¹. Quant au ch. 17, il est une contemplation intemporelle du mystère pascal dans la prière de Jésus; il se situe tantôt avant le Calvaire, tantôt après la résurrection; et son rôle est comparable à celui du Prologue qui présente au seuil de l'évangile la totalité de l'événement de Jésus².

Prise en elle-même, la petite section de 14,23-29 que nous étudions peut se diviser en deux parties:

- vv. 23-26: les venues divines promises aux croyants;
- vv. 27-29: l'adieu de Jésus.

1. Les venues divines promises aux croyants (vv. 23-26)

Jésus a invité ses disciples à ne pas se troubler à la perspective de son départ (v. 1): le Père va leur envoyer pour les assister un autre Défenseur dans la personne de l'Esprit (vv. 16-17); lui-même, Jésus, va revenir à eux, invisible au monde mais visible à ceux qui croient (vv. 18-21).

Ces venues divines sont bien éloignées de l'idée que s'en font alors les Juifs et les disciples eux-mêmes. Nourris des récits de l'A.T., des visions des prophètes, des tableaux des apocalypses, ils rêvent d'une théophanie fantastique, dans l'éblouissement de la

1. Cf. M.-J. LAGRANGE, *Evangelium selon saint Jean*, Paris, 1925, pp. 398-399, 434-435.

2. Cf. notre article: « L'Heure » de Jn 17, dans *Revue biblique*, 61 (1954), pp. 392-397.

Gloire de Dieu (Is 60), d'un Jugement général qui va arrêter le cours de l'histoire pour établir le Règne de Dieu et de ses saints (Dn 7). Jude exprime l'étonnement de tous les disciples: « Seigneur, comment se fait-il que tu doives te manifester à nous et non pas au monde? » (v. 22). Il rêve d'une manifestation perceptible aux sens; il n'a pas compris que la venue de l'Esprit et celle de Jésus ne sont connues que dans la foi.

A première vue, la réponse de Jésus (v. 23) semble ignorer la question et l'étonnement de Jude. En fait elle y répond directement, car Jésus annonce la manifestation de son mystère et le motif pour lequel elle est inaccessible au monde. Il laisse de côté toute perspective eschatologique pour ne parler maintenant que de la venue de Dieu dans l'Eglise et dans le temps. C'est le point de vue radicalement nouveau que la question de Jude aura servi à introduire.

Pour accueillir Dieu, il faut recevoir sa parole dans la foi et y répondre par l'amour. Toute la tradition biblique l'a proclamé: la connaissance de Dieu est relation personnelle, intimité, amour. Huit siècles avant Jésus, Osée annonçait déjà le salut d'Israël comme des épousailles et les caractérisait par la « connaissance » de Dieu:

Je te fiancerai à moi pour toujours;
je te fiancerai dans la justice et dans le droit,
dans la tendresse et dans l'amour;
je te fiancerai à moi dans la fidélité,
et tu connaîtras Yahvé (2,21-22).

Au terme de l'évangile, les disciples savent qu'aimer Jésus consiste d'abord à « garder sa parole » (cf. vv. 15 et 21), c'est-à-dire à reconnaître en son message les exigences et les dons de l'amour divin, et à y répondre par l'engagement réaliste et généreux de toute la vie.

A ceux qui l'aiment ainsi, Jésus fait sa promesse la plus magnifique. Il ne parle même pas de l'amour qu'il leur accorde évidemment en retour. Mais il leur annonce celui du Père et son don merveilleux: avec le Fils (vv. 18-21), c'est le Père lui-même qui va venir au fidèle: ils vont résider en lui comme en leur Temple (cf. 4,21-24).

L'A.T., jadis, a connu des venues de Dieu, telle sa visite à Abraham sous le chêne de Mambré (Gn 18,1-15); mais ce n'était qu'une rencontre passagère sous le voile des apparences. Les prophètes ont annoncé une théophanie triomphale à la fin des temps (Is 60); mais cette manifestation mystérieuse ne laissait guère de place à une intimité entre Dieu et son fidèle; et il n'en était pas question pour cette vie. Jésus promet aux siens, dès ce monde, une communion personnelle avec Dieu au plus profond de sa vie trinitaire. Il n'emploie plus le mot de « manifestation » (v. 21) dont

la question de Jude a montré l'équivoque (v. 22). Mais la venue qu'il annonce dépasse tous les rêves du Judaïsme, tous les espoirs des prophètes : c'est la présence divine immédiate dans l'intimité et dans l'amour, la promesse suprême de l'évangile.

La venue invisible de la Trinité que Jésus vient d'annoncer à ceux qui l'aiment en réalité reste inaccessible à ceux qui lui refusent leur amour (v. 24). Ils ne « connaissent » pas Jésus, puisqu'ils rejettent son message. Ils ne peuvent pas « connaître » le Père qui est la source de ce message (3,31-34 ; 5,37-38 ; 7,16-17 ; 8,47 ; 12,48-50). Ici Jude trouve la réponse à sa question (v. 22) : Jésus n'est connaissable que par la foi (1,9-12) ; il ne peut se « manifester » qu'aux croyants (14,19).

Il y eut un temps où Jésus était présent visiblement aux siens, où ceux-ci pouvaient entendre sensiblement sa parole (v. 25). Mais ce temps s'achève maintenant, et Pâques va inaugurer un temps nouveau où les rapports entre le Maître et les siens ont changé de mode (cf. Lc 24,44). La tradition des paroles de Jésus au cours de sa vie temporelle demeure. Elle va donner naissance aux évangiles. Et pourtant elle sera entièrement renouvelée.

En effet, cette tradition n'est pas dans l'Eglise un dépôt mort, une collection de paroles fossilisées, car elle est portée par l'Esprit (v. 26). En d'autres passages des adieux de Jésus, l'Esprit est le Défenseur en justice qui soutient le procès de Jésus et des siens devant les tribunaux de ce monde (15,26 ; 16,7-11 ; cf. Mt 10,20 ; Mc 13,11 ; Lc 12,12). Ici, il est comme chez les prophètes l'inspirateur de la Parole de Dieu. Dans sa mission terrestre, Jésus a prononcé « les paroles de Dieu qui lui donne l'Esprit sans mesure » (Jn 3,34) ; ces paroles sont à jamais « Esprit et Vie » (Jn 6,63). Et si l'Esprit est donné aux disciples à Pâques (Jn 20,22 ; cf. 7,37-39), c'est en particulier pour leur « rappeler » le message. Il ne s'agit pas là d'une simple mémorisation matérielle : Jean note deux fois dans son évangile que les disciples n'ont pénétré le sens des paroles et des gestes de Jésus qu'en se les « rappelant » à la lumière de Pâques (Jn 2,22 ; 12,16), c'est-à-dire sous l'inspiration de l'Esprit qui leur en a fait saisir enfin la profondeur (ce rôle illuminateur de l'Esprit est déjà esquissé en Jn 16,12-14).

Jésus annonçait déjà dans ce discours (14,16) qu'il demanderait au Père d'envoyer aux siens l'Esprit Défenseur. Il ajoute ici que le Père l'enverra en son nom. Les deux expressions sont équivalentes et constituent une des formulations les plus précises de la théologie trinitaire dans le Nouveau Testament. Les trois personnes divines sont présentes aux croyants ; elles concourent au même but : elles leur font connaître le message de Dieu, elles veulent les faire communier au mystère de sa vie.

2. L'adieu de Jésus (vv. 27-29)

Mais le moment approche où Jésus va partir pour le jardin de l'autre côté du torrent du Cédron (18,1 ; cf. *supra*, p. 64). C'est l'instant des adieux qu'il formule avec la salutation usuelle du monde oriental, le souhait de la paix (v. 27). Mais il précise qu'il ne s'agit pas là de la salutation que donne le monde : souhait banal, souvent tout temporel, toujours inefficace. Dès l'A.T., la paix est le plus précieux des dons du Messie (Is 9,5-6 ; 11,1-11) ; elle est son nom même (Mi 5,4). Luc l'a fait chanter par les anges sur la crèche de Bethléem (Lc 2,14 ; cf. 19,38). Elle est chez Luc et Jean le premier mot du message pascal du ressuscité (Lc 24,36 ; Jn 20,19.21.26). Jésus la donne déjà ici aux siens avant de mourir, tant il est sûr de sa victoire et de ses fruits (cf. 16,33, à la fin du second discours d'adieu).

Mais les disciples ont de la peine à dépasser la perspective effrayante de la Passion qui vient. Le départ que Jésus leur annonce les remplit de trouble : que vont-ils devenir sans lui ? Jésus les rassure : suivant la technique sémitique de l'*inclusio*, il reprend à la fin de son discours l'exhortation initiale (14,1) ; elle est plus convaincante maintenant, fondée sur les promesses qu'il vient de faire de la venue de l'Esprit, de lui-même et de Dieu.

Jésus insiste pour apaiser les appréhensions des disciples (v. 28). Il répète l'annonce de son retour prochain (vv. 3.18-19.21.23). Il cherche même à les arracher à l'égoïsme étroit de leurs craintes personnelles. Délicatement, il fait appel à leur amour pour lui : il retourne au Père qui l'a envoyé ; il va trouver auprès de lui la gloire (13,32 ; 17,1.5.24), la puissance et la seigneurie que les apôtres expérimentent dans les apparitions pascales (Mt 28,18 ; Ac 2,33.36). Comme le chantera bientôt la vieille hymne citée par saint Paul (Ph 2,6-11) : Jésus va quitter « l'anéantissement » de la « condition d'esclave » ; il va être exalté par Dieu dans son humanité jusqu'à la gloire transcendante de la Seigneurie divine. Ces perspectives triomphales devraient assurer la joie des disciples, même à la veille de la croix.

La souffrance et la persécution sont, à tous les âges, l'épreuve des croyants. Elles le sont encore pour nous, qui pouvons cependant constater dans la vie de l'Eglise leur fécondité surnaturelle. Les Douze, au soir du Jeudi saint, ne possèdent pas nos certitudes. Le scandale de la croix va les déconcerter durement : témoin leur fuite éperdue et ensuite leur prédication sur la mort de Jésus (ils présenteront toujours cette mort comme un scandale auquel on ne peut répondre qu'en la montrant annoncée dans les Ecritures : Ac 2,23-31 ; 4,10-11 ; 13,27-29...).

Jésus le sait, et il trouve dans l'épreuve même un moyen d'assurer

la foi des siens (v. 29). Il annonce sa Passion pour montrer qu'il ne la subit pas, mais qu'il en est le maître et le vainqueur (cf. 13,19 ; 16,4). A cet instant où il partage encore l'humilité de notre condition terrestre, sa parole domine l'événement, parce qu'elle est la parole de Dieu.

Absence et présence de Jésus

Dans le vieux discours d'adieu de 16,16-33, Jésus rassurait les siens à la veille de la mort qui allait l'enlever à leurs regards. Il leur annonçait qu'après une brève absence ils le reverraient dans la joie pascale (16,16-22), à l'heure de la connaissance plénière de son mystère et de son intercession efficace (16,23-28).

Au terme de sa réflexion et de son travail sur l'évangile, Jean pénètre plus avant dans le mystère de l'absence et de la présence de Jésus aux siens. Depuis la croix, il a vécu dans cette absence sensible, mais il a peu à peu saisi qu'elle était la conséquence et la condition de la présence transcendante du Seigneur. Il peut conclure son évangile : « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru » (Jn 20,29). Car il sait d'expérience que la présence de Jésus aux siens ne consiste pas dans des visions exceptionnelles, même pas d'abord dans les apparitions pascales, momentanées et réservées à quelques témoins ; mais elle est sans cesse et partout offerte à la foi de celui qui le cherche. Exalté dans la gloire de Dieu, mystérieusement uni au Père et à l'Esprit, le Ressuscité a quitté la condition terrestre qui le rendait accessible à la connaissance sensible. Mais, en échappant aux étroites limites de l'espace et du temps, il n'a disparu de nos yeux que pour nous être à jamais présent à la manière de Dieu (cf. Mt 28,20).

Notes doctrinales



C'est l'Esprit qui conduit la mission de l'Eglise

PAR JOSEPH COMBLIN

Professeur à l'Institut de Théologie de Recife (Brésil)

Les documents de Vatican II ont mis en valeur l'action de l'Esprit dans l'Eglise. Ils l'ont fait avec une insistance telle que l'on peut y voir l'annonce d'une nouvelle perception de l'Eglise et du sens de sa mission. Visiblement, l'assemblée conciliaire a voulu orienter la conscience de l'Eglise actuelle en lui montrant le rôle de l'Esprit comme une des lumières les plus propres à éclairer les chemins de sa rénovation.

Malheureusement la théologie n'était pas à même de fournir au Concile les instruments conceptuels qui lui auraient permis d'exprimer la nouvelle conscience de l'Eglise et du rôle de l'Esprit dans l'Eglise. Les documents conciliaires n'ont guère pu aller au-delà des encycliques de Léon XIII (*Divinum illud munus*, 9 mai 1897) et de Pie XII (*Mystici corporis*, 29 juin 1943).

C'est que « la théologie a élaboré le chapitre du Saint-Esprit, âme de l'Eglise, à un plan quelque peu statique »¹. La lecture d'un ouvrage récent, *L'Esprit dans l'Eglise* (Paris, 1969), confirme cette impression. L'auteur, H. Mühlen, s'inscrit dans la ligne de saint Augustin et de saint Thomas. Tout en récapitulant les données de la théologie grecque, il en prolonge l'inspiration dans un essai de synthèse. Or, le résultat de cette enquête est éclairant : la tradition théologique nous transmet une certaine figure du rôle de l'Esprit dans la structure de l'Eglise, mais elle reste muette au sujet de son rôle dans le dynamisme de l'Eglise.

Aussi bien, après le Concile, l'ecclésiologie s'est-elle lancée à la recherche du dynamisme spirituel dans l'Eglise. C'est à cette recherche qu'est consacré le livre déjà célèbre et controversé de H. Küng

1. Y. CONGAR, dans *Vatican II. L'activité missionnaire de l'Eglise* (Unam Sanctam, 67), Paris, 1967, p. 194.

sur l'Eglise. Certains recenseurs lui ont même reproché d'accentuer cet aspect d'une manière par trop unilatérale.

Une certaine conception du rôle de l'Esprit

Tout catholique le sait : c'est l'Esprit qui dirige la mission de l'Eglise. On peut même dire qu'il en est tellement convaincu que parfois il y croit plus qu'il ne convient. Il pèche alors par excès. Il n'a que trop tendance à croire que l'Eglise est un peuple tout à fait à part, qui vit suivant un dynamisme totalement différent de celui des peuples de ce monde.

Ce catholique n'oserait pas appliquer à l'Eglise les principes qui lui servent à comprendre, par exemple, l'histoire politique ou économique des nations. Pour lui, l'histoire de l'Eglise, grâce aux interventions du Saint-Esprit, est aussi miraculeuse que celle du peuple d'Israël telle qu'elle apparaît aux yeux de qui prend à la lettre les livres de l'Ancien Testament.

Une telle interprétation de l'histoire de l'Eglise paraît, à première vue, exprimer un profond sens du surnaturel. En effet, tous les événements sont lus à la lumière de Dieu, et tous rapportés à l'Esprit. Tous les événements ont un sens : l'histoire de l'Eglise est pleine de sens. Elle en a même trop. Rien n'est neutre ou indifférent. Et ce sens est toujours positif. L'Eglise va toujours de l'avant, de triomphe en triomphe. Même le mal reçoit un sens. Même les défauts ont leur utilité et contribuent au triomphe. Tout est victoire. Rien n'est défaite.

Or, le principe selon lequel tout a un sens divin, conduit finalement à un conformisme assez plat. Si tout sert à la gloire de Dieu, si tous les événements manifestent la manière dont l'Esprit conduit l'Eglise, il n'y a qu'à s'adapter à l'événement. Il n'est pas exclu que le conformisme si répandu parmi les catholiques n'ait sa source dans leur conception surnaturaliste de l'histoire de l'Eglise. Si on sait d'avance que tout ce qui arrive est conduit par l'Esprit, il n'y a pas de grands efforts à faire pour comprendre ou interpréter ce qui est déjà bien clair. Quand l'histoire a trop de sens, elle supprime la responsabilité humaine.

Ceci se manifeste particulièrement à propos du rôle de la hiérarchie. Ici aussi, le catholique pèche souvent par excès. Il est à ce point convaincu que la hiérarchie obéit à l'inspiration de l'Esprit qu'il attribue à celui-ci en bloc tout ce qui en émane. Cette conviction peut devenir si radicale qu'elle l'empêche de s'interroger sur les origines des décisions. Il ne lui vient pas à l'idée de se demander comment la hiérarchie en arrive à choisir telle décision plutôt que telle autre, ni quelle est l'influence éventuelle des facteurs qui,

habituellement, interviennent avec tant de force dans les décisions des chefs des sociétés humaines. Pour lui, tout se passe comme si la décision était offerte par l'Esprit de manière immédiate : une révélation spéciale, appelée grâce d'état, offrirait aux privilégiés une décision déjà toute faite, pleinement élaborée. Il n'y aurait même pas lieu de se demander par quels processus cette décision aurait été élaborée.

Une telle conception du rôle de la hiérarchie tend, elle aussi, à supprimer toute idée de responsabilité dans la préparation des décisions. Le peuple de Dieu s'habitue à attendre passivement que les ordres viennent d'en haut. Il abandonne à des conseillers anonymes le rôle d'éclairer les autorités. Il est vrai qu'il trouve une certaine excuse dans la pratique du secret des cabinets, maintenue si longtemps par les curies ecclésiastiques. En maintenant un voile de silence sur les délibérations secrètes qui préparent les décisions, les autorités ecclésiastiques confirment le surnaturalisme des masses catholiques. Pour celles-ci, n'importe quelle décision du prélat est une sorte de miracle : une parole qui descend directement du ciel.

Or, quand le Saint-Esprit est ainsi immédiatement présent dans tout, il devient banal. Puisqu'il fait tout, il ne fait plus rien de spécial. Il peut en arriver à n'être plus qu'un revêtement surnaturel pour recouvrir des choses très naturelles, dont le caractère très naturel demeure inconnu. A force de croire que tout ce que l'on fait est authentifié par l'Esprit, on finit par ne plus se rendre compte des véritables motifs, très naturels, qui peuvent être à l'origine de certaines décisions. Quand tout procède de l'Esprit, il n'y a plus lieu de se demander comment faire pour que l'Eglise soit effectivement inspirée par l'Esprit. Il se crée une barrière entre spiritualité et responsabilité.

Les historiens de l'Eglise savent bien comment l'Eglise est humaine. Mais le catholique connaît souvent très peu l'histoire de l'Eglise. Lorsqu'il est surpris par un événement qui lui apparaît avec évidence comme une erreur ou une faute, il invoque, bien sûr, le principe de l'humanité de l'Eglise. L'erreur ou la faute sont attribuées à la « faiblesse humaine ». Mais immédiatement intervient un processus de rationalisation qui rétablit le surnaturalisme : cette faiblesse humaine est elle-même voulue par Dieu comme une épreuve qui sert à purifier l'Eglise et contribue mieux encore à son triomphe. Il n'y a donc pas lieu d'interpréter l'événement : il est résorbé par la « théologie de l'histoire ».

Pour que la direction de l'Esprit retrouve tout son sens, il faut rétablir l'humanité de l'Eglise. Une étude sur le rôle de l'Esprit dans l'Eglise n'est utile que si l'on se rend compte de l'épaisseur de l'humain dans l'Eglise. Celle-ci est une association d'hommes qui n'abandonnent pas leur humanité lorsqu'ils se rassemblent en

Eglise. Il n'y a pas de solution de continuité entre l'homme qui agit dans la société et celui qui agit dans l'Eglise. Ici comme là, l'homme se retrouve avec ses mêmes passions, ses mêmes tensions. Le jeu des classes, les tensions de groupes, les rivalités, l'inertie, la peur, le manque de maturité psychologique, les facteurs économiques et culturels jouent leur rôle. Ils ne disparaissent pas au seuil de l'Eglise. C'est un grand progrès que l'on ait laissé aux psychologues et aux sociologues le droit d'exercer leurs méthodes sur la matière ecclésiastique. Car ces disciplines ont pris sur la vie de l'Eglise dans la mesure où celle-ci est une association d'hommes et non pas de purs esprits.

Dans tous les comportements chrétiens il y a des motifs humains. Il n'y a pas de décision purement surnaturelle, ni purement inspirée par l'Esprit. Celui-ci ne remplace pas le jeu normal de la psychologie ou des sociétés humaines. Ce n'est que dans la mesure où nous prenons conscience de l'ampleur des motifs humains dans le mode d'agir des chrétiens, que nous pouvons concevoir correctement le rôle de l'Esprit Saint. L'explication par l'Esprit Saint et l'explication par les sciences humaines ne s'excluent pas. Au contraire, elles doivent d'une certaine façon être impliquées l'une dans l'autre. C'est le mode de cette implication qui intéresse le théologien d'aujourd'hui, celui qui est à la recherche du dynamisme propre de l'Eglise.

Redécouvrir le rôle de l'Esprit

La redécouverte de l'humanité de l'Eglise nous conduit donc à une révision du rôle du Saint-Esprit. Il y a encore un autre facteur qui agit dans le même sens, c'est ce que l'on peut appeler au sens large le « désarmement ecclésial » proclamé par le Concile.

Autrefois, lorsqu'on lisait la formule « C'est l'Esprit qui conduit l'Eglise », on l'entendait comme un appel à faire confiance à l'Eglise : « Faites confiance à l'Eglise, car c'est l'Esprit qui conduit l'Eglise ». L'attention se portait sur l'Eglise. La conduite de l'Esprit était conçue comme un privilège conféré à l'Eglise, et comme un argument décisif en sa faveur. La conduite de l'Esprit était un signe distinctif de l'Eglise et un titre de crédibilité. On s'y intéressait surtout comme à un titre juridique apte à réfuter les schismes et les hérésies. Seule l'Eglise pouvait invoquer la direction de l'Esprit. Alors que les sectes sont dirigées par des hommes, l'Eglise est dirigée par l'Esprit. Voilà ce que l'on comprenait.

C'était déjà le sens de ces formules lapidaires de saint Irénée, que la tradition théologique a répétées inlassablement : « Tous ceux qui ne courent pas à l'Eglise, n'ont pas part à l'Esprit... Là où est l'Eglise, là est aussi l'Esprit de Dieu ; et là où est l'Esprit de

Dieu, là est l'Eglise et toute grâce » (*Adv. Haer.*, III, xxiv, 1).

Hippolyte de Rome disait de manière semblable dans la *Tradition apostolique* : « Qu'il se hâte à l'Eglise, où fleurit l'Esprit » (LXXVII, 30).

D'une manière toute spéciale, l'Esprit est lié au ministère de la hiérarchie ecclésiastique. Saint Irénée l'affirme : « C'est là où sont déposés les charismes du Seigneur qu'il faut apprendre la vérité, chez ceux qui ont la succession apostolique de l'Eglise et en qui l'on trouve une vie saine, irrépréhensible et une doctrine sans souillure ni corruption. Car ce sont eux qui gardent notre foi au Dieu unique qui a tout fait, et qui augmentent notre amour pour le Fils de Dieu » (*Adv. Haer.*, IV, xxvi, 5).

Quand on parlait de l'Esprit Saint dans l'Eglise, on se rapportait avant tout au lien entre Lui et la hiérarchie. On pensait aux affirmations solennelles des Conciles. Celui d'Ephèse parlait des « saints Pères qui, à Nicée, se sont réunis avec l'Esprit Saint » (D. 265). Le Concile de Trente rappelait au seuil de chacun de ses décrets qu'il était une assemblée « réunie légitimement dans l'Esprit Saint » (D. 1500), « sous la direction et le gouvernement de l'Esprit Saint » (D. 1635, 1667), « aidée par l'Esprit Saint » (D. 1501, 1600), « instruite par l'Esprit Saint » (D. 1726, 1738, 1820).

Tout cela est parfaitement vrai et de la plus grande importance. Cependant, l'accentuation systématique de cet aspect de la vérité répondait à un type de préoccupations qui a maintenant été un peu déplacé par l'importance donnée à d'autres aspects. Durant des siècles, l'Eglise a lutté pour l'orthodoxie : à sa droite contre le pouvoir civil, qui tendait à en faire l'instrument de sa politique, et, à sa gauche, contre les sectes et les dissidences qui invoquaient la liberté de l'Esprit au mépris des dangers de désintégration et d'émiettement. Au milieu de ses luttes pour l'orthodoxie, et déterminée par l'atmosphère des combats, l'Eglise catholique a dû affirmer constamment le lien entre l'Esprit et la tradition confiée à la hiérarchie. Elle désirait avant tout que l'Esprit apparût comme le plus ferme garant du principe d'autorité. On lui demandait avant tout de garantir les privilèges de la hiérarchie et de renforcer l'obéissance du peuple chrétien.

Par contre, aujourd'hui, quand on lit « C'est l'Esprit qui conduit l'Eglise », on pense, en premier lieu, au mode particulier de cette conduite qui lui vient de l'Esprit Saint. Cela veut dire que l'Eglise n'est pas dirigée comme les autres sociétés humaines. Le fait d'être dirigée par l'Esprit a pour conséquence que tous ses organes sont absolument originaux. Les analogies que l'on peut trouver dans la société politique causent plus de trouble que de lumière. Par le fait qu'elle est dirigée par l'Esprit, l'Eglise ne se comporte pas comme

les autres sociétés, et les rapports entre les hommes ne se font pas comme ailleurs.

Plus que l'affirmation du fait de la direction de l'Esprit, — fait connu depuis toujours et aujourd'hui hors de question, — c'est la recherche de ses modalités qui intéresse actuellement les chrétiens.

Positions de la théologie traditionnelle

Evoquons brièvement les positions de la théologie traditionnelle. Comme elle a été synthétisée par les textes conciliaires, il nous suffira de faire appel à quelques-uns de ceux-ci.

a) Une première ligne théologique a mis en évidence la doctrine paulinienne du Saint-Esprit et de son rapport à l'Eglise, surtout d'après 1 Co 12 et Ep 4.

Les Pères, et surtout saint Augustin, ont exprimé le thème paulinien de la *communio* en comparant le rôle de l'Esprit à celui de l'âme dans le corps. Comme l'âme, c'est l'Esprit qui fait de l'Eglise un corps en joignant ses membres dans une seule vie, une croissance, un mouvement. D'ailleurs, l'idée d'âme permet de mettre en connexion étroite deux thèmes fondamentaux de l'ecclésiologie paulinienne : celui du corps du Christ et celui de l'habitation de l'Esprit. La Constitution *Lumen Gentium*, après les encycliques *Divinum illud munus* de Léon XIII (D. 3328) et *Mystici corporis* de Pie XII (D. 3808) reprend à son compte l'analogie de l'âme : « Et pour que nous nous renouvelions sans cesse en lui (cf. Ep 4,23), il nous a donné de son Esprit, qui, étant unique et le même, dans la Tête et dans les membres, donne à tout le Corps la vie, l'unité et le mouvement, de sorte que les saints Pères ont pu comparer son rôle à celui qu'exerce dans le corps humain le principe de la vie, c'est-à-dire l'âme » (L.G., 7).

Le propre de l'Esprit est d'unir des personnes. De même qu'il est le lien du Père et du Fils, il est également le lien qui unit entre elles les personnes qui forment le peuple de Dieu. C'est par lui, comme dit saint Cyprien, que l'Eglise est « le peuple uni de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint » (L.G., 4). Le mode d'agir de l'Esprit, c'est d'unir. Aussi bien peut-on dire que « tous les fidèles dispersés de par le monde sont en communion avec les autres dans l'Esprit Saint » (L.G., 13).

On comprend dès lors que l'Esprit, étant la personne unique qui unit de multiples personnes, agit en multipliant ses inspirations et ses stimulants et fait en sorte que ces dons multiples et divers convergent vers l'unité d'une même édification d'un seul corps. Les divers charismes se subordonnent les uns aux autres et se complètent

pour former un tissu indissociable d'où résulte le dynamisme de l'Eglise. « Dans l'édification du corps du Christ, règne la diversité des membres et des fonctions. Il n'y a qu'un seul Esprit, qui selon ses richesses et les nécessités des services, distribue ses dons variés pour l'utilité de l'Eglise (cf. 1 Co 12,1-11). Parmi ces dons vient au premier rang la grâce des Apôtres, à l'autorité desquels l'Esprit lui-même soumet jusqu'aux fidèles doués de charismes (cf. 1 Co 14) » (L.G., 7).

Il va sans dire que cette force unifiante qui fait se regrouper tous les charismes personnels en une seule énergie de croissance et de développement, n'est nullement une force mécanique. C'est la force de l'amour. D'un côté, les charismes sont éminemment personnels et tendent à affirmer la force de la personnalité de ceux qui les reçoivent. Mais, d'autre part, la force de la charité diffusée par le même Esprit est telle qu'elle rend les personnalités capables de céder à l'amour pour retrouver la communion. Cela aussi est un thème augustinien. « A tous, il a envoyé l'Esprit Saint pour les mouvoir de l'intérieur à aimer Dieu de tout leur cœur, de toute leur âme, de tout leur esprit, de toutes leurs forces, et à s'aimer les uns les autres comme le Christ les a aimés » (L.G., 40).

b) Si nous devons à saint Paul l'élaboration du thème de la communion, c'est à saint Jean que nous demanderons les meilleurs développements du thème de la réforme ou de la *renovation* par l'Esprit.

C'est en suivant la ligne johannique que le Concile dit de l'Esprit : « Cette Eglise qu'il introduit dans la vérité tout entière (cf. Jn 16,13), il la rajeunit, par la vertu de l'Evangile, la renouvelle perpétuellement, et la conduit jusqu'à l'union accomplie avec son Epoux » (L.G., 4).

L'Esprit exhorte continuellement les Eglises à la conversion, comme il ressort des lettres de l'Apocalypse de saint Jean. Car les Eglises s'éloignent de leurs premières œuvres et leur zèle se refroidit. Il faut secouer leur torpeur ou leur bonne conscience. C'est ce qui a permis d'attribuer à l'Esprit les réformes qui, de siècle en siècle, rajeunissent le visage de l'Eglise. C'est aussi pour cela que les Conciles — instrument des réformes de l'Eglise — s'appuient sur la force de l'Esprit (cf. L.G., 9).

c) En troisième lieu, l'Esprit Saint est le principe de la *mission* de l'Eglise. « L'Esprit Saint la pousse à coopérer pour que le dessein de Dieu qui a établi le Christ principe de salut pour le monde entier, parvienne à sa pleine réalisation » (L.G., 17). C'est dans l'Esprit que le Christ rassemble les fidèles dispersés dans le monde entier. Car l'Esprit est l'âme du témoignage que l'Eglise

rend au monde. Il est la lumière et la force du témoignage, dont naît l'Eglise, et, tout particulièrement, la force du témoignage des martyrs, ces témoins par excellence.

C'est ainsi que parle la lettre sur les martyrs de Lyon : « Le bienheureux Pothin qui gouvernait comme évêque l'Eglise de Lyon avait alors plus de quatre-vingt-dix ans. Sa santé était fort ébranlée ; il respirait difficilement, tout son corps était usé, mais il était réconforté par le souffle de l'Esprit, parce qu'il aspirait au martyre ».

Tels sont les thèmes principaux qui constituent la doctrine de l'action de l'Esprit dans l'Eglise. Ce sont des thèmes traditionnels, et qui n'ont jamais été tout à fait perdus de vue au cours de l'histoire de l'Eglise. Ils résonnent, cependant, à l'heure actuelle, avec une force toute spéciale, comme s'ils devenaient actuels pour la première fois. Il semble bien, en effet, qu'il y ait une compréhension de ce rôle de l'Esprit dans l'Eglise, qui ait été réservée à notre temps.

Nous allons souligner quatre aspects de ce rôle de l'Esprit, ceux qui sont plus volontiers mis en relief de nos jours.

Quatre aspects du rôle de l'Esprit

a) Permanence des charismes dans l'Eglise

En premier lieu, en confrontant aujourd'hui la doctrine sur l'Esprit Saint et la manière dont le mystère de l'Eglise est vécu très concrètement par un grand nombre de catholiques, nous sentons la nécessité de dépasser une conception déiste, naturaliste et anthropocentrique de l'Eglise².

Pour beaucoup de catholiques, même situés dans la hiérarchie, tout se passe comme si l'intervention du Christ avait consisté seulement à fonder l'Eglise. Une fois fondée, celle-ci aurait été abandonnée à son dynamisme propre car elle disposait de toutes les ressources qui lui permettraient d'évoluer et de grandir selon son dynamisme interne. Une fois l'Esprit infusé dans l'Eglise, il n'y aurait plus à s'occuper de lui. L'Eglise est alors conçue comme une organisation sociale qui obéit aux lois des autres associations.

Il est symptomatique que S. Tromp, qui fut, il n'y a pas si longtemps, un des spécialistes, le plus connu peut-être, de la théologie du Saint-Esprit, estimait que les charismes étaient caractéristiques des temps de la fondation de l'Eglise, et que depuis lors ils ne sont plus si nécessaires. Après une phase de fondation charismatique, on assisterait à une histoire purement administrative³.

2. Cf. H. MÜHLEN, *L'Esprit dans l'Eglise*, Paris, 1969, t. II, p. 289.

3. Cf. S. TROMP, art. *Charismes*, dans *Dict. de Spir.*, t. IV, c. 1300.

Au contraire, il nous semble plus évident aujourd'hui que l'Eglise vit de l'action continuelle de l'Esprit. L'Eglise vit de charismes. Comme l'a surtout souligné H. Küng, l'Eglise est un organisme spirituel. Or, ceci signifie deux choses.

Tout d'abord, le caractère spirituel de l'Eglise signifie que les charismes sont des dons permanents, quotidiens et nullement exceptionnels. Loin de réserver les charismes à quelques mystiques surhumains, il faut croire, au contraire, que les charismes sont abondamment répandus dans l'Eglise. Saint Paul conçoit des communautés qui vivent animées par l'action mutuelle des dons reçus par tous les chrétiens. Il semble bien supposer que chaque chrétien a ses dons particuliers à faire fructifier pour le bien de toute la communauté.

Dans l'Eglise, ce n'est pas le gouvernement qui est l'âme. Ce n'est pas lui qui imprime le mouvement. Au contraire, son rôle est plutôt supplétif. Dans la vie courante, les charismes s'ordonnent par eux-mêmes, et s'organisent dans la charité. L'autorité n'intervient que lorsque cette autorégulation se montre en défaut.

D'autre part, le caractère spirituel de l'Eglise implique aussi que l'autorité elle-même est de nature charismatique. Lorsque l'autorité s'exerce de manière purement administrative, elle est déficiente. La hiérarchie de l'Eglise n'est pas une administration. Elle est donc de l'Esprit et doit exercer ses pouvoirs de manière charismatique. Chaque fois que la hiérarchie a cessé d'être suffisamment charismatique, l'Eglise est entrée en décadence et a couru les plus grands périls. Par contre, les périodes les plus bénéfiques de son histoire ont été celles où ses chefs étaient en même temps des grands charismatiques.

Ceci est bien compréhensible. Puisque la mission de la hiérarchie est de juger et de contrôler l'exercice des charismes, voire de le discipliner, comment pourrait-elle remplir avec fruit sa tâche, si elle n'était elle-même charismatique ?

b) Réforme continuelle de l'Eglise

Une seconde considération d'actualité, c'est que l'Eglise est toujours appelée par l'Esprit à la conversion, c'est-à-dire à la réforme, *semper reformanda*. Les livres de saint Jean nous montrent l'Eglise enseignée par l'Esprit. En effet, l'Eglise est toujours entraînée par ses membres pécheurs loin de sa mission et des grâces reçues. Elle tend toujours à retomber à l'état de la synagogue. C'est pourquoi « l'Esprit parle aux Eglises », comme dit l'Apocalypse. Il les exhorte à se souvenir de leurs premières œuvres et à refaire leur première conversion.

Dans l'Eglise, la fidélité n'est pas continuité mais réforme incessante, retour aux enseignements de l'Esprit. Comme les institutions

humaines, l'Eglise est tentée de se prendre elle-même comme norme de son action et de son expansion. Elle peut croire qu'elle a en elle-même le but de son existence. Elle peut confondre sa mission avec le prosélytisme, et comme la synagogue, penser que le succès de ses communautés se confond avec le règne de Dieu. Il lui faut sans cesse retourner à l'humilité et à la réalité de sa vocation, se soumettre à l'inspiration de l'Esprit, au lieu de vouloir le mettre au service de ses conquêtes ou de ses angoisses.

Pour saint Paul aussi, la grande tentation de l'Eglise consiste à retourner en arrière, c'est-à-dire à revenir au judaïsme. Tentation de s'enfermer en elle-même, dans une législation protectrice et dans des communautés fermées qui se défendent bien de la contamination païenne. Tentation de fuir les peuples nouveaux qu'il faut évangéliser ou de mettre tant de conditions à leur conversion que leur entrée en devient impossible. La tentation de l'Eglise est de ne pas croire à la liberté évangélique et à la vocation chrétienne des païens.

A l'heure actuelle, nous commençons à nous rendre compte que le plus grand obstacle à la mission est de ne pas assez croire à la force de l'Esprit et d'avoir peur des peuples païens, de les fuir, parce qu'ils n'acceptent pas nos coutumes.

L'idée traditionnelle et populaire de réforme est un peu courte. Elle vise avant tout ce que l'on nomme « les abus » dans l'Eglise. Mais les abus ne sont pas le plus grand mal, ni la plus grande misère de l'Eglise. Si la réforme est nécessaire, c'est surtout à cause du manque de foi, et de l'infidélité au sens même de la vocation de l'Eglise. Attirée par le paganisme ou le judaïsme, celle-ci abandonne sa mission spécifique : l'évangile et l'annonce de l'évangile, qu'elle remplace par un message religieux païen ou juif.

La tentation de paganisme consiste à remplacer le vrai Dieu par une idole inventée par les hommes pour justifier leur comportement. Au lieu d'un Dieu qui les juge, les hommes se font des dieux à leur mesure, plus accommodants et plus obéissants à leurs désirs. Ces dieux se mettent au service des puissants de ce monde, au service de la civilisation dominante. Chaque fois que l'Eglise accepte de se mettre au service des pouvoirs établis ou d'une civilisation établie, elle se paganise.

Quant à la tentation de judaïsme, elle consiste à s'enfermer en un ghetto de privilégiés, en un peuple d'élus, qui se défend de la contamination, et se résigne à la perdition des autres, tout en espérant du jugement dernier la justification de ses propres sacrifices. Chaque fois que l'Eglise donne plus de valeur à sa propre protection qu'à sa mission d'évangéliser les pécheurs, elle tombe dans la tentation de judaïsme.

C'est l'Esprit qui pousse l'Eglise à la réforme et à la conversion au véritable évangile de Jésus Christ.

80

Universidad de Deusto

Biblioteca

c) Histoire de l'Eglise

La direction de l'Esprit Saint se manifeste au niveau de l'histoire de l'Eglise par un phénomène de discontinuité qui ne se retrouve dans aucune société humaine. Celles-ci croissent et évoluent selon les actions et réactions provoquées par les contacts entre elles et leur milieu. Comme la société elle-même est continue et que le milieu évolue, lui aussi, d'une façon continue, l'histoire de la société est continue. Il n'y a pas de surprise, ni de nouveauté proprement dite. Toute nouveauté est un nouvel effet de la combinaison de facteurs déjà présents. D'une certaine façon, toute l'évolution est donnée d'avance par la somme des forces internes et externes.

Il n'en va pas de même dans l'Eglise. Celle-ci est continuellement hors d'état de répondre aux défis de sa mission et de faire face aux conditions du milieu dans lequel elle doit remplir cette mission. L'Eglise est toujours inférieure à sa mission. Elle est toujours incapable de trouver des réponses adéquates aux problèmes qui lui sont posés par les temps qu'elle traverse. C'est que pour remplir sa mission, il lui faut des hommes extraordinaires qui ne sont pas là tout prêts, déjà donnés. Il lui faut des forces qui ne sont pas données d'avance et prêtes à agir. L'histoire nous montre cette insuffisance constante devant les défis des situations toujours imprévues et toujours nouvelles. L'Eglise est à peine adaptée à une situation, que les circonstances changent et l'obligent à recommencer tout le travail.

Combien de forces n'ont-elles pas été dépensées pour monter un enseignement catholique et un réseau d'œuvres catholiques capables de prendre en charge la vie des fidèles depuis la naissance jusqu'à la mort ? Ce système est à peine mis en place qu'il est déclaré désuet et dépassé par les circonstances. Or, chaque nouvelle phase de l'histoire de l'Eglise prend son départ dans de nouveaux charismes de l'Esprit. Et ces charismes sont imprévisibles. Il est impossible de les fabriquer.

Nous nous rendons bien compte que l'Eglise d'aujourd'hui doit répondre aux nouveaux défis de l'heure par de nouvelles créations. Mais nous ne disposons pas des éléments nécessaires pour les réaliser. Nous sommes dans la dépendance des créations de l'Esprit de Dieu.

Le mouvement monastique du Haut Moyen Age était imprévisible. Le mouvement franciscain du XIII^e siècle était imprévisible. Le mouvement missionnaire des XVI^e et XVII^e siècles était imprévisible. Et ainsi de suite. Il y aura sans doute un mouvement du XXI^e siècle. Mais nous ne pouvons le prévoir, encore moins le construire. Ce que nous pourrions construire de notre propre initiative, se révélerait inévitablement inadéquat et sans résistance devant les forces de dissolution qui émanent du monde païen. La vraie force émane des créations de Dieu.

Il nous faut donc nous mettre à l'écoute des signes de Dieu, reconnaître son œuvre là où elle se présentera, et redevenir des disciples attentifs, abandonnant notre prétention de savoir et d'avoir compris.

d) Renouveau actuel des charismes

Finalement, nous voudrions attirer l'attention sur un autre aspect du rôle de l'Esprit redécouvert dans l'Eglise de nos jours. Il s'agit du retour des charismes, le terme étant compris selon le sens que lui donne l'Epître aux Corinthiens. Les chrétiens d'aujourd'hui, comme les Corinthiens d'autrefois, ont besoin de signes sensibles de la présence de l'Esprit. Le renouveau des charismes est un des phénomènes les plus inattendus et les plus caractéristiques du christianisme actuel. On sent partout une aspiration à des manifestations sensibles de l'Esprit.

Cette aspiration n'est pas sans dangers. Ceux que saint Paul avait perçus dans l'Eglise des Corinthiens, sont toujours actuels. Mais les dangers et les risques ne doivent pas nous pousser à condamner ou à rejeter une aspiration qui présente des aspects légitimes, et répond à la mentalité des hommes d'aujourd'hui.

Les jours du culte austère et formaliste, sobre et presque insensible, de la vieille liturgie romaine sont comptés. Le temps du catéchisme scolastique et didactique est passé. Le temps du respect de la « loi » en tant que « loi », le prestige de tout ce qui est juridique appartient à un style de civilisation que les nouvelles générations ne comprennent plus.

On se demande même comment cet ancien style du catholicisme traditionnel, compassé et rigide, rationnel et dépourvu de sensibilité, presque sans expression, a pu être supporté pendant tant de siècles par des peuples entiers. Mais, en réalité, ce style n'a jamais donné satisfaction qu'au clergé. Pour le peuple, le catholicisme avait une autre religion, sensible et pleine d'expression, bien différente du culte, de la doctrine et du gouvernement officiels, froids et rigides.

Le peuple chrétien a adhéré au catholicisme en premier lieu grâce au culte des saints. En effet, les saints répondaient aux nécessités des fidèles par des miracles incessants. Le chrétien populaire traditionnel ne demandait pas à la théologie des signes de crédibilité. La preuve de la vérité de sa religion, il l'avait devant les yeux, il l'expérimentait dans les miracles, réalité quotidienne et bien visible. Chacun pouvait citer des cas très nombreux d'interventions des saints — et donc de Dieu par l'intermédiaire des saints — dans la vie de tous les jours : guérisons, protection dans les dangers, heureux dénouement de problèmes insolubles, problèmes de famille, de travail, etc. Les miracles ont constitué durant des siècles le fondement expérimental de la foi populaire.

Les dévotions modernes ont stylisé ce culte des saints : le culte du Sacré-Cœur, celui de la Vierge Marie sous diverses formes et appellations ont prolongé et enrichi l'aspect expérimental et palpable de la religion. Dans les faveurs du Sacré-Cœur et de Notre-Dame, les chrétiens ont trouvé le contact sensible et expérimental avec Dieu qui leur servait d'argument pour confirmer la foi.

Or, les chrétiens d'aujourd'hui ont perdu la ferveur des miracles. La nouvelle culture scientifique — ou pseudo-scientifique, si l'on préfère — a contribué à une décadence incontestable du culte des saints et de la recherche de miracle. Ainsi disparaissent les signes sensibles du christianisme. De même, les dévotions classiques sont en déclin. Les nouvelles formes et les nouveaux styles de la sensibilité contemporaine ne supportent plus leur subjectivisme.

Voilà donc le chrétien de nos jours privé de signes sensibles. Cette situation est insupportable, et de fait nous constatons que le vide ne demeure pas. Nous assistons à la multiplication de petits groupes religieux dans lesquels apparaissent de nouveaux signes sensibles qui présentent des analogies très fortes avec ceux des premières communautés du monde grec.

Les nouveaux groupes trouvent leurs signes sensibles dans la libre expression de la prière, dans l'improvisation du culte. Plus que l'exposé de la catéchèse, ils recherchent la parole qui surgit du milieu du groupe, l'interprétation du texte sacré qui apparaît tout à coup. Ils donnent valeur au « témoignage de vie ». Un signe sensible est la confession publique des péchés, et l'aveu de la conversion subite qui est intervenue dans la vie du chrétien. On apprécie beaucoup la libre expression de la fraternité, ou les démonstrations sensibles du lien communautaire. Nous songeons surtout à des mouvements comme celui des communautés de base en Amérique latine, comme les *Cursillos de Cristiandad* ou les *Focolari*. On y retrouve des phénomènes analogues à ceux du pentecôtisme, dont on sait, d'ailleurs, que quelques groupes catholiques se réclament aux Etats-Unis.

Dans cette effervescence, il y a certainement beaucoup de phénomènes purement naturels où l'Esprit n'intervient pas. Il y a certainement aussi des abus. Il revient à la hiérarchie d'exercer dans ce contexte la fonction que saint Paul s'attribuait déjà autrefois. Il lui revient de faire le départ de manière judicieuse entre ce qui édifie et ce qui est vain.

Il faudra toujours appliquer le critère de saint Paul, c'est-à-dire celui de l'utilité de tels phénomènes pour la construction de l'Eglise.

Ces mouvements s'attirent souvent les reproches de fuite du monde, d'aliénation ou de sociothérapie religieuse. Sans doute, ces reproches peuvent-ils être fondés dans certains cas. Il faut, cependant, se garder des appréciations à courte vue. Il est très caractéristique qu'à

l'époque même de la découverte de la sécularisation, les occidentaux commencent à douter des valeurs qui la fondent. Nous sommes en train de découvrir la sécularisation au moment où l'Occident fait l'expérience de ses limites et de ses déficiences. Ne restons pas en retard d'une civilisation une nouvelle fois. Le développement matériel a conduit la civilisation occidentale à une impasse qui fait concevoir une gigantesque « révolution culturelle ». On aspire maintenant à retrouver le sens du gratuit, de la fête, du don, du geste qui vaut par soi-même, du présent vécu dans sa densité propre. C'est tout cela qu'il y a dans la liturgie ou le culte : l'âge de la sécularisation touche à sa fin. Nous allons vers un nouvel âge de la liturgie. Dans ce contexte, on comprend que l'Esprit se manifeste sous la forme d'explosions gratuites et culturelles, et qu'il se serve des dispositions psychologiques qu'il trouve chez les hommes d'aujourd'hui, après avoir été conçu comme l'énergie du développement.

Voilà donc quelques aspects de la doctrine de l'Esprit qui retiennent plus spécialement l'attention de nos contemporains. A travers ces aspects, nous nous efforçons de comprendre de mieux en mieux la réalité de l'Eglise suivant la notion qu'en donne Vatican II : « Mû par la foi, se sachant conduit par l'Esprit du Seigneur qui remplit l'univers, le Peuple de Dieu s'efforce de discerner dans les événements, les exigences et les requêtes de notre temps, auxquels il participe avec les autres hommes, quels sont les signes véritables de la présence du dessein de Dieu » (*Gaudium et Spes*, 11).



84
L'ÉGLISE ATTEND DE TOI
UN NOUVEAU COMMENCEMENT

Tu es l'Esprit qui vivifie et libère,
dangereux et entraînant
pour ceux qu'enchaîne
leur appartenance à cette terre.
Tu es la promesse et l'insécurité,
la pauvreté et la grâce.
Personne n'est innocent si Tu n'habites en lui,
mais là où Tu viens
Tu apportes le pardon des péchés.
Ainsi Tu es répandu dans ce monde
et, aujourd'hui encore, envoyé vers l'Eglise
qui, à la recherche de son vrai visage,
attend de Toi un nouveau commencement.

HUUB OOSTERHUIS¹

A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

ANNEE A

- Première lecture : N° 52, pp. 29-45 : *L'établissement de l'Eglise dans le livre des Actes*, par H. JENNY ; pp. 64-67 (B. LUYKX) ; N° 98, pp. 42-53 : *Le sens de la mission dans le Nouveau Testament*, par J. GIBLET.
Deuxième lecture : N° 59, pp. 23-27 (B. SCHWANK) ; N° 57, pp. 17-23 : *Dieu nous console dans l'épreuve*, par E. GOLEBIEWSKI.
Evangile : N° 47, pp. 38-41 (I. de la POTTERIE).

ANNEE B

- Première lecture : N° 51, pp. 49s (J. DUPONT) ; cf. aussi année A.
Deuxième lecture : N° 55, pp. 24-30 : *Comment aimer ses frères*, par J. DUPONT ; N° 56, pp. 62-63 (P.-E. JACQUEMIN).
Evangile : N° 38, pp. 62-68 (C. FLORISTAN) ; N° 56, pp. 48s (P.-E. JACQUEMIN) ; pp. 102s (W. GREVIN).

ANNEE C

- Première lecture : N° 47, p. 81 (J. de BACIOCCHI) ; cf. aussi année A.
Deuxième lecture : N° 91, pp. 28-37 (M. COUNE) ; pp. 86s (J. BONDUELLE) ; N° 16, pp. 75-77 (P. CLAUDEL).
Evangile : N° 51, pp. 63-71 : *Les venues de Dieu aux croyants*, par A. GEORGE ; N° 47, pp. 41-43 (I. de la POTTERIE).

NOTES DOCTRINALES

- N° 47, pp. 67-81 : *Mission du Saint-Esprit dans l'Eglise*, par J. de BACIOCCHI.

1. Huub OOSTERHUIS, *Quelqu'un parmi nous*, Paris, 1968, p. 109.



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

a été achevée d'imprimer
le 5 mars 1971

Dép. lég. : 1^{er} trim. 1971
N^o éd. 6052 - N^o XII-70-525

Imprimé en France



TITRES DE LA DEUXIÈME SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

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

* numéros parus
en gras : numéros à paraître en 1971



Première lecture

La mission universelle de l'Eglise (Ac 8; 10; 15)	
C. Ghidelli	6

Deuxième lecture

Le Christ, espérance des chrétiens dans un monde hostile (1 P 3) W.-J. Dalton	18
L'Eglise, fraternité dans l'amour divin (1 Jn 4)	
C. Bourgin	24
La nouvelle Jérusalem (Ap 21) Ch. Brütsch	30

Evangile

La présence de Jésus, du Père et de l'Esprit dans l'Eglise (Jn 14) C. Traets	38
Demeurez en mon amour (Jn 15) G. Ghiberti	50
Je m'en vais et je reviens vers vous (Jn 14)	
A. George	63

Notes doctrinales

C'est l'Esprit qui conduit la mission de l'Eglise	
J. Comblin	70
