



# 5<sup>e</sup> DIMANCHE DE PÂQUES

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 26

**Première lecture** : J. Dupont,  
C. M. Martini, P.-E. Langevin \*

**Deuxième lecture** : M. Coune,  
A. Vanhoye, I. de la Potterie \*

\* \* **Evangile** : J. Radermakers,  
N. Lazure G. Rossetto

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ  
LES ÉDITIONS DU CERF



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

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

#### ANNEE A

Première lecture : N° 60, p. 102 (R. GANTOY) ;

Deuxième lecture : N° 91, p. 78 (Ph. ROUILLARD) ; N° 29, p. 47 (R. SWAELES) ;

Evangile : N° 51, p. 63 (A. GEORGE) ; N° 13, p. 69 (G. HUDON).

#### ANNEE B

Première lecture : N° 66, p. 24s. (P. DE SURGY) ;

Deuxième lecture : N° 50, p. 22s. (C. SPICQ) ; N° 16, pp. 27-31 (A. VIARD).

#### ANNEE C

Première lecture : N° 23, p. 84 (A. KERKVOORDE) ; N° 25, p. 56 (P. GRELOT) ;

Deuxième lecture : N° 91, pp. 23-38 : La Jérusalem céleste par M. COUNE ;

Evangile : N° 2, pp. 51-54 (P. DELANNOY) ; N° 38, p. 66 (C. FLORISTAN).

2007/57

2 ASS  
Ac 7

## Cinquième dimanche de Pâques

---

Assemblées du Seigneur 26

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs  
© LES EDITIONS DU CERF, 1973  
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7<sup>e</sup>

## Année A

---

Première lecture : Ac 6,1-6

Deuxième lecture : 1 P 2,4-9

Évangile : Jn 14,1-12

*Témoin précieux des communautés chrétiennes primitives, le livre des Actes nous montre le dynamisme créateur de la jeune Eglise qui s'adapte sans cesse à des situations nouvelles et inédites. Si le charisme apostolique reste essentiel à la vie ecclésiale, il n'est pas le seul : au fur et à mesure des besoins la communauté s'organise en vue d'une charité et d'une entraide plus efficaces (première lecture).*

*Mais c'est sur la foi au Christ que l'Eglise se construit. Cette foi instaure un réseau de relations réciproques entre les chrétiens et les met tous en rapport avec Dieu (deuxième lecture).*

*Par le Christ, Chemin, Vérité et Vie, les croyants marchent en effet vers le Père que révèle le Fils, dont la puissance de salut se manifeste dans le Ressuscité. C'est ainsi tout le Mystère qui se trouve dévoilé au regard de ceux qui ont des yeux pour voir (évangile).*



# Ministères et entraide fraternelle dans la communauté primitive

Ac 6,1-6

PAR CARLO M. MARTINI

## *La communauté face à des situations nouvelles*

Dès le début du chap. 6 des Actes, on se rend compte d'un changement dans la vie de la communauté primitive : augmentation considérable (vv. 1.7)<sup>1</sup> du nombre des disciples<sup>2</sup> ; apparition de groupes que différencient non seulement la langue mais encore la mentalité (« Hellénistes » et « Hébreux » : v. 1)<sup>3</sup> ; enfin, inadéquation de la première organisation pour l'assistance matérielle des plus besogneux. Mais certains exégètes voient en outre dans Ac 6,1-6 : les signes d'une véritable crise qui a failli faire éclater la communauté primitive en deux blocs, des « Hellénistes » ayant tenté de constituer

1. Cf. Ex 1,20. D'autres traits de ce récit font songer à des passages du Pentateuque : les murmures du peuple (v. 1 ; Ex 16,8-10.12 et Nb 17,20-25) ; la qualité des remplaçants des apôtres (v. 3 ; Nb 27,18.20) ; l'institution d'un nouvel office destiné à pourvoir aux besoins croissants (cf. Ex 18,13-17).

2. C'est la première fois que le mot se trouve dans les Actes pour désigner les chrétiens. Il réapparaît en 6,7 ; 9,10.19.26.38 ; etc. ; jusqu'en 21,6 : peut-être parce que Luc utilise une nouvelle source.

3. Les « Hellénistes » sont probablement des Juifs venus de la diaspora et parlant grec. Certains exégètes (O. Cullmann) voudraient voir en eux des synchrétistes appartenant au mouvement de Qumrân. Les « Hébreux » étaient des Juifs de Palestine parlant araméen.

une communauté à part, avec son organisation propre<sup>4</sup>. Les apôtres auraient toutefois réussi à dénouer la crise en reconnaissant l'autorité des sept chefs du groupe dissident, qui, de leur côté, se seraient soumis à l'autorité des douze.

Mais, quoi qu'il en soit des circonstances concrètes, la notice sur la liste des sept et leur activité vient certainement de sources anciennes auxquelles Luc a puisé. Il est donc important de voir comment l'auteur des Actes a composé son récit pour mettre en relief un enseignement doctrinal qui fait partie de son « Évangile ». Tel quel en effet, et abstraction faite de sa préhistoire, ce texte aborde un certain nombre de thèmes très intéressants et d'une évidente actualité : prise en charge des pauvres et organisation de la charité, dissensions entre groupes de tendances diverses, récriminations et tensions dans l'Église, diversification des ministères, pluralisme et unité, activisme et prière, élection par la base et mission reçue d'en-haut, etc.

## *Prérogatives et devoirs des douze<sup>5</sup>*

La structure du récit se laisse facilement découvrir. Le premier verset expose la situation : accroissement du nombre des disciples, carences de l'organisation des services communautaires, « murmures » d'un groupe qui s'estime lésé. Les vv. 2-4 rapportent le discours par lequel les douze justifient leur position, et font une proposition concrète. Les vv. 5-6 racontent comment celle-ci fut acceptée et mise en pratique.

Le v. 7, que n'a pas retenu le *Lectionnaire*, renvoie au v. 1 (accroissement du nombre des disciples), et conclut en montrant l'heureux effet de la nouvelle institution.

La première chose à remarquer, c'est l'insistance sur l'initiative qui revient aux apôtres : ils réunissent l'assemblée (v. 1), prennent la parole et suggèrent la procédure à suivre (vv. 2-3), tout en se réservant l'approbation définitive (v. 3). Enfin, ce sont eux qui disent la prière et imposent les mains (v. 5)<sup>6</sup>.

4. Sur toute cette question, voir H. ZIMMERMANN, *Die Wahl der Sieben (Apg 6,1-6), ihre Bedeutung für die Wahrung der Einheit der Kirche*, dans *Die Kirche und ihre Ämter und Stände, Festgabe für Kard. Frings*, Cologne, 1960, pp. 364-378.

5. Les Actes nomment directement les « douze » ici seulement (6,2) et indirectement en 1,26 et 2,14. Mais il est clair que Luc désigne de ce nom les apôtres présentés en 1,13.26 (exception : 14,4.14).

6. La grammaire et la syntaxe permettraient aussi d'entendre le v. 6 d'une imposition des mains faite par tous. Mais l'intention générale du récit (cf. en particulier 6,3), quelques parallèles de l'A.T. (cf. Nb 27,18.23 ; Dt 34,9 ; 2 R 11,16 ; 13,16 ; etc.) et des Actes (8,17.18 ; 9,12.17 ; 13,3 ; 19,6) suggèrent que le pronom « ils » désigne « les apôtres ».

La partie centrale du récit (vv. 2-4) est faite des paroles des douze qui, à deux reprises, disent, d'abord négativement, puis positivement, comment ils comprennent leur ministère : « Il ne sied pas que nous délaissions la parole de Dieu » (v. 2) ; « Quant à nous, nous resterons assidus à la prière et au service de la parole » (v. 4).

### Le service de la parole

Les apôtres n'ont donc pas le droit de « délaissier » la parole de Dieu (v. 2). Ce verbe évoque un abandon complet, et non une simple négligence. Il souligne aussi le dilemme dramatique devant lequel se trouvent les apôtres amenés à choisir entre deux choses devenues incompatibles pour eux. « Il ne sied pas » (v. 3) doit probablement s'entendre au sens de : ce n'est pas « juste et bon aux yeux de Dieu » (cf. Dt 6,18 ; 12,25 ; 13,19 ; etc.).

Pour exprimer en quoi consiste positivement leur devoir, ils disent : « Quant à nous, nous resterons assidus à la prière et au service de la parole » (v. 4), ce qui fait songer à deux autres passages des Actes. Après l'ascension, nous voyons les apôtres réunis à Jérusalem « avec quelques femmes » et les « frères » de Jésus dans la chambre haute, où « tous d'un même cœur étaient assidus à la prière » (Ac 1,14). Par ailleurs, le premier « sommaire » des Actes montre les nouveaux croyants « assidus à l'enseignement des apôtres » (Ac 2,42).

Bon nombre d'exégètes pensent que l'« enseignement » désigne purement et simplement la prédication. Certains supposent même que « service de la parole » est une expression technique parallèle à « service de la Torah » utilisé à propos des rabbins. Ce « service » consistait à apprendre par cœur les divers textes de la tradition juive, à les comparer attentivement pour montrer leur concordance jusque dans les contradictions apparentes, et à donner la solution des questions légales qui se présentent<sup>7</sup>. Un exemple d'un « service » de ce genre se trouverait dans le « concile de Jérusalem » (Ac 15,6-22), où expériences charismatiques et textes de l'A.T. sont utilisés pour résoudre le problème posé par l'admission des païens au baptême chrétien.

Luc pourrait bien, en effet, songer à ce « service » rabbinique de la parole, lorsqu'il définit l'activité des apôtres. Mais l'expression a ici

7. Cf. B. GERARDSSON, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Upsal, 1961.

un sens et une portée plus larges<sup>8</sup>. Pour les comprendre, il faut tenir compte d'autres textes où Luc définit les devoirs des apôtres à l'égard de la parole (Lc 24,47-48 ; Ac 1,8 ; 1,21-22.25 ; 4,17-20.29-31.33 ; 5,28. 29-40<sup>9</sup>). Il faut surtout se reporter aux récits où il montre les apôtres dans l'exercice concret de ce ministère (1,15-22 ; 2,14-40 ; 3,12-26 ; 4,8-12 ; 5,29-32.33). En outre, il ne faut pas oublier, qu'avant les apôtres, Jésus lui-même avait donné l'exemple de ce « service de la parole », lors de sa conversation avec les disciples d'Emmaüs (Lc 24,17-32), et dans ses entretiens avec les apôtres, après la résurrection (Lc 24,44-48 ; Ac 1,3-8).

Si donc nous rassemblons toutes ces données, nous voyons que « ce service de la parole » ne se ramène pas à la prédication en général, c'est-à-dire à une simple proclamation religieuse à propos de Dieu. Il a en effet son origine et son fondement dans la certitude de la résurrection de Jésus ; il a aussi pour but, tout en faisant saisir la signification du moment présent pour le salut, de dégager, à la lumière des prophètes de l'A.T., les devoirs qui découlent de l'événement de Pâques<sup>10</sup>. Il y a donc quelques ressemblances avec le « service de la Torah » exercé par les rabbins. Mais l'intention n'est pas seulement d'approfondir le sens de la Loi et de l'appliquer à un cas particulier : il s'agit bien plutôt d'ouvrir « l'esprit à l'intelligence des Ecritures » (Lc 24-45) afin qu'on voie, dans ce qui arrive actuellement, en particulier dans la résurrection de Jésus et dans les œuvres de l'Esprit, les signes de l'authentique accomplissement des promesses de Dieu. Une telle activité ne peut donc se limiter à répéter en public et en certaines occasions, des textes appris par cœur. Elle réclame au contraire une continuelle relecture de l'Ecriture

8. L'expression « service de la parole » ne se trouve pas ailleurs dans le N.T. Elle est comparable à celle de « service de la table » (Ac 6,1.2). Mais Luc a déjà appliqué le terme de « service » (ministère, diaconie) au ministère apostolique en Ac 1,25 (également : Ac 20,24 ; 21,19 ; Rm 11,13 ; 2 Co 2,8 ; 4,1 ; 5,18 ; etc.). Dans de nombreux autres cas, le terme a, par contre, dans le N.T., son sens habituel de service matériel. Il s'applique, par conséquent, à l'aide fraternelle dans la nécessité, en particulier par le moyen de la collecte, etc. Cf. A. BEA, *Ueberlegungen zur Lehre des Konzils und der Schrift über das Dienen*, Meitingen, 1969 ; K.H. SCHLEKLE, *Service et serviteurs dans les Eglises au temps du N.T.*, dans *Concilium* 43 (1969), pp. 11-22.

9. Il y a certainement des différences dans les diverses manières de désigner l'activité de ceux qui proclament la parole : « enseigner au nom de Jésus » (Ac 4,18) ; « rendre témoignage à la résurrection du Seigneur Jésus » (Ac 4,33) ; être témoins (Ac 1,8) ; proclamer le Nom de Jésus, le repentir et la rémission des péchés (Lc 24,47) ; etc. Mais l'activité décrite en Ac 6,2.4 englobe toutes ces activités décrites précédemment, sans préjuger des nuances qu'elles prennent selon les circonstances.

10. C'est pour cela que nous avons cité 1,15-22 où il s'agit d'interpréter le sens de la mort de Judas, et de découvrir, à l'aide de textes de l'A.T. quelle est, dans cette circonstance la volonté de Dieu.

(cf. Ac 17,11), pour tirer de son trésor « le vieux et le neuf (cf. Mt 13,52), afin que, jour après jour, la communauté soit en mesure de faire face aux besoins habituels ou imprévus.

De toute évidence, une telle charge peut occuper à temps plein, ou, du moins exclure d'autres activités, excellentes en elles-mêmes, mais qui risquent de disperser.

### La prière

C'est la première fois que l'assiduité à la prière se trouve présentée comme une tâche particulière des douze (v. 4), alors que plus haut (Ac 2,42), on la mentionne à propos de tous les nouveaux convertis, dont on dit par ailleurs, qu'ils « fréquentaient assidûment le Temple » (Ac 2,46). Mais, quand on relit les premiers chapitres du livre à la lumière d'Ac 6,4, on remarque que l'auteur a déjà plusieurs fois souligné la relation particulière entre les apôtres et le ministère de la prière (Ac 1,14.24-25 ; 2,1.11.46 ; 3,1 ; 5,12 ; 4,23-31)<sup>11</sup>. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si, maintenant, l'assiduité à la prière et le service de la parole se trouvent donnés à la fois comme caractéristiques de l'apostolat.

Mais cette prière est-elle le fait des seuls apôtres ou de la communauté sous leur direction ? Plusieurs indices vont dans ce deuxième sens. Dans les textes déjà cités (surtout : 1,14.24 et 4,23-31), les apôtres semblent avoir pour fonction de prier au milieu de la communauté rassemblée. En tout cas, ils sont mentionnés en premier lieu, même quand les autres disciples se trouvent explicitement ou implicitement associés à leur prière. En outre, service de la parole et prière allaient normalement de pair, conformément à l'usage juif. Ac 4,21-30 en fournit un exemple ; l'application du Ps 2 à la situation présente (ce qui constitue un « service de la parole »), est suivi de la prière.

Il semble donc que les apôtres doivent avant tout se montrer assidus à stimuler et diriger la prière de la communauté. A cet effet, ils scrutent l'Écriture, rappellent les bienfaits de Dieu et ses interventions dans l'histoire, apprennent à discerner, dans la situation actuelle, les interventions divines ; enfin, ils entraînent les autres disciples à louer Dieu, à lui rendre grâce et à implorer de nouvelles manifestations de l'Esprit (cf. Ac 4,30-31).

11. Si on le rapproche de Ac 1,14 et 2,42 « se trouver tous ensemble dans un même lieu » (2,1), semble désigner une réunion de prières en commun. L'assiduité des premiers chrétiens au Temple (Ac 2,46) se fonde sur l'exemple de Pierre et de Jean (Ac 3,1), et de tous les apôtres (Ac 5,12). La prière de Ac 4,23-31 est probablement dite par les apôtres ; en tout cas, ils interviennent à un titre spécial.

### Les sept

A ce qu'il est dit des Apôtres et de leur mission, correspond ce qu'on rapporte au sujet des sept. Leur office, d'après ce passage, les prépose au service des tables (vv. 2-3). Mais le contexte ne permet pas de préciser en quoi celui-ci consiste concrètement. Sans doute y avait-il une organisation plus poussée que ne le laisse entendre la description donnée en Ac 2,45 et 4,35 où il s'agit seulement de répartir entre les nécessiteux, le bénéfice des ventes d'immeubles appartenant à certains disciples. Le v. 1 parle des « veuves » qui traditionnellement avaient besoin d'aide<sup>12</sup>, et d'une distribution « quotidienne » appelée ensuite « service de la table ». Faut-il songer à des repas organisés chaque jour pour les veuves et autres nécessiteux ? Luc semble faire allusion à quelque chose de semblable, mais d'une manière trop vague pour qu'on puisse l'assurer. Encore moins peut-on déceler, dans le texte actuel, un motif plus profond de la controverse, comme par exemple la répugnance des Juifs à manger avec des Hellénistes. S'il était question d'une difficulté de ce genre dans les sources qu'il utilisait, Luc l'a gommée parce que, pour lui, le problème de la communauté de table entre Juifs et non-Juifs, a été résolu au moment de la conversion de Corneille (cf. 10,10-16. 19-20.28). On ne peut pas davantage s'appuyer sur le texte pour étayer la thèse d'un schisme soutenu par les sept et résorbé par l'intervention des apôtres. Luc, il est vrai, n'explique pas pourquoi les sept portaient tous des noms grecs, alors qu'on se serait attendu à voir préposer au service de la charité auprès des Juifs et des Hellénistes, des hommes appartenant aux deux groupes. Mais il ne faut pas chercher dans ce texte une description détaillée d'une situation certainement complexe.

En nous parlant des sept, l'auteur a eu probablement un triple but : insérer dans son récit une ancienne liste d'hommes qui avaient occupé des positions importantes dans la communauté primitive (cf. la liste analogue des cinq prophètes et docteurs d'Antioche : Ac 13, 1) ; introduire les personnages d'Étienne et de Philippe qui tiendront une place de premier plan dans la suite des événements (cf. Ac 6,8—8,2 ; 8,5-40) ; enfin, montrer que les initiatives apostoliques attribuées à ces hommes dont le christianisme primitif a reçu une forte impulsion, n'étaient pas en rupture, et encore moins en contradiction, avec celles des apôtres qui avaient reçu leur mission de Jésus. Ni le remarquable témoignage d'Étienne qui fut à l'origine d'une violente persécution (cf. Ac 8,1 ; 11,19), et qui donna l'occasion de répandre la Bonne Nouvelle en dehors de la Palestine, ni l'évangélisation de

12. Luc parle souvent des veuves (Lc 2,37 ; 7,12 ; 18,3 ; 20,47 ; 21,2 ; Ac 9,39).

la Samarie entreprise par Philippe (Ac 8,5), ne s'écartent de l'intention de Jésus qui à travers les apôtres, a voulu l'évangélisation des païens. La promesse faite aux apôtres par Jésus - « vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux confins de la Terre » (Ac 1,8) - allait, avec eux, trouver sa réalisation par des voies inédites et imprévisibles, mais d'autant plus efficaces.

On a souvent donné aux sept le nom de « diacres » et même de « premiers diacres »<sup>13</sup>. Le texte ne leur attribue pas cette qualité : il parle seulement du « service » (*diaconia*) de la charité. Mais on peut estimer que la complexité croissante de la situation communautaire a donné naissance à des ministères diversifiés dont le fondement restait le charisme apostolique.

### Assistance, Charité, Fraternité

Nous perdriions un aspect important du texte, si nous passions à côté des enseignements qu'il contient manifestement, et qui touchent à des réalités essentielles de la vie chrétienne.

Il suppose tout d'abord, comme allant de soi, que la communauté s'occupe des plus faibles et des plus pauvres (cf. 6,1). Cette prise en charge n'est qu'une application de l'affirmation générale : « Parmi eux nul n'était dans le besoin » (Ac 4,34). Pour y parvenir, il fallait la collaboration et la disponibilité de tous (Ac 2,44-45 ; 4,32.34-37). Il ne faudrait certes pas imaginer que tout allait pour le mieux, sans inconvénients ni récriminations (Ac 6,1). Mais les apôtres, gardiens de l'union des cœurs et de la mise en commun des biens, allaient au-devant des difficultés, en prenant des initiatives parfois originales. Les plaintes n'étaient ni automatiquement repoussées, ni considérées comme du mauvais esprit ou de la déloyauté : on les examinait sérieusement pour y remédier.

En mentionnant ici, et sans autre précision<sup>14</sup>, l'existence de groupes d'« Hellénistes » et de « Juifs » dès les premiers temps de l'Eglise, Luc veut donner aux lecteurs de son temps, un enseignement : la fidélité aux perspectives ouvertes par Jésus permet de dépasser les divergences qui séparent les fidèles.

13. Sur le problème du diaconat, voir, entre autres : *Le diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui* sous la direction de P. WINNINGER et Y. CONGAR, Paris, 1966.

14. De ce qui adviendra, il ressortira clairement que les Hellénistes ont donné une impulsion considérable à la diffusion du message évangélique (cf. Ac 8,4 ; 11,19ss). La confiance qu'on leur a faite à ce moment-là a donc libéré une énergie apostolique qui, en peu de temps, transformera la situation de l'Eglise primitive en l'ouvrant à l'évangélisation des païens.

Les apôtres, présentés comme conscients de leur responsabilité à l'égard de la communauté, agissent avec une réelle autorité, mais aussi très fraternellement. Ils font preuve d'ouverture et de franchise en affrontant directement le problème devant tous les disciples réunis en assemblée, et en leur demandant d'élire des hommes susceptibles de faire face.

Ce texte présente aussi l'image d'une communauté rassemblée par la parole de Dieu, soutenue par la prière, hiérarchiquement diversifiée pour un meilleur service de la parole, animée d'un esprit de service mutuel et du souci de résoudre fraternellement les dissensions qui peuvent surgir.

### Conclusion

La compréhension des devoirs propres de chacun suscite, dans l'Eglise, la fraternité et la collaboration. A l'évêque et aux prêtres incombent certes des devoirs imprescriptibles à l'égard du service de la parole ; ils ont également à présider et à promouvoir la prière. Mais il y a bien d'autres charismes et offices à exercer dans l'harmonie, pour que l'aide ne manque pas aux pauvres, et que nul n'ait à se plaindre d'être délaissé. La diversité des mentalités, des langues, des pays d'origine ne doit pas faire obstacle au dynamisme de la charité et de l'entraide qu'il faut réactiver chaque jour.

Une communauté qui vit ainsi proclame les merveilles de celui qui a appelés les chrétiens des ténèbres à son admirable lumière (cf. 1 P 2,9 : deuxième lecture). Elle accomplit des œuvres supérieures à celles que Jésus a faites (cf. Jn 14,12 : évangile), car elle assume dans sa totalité le message de fraternité que le Maître a prêché sur les routes de Palestine.



# La foi qui construit l'Eglise

1 P 24-9

PAR ALBERT VANHOYE

Professeur à l'Institut biblique de Rome

Entre une lecture des Actes des Apôtres qui rappelle les premiers efforts de l'Eglise pour l'organisation de ses ministères (Ac 6,1-7) et la page d'évangile où le Seigneur Jésus appelle ses disciples à croire en lui (Jn 14,1-12), le texte de saint Pierre s'insère admirablement, car il montre comment l'Eglise se construit par la foi au Christ. Evoqué indirectement dès le premier mot (« allez vers lui » v. 4), le thème de la foi occupe dans notre passage la place centrale (vv. 6-7). Il n'y est pas développé dans une perspective de salut individuel (Mc 16,16 ; Jn 3,18), mais dans une perspective de construction communautaire. En adhérant au Christ par la foi, les chrétiens entrent du même coup dans un réseau de relations réciproques et sont mis tous ensemble en rapport avec Dieu : ils forment un édifice spirituel (v. 5), un organisme sacerdotal (vv. 5,9). Telle est leur splendide vocation.

Le passage se laisse diviser en deux parties. La première, plus courte, expose le thème de la construction (vv. 4-5) ; la seconde montre que la construction se fonde sur la foi (vv. 6-10 ; le v. 10 est omis dans la liturgie de ce dimanche). La première partie parle des seuls croyants, la seconde introduit un contraste entre croyants et incroyants. Les mêmes textes d'A.T. sont utilisés de part et d'autre, mais la première partie se contente d'allusions voilées (Ps 118,22 ; Is 28,16 ; Ex 19,6), tandis que la seconde se réfère explicitement à l'Écriture (v. 6) et la cite plus abondamment (Is 28,16 ; Ps 118,22 ; Is 8,14 ; Ex 19,6 ; Is 43,20.21 et dans le v. 10 Os 1,6.9 ; 2,3.25).

## La maison de pierres vivantes (2,4-5)

S'adressant à des chrétiens récemment baptisés (cf. 2,2), l'apôtre leur montre leur place dans le mystère de l'Eglise. Il les invite à

« aller vers le Seigneur Jésus »<sup>1</sup>, à « s'approcher de lui » (v. 4 ; cf. Ps 33/34,6). Au temps de l'existence terrestre de Jésus, on pouvait s'approcher de lui matériellement, le toucher, le presser même de tous côtés (Mc 3,9-10), mais seuls s'approchaient vraiment de lui ceux qui ouvraient leurs âmes à la foi (Mc 5,27-34 ; Jn 6,44). C'est bien à une démarche de foi que Pierre nous appelle ici ; nous qui n'avons pas vu Jésus vivre au milieu de nous (1 P 1,8), dans la foi nous allons vers lui.

Il ne s'agit pas de vague religiosité, impulsion obscure d'un cœur insatisfait, mais d'adhésion ferme au Christ Jésus dans son mystère de mort et de résurrection. Au croyant, le Christ fournit un appui très sûr, car il est une « pierre vivante ». L'appellation de « pierre » provient, nous le verrons, de l'Écriture elle-même. L'apôtre y ajoute « vivante », non pas simplement pour souligner que le symbole porte sur la solidité de la pierre sans inclure son inertie, mais aussi et plus encore pour évoquer le mystère pascal : c'est à Pâques, en effet, que le Christ s'est manifesté comme « le vivant » (Lc 24,5), celui qui a définitivement triomphé de la mort humaine.

Le mystère comporte deux aspects, qui sont rappelés aussitôt en un contraste vigoureux, comme on en trouve dans les discours des Actes (2,23-24.36 ; 3,15 ; 4,10-11), mais l'épître s'abstient de toute polémique anti-juive. Jésus a été rejeté par les hommes, en sa passion ; il a été glorifié par Dieu, en sa résurrection. Les hommes l'ont éliminé (cf. Ps 118,22), le considérant comme un matériau inutilisable, une pierre à mettre au rebut ; mais Dieu est allé reprendre cette pierre ; c'est elle qu'il a choisie et dont il a affirmé la valeur (cf. Is 28,16). Ressuscité, le Christ est devenu le fondement d'une construction nouvelle.

Ceux qui s'approchent de lui, ceux qui s'appuient sur lui dans une foi totale, deviennent eux aussi des « pierres vivantes », car la vie du ressuscité les envahit et les transforme. Ils sont incorporés au nouvel édifice. Celui-ci est nommé littéralement « maison spirituelle ». En parlant de sacerdoce et de sacrifice, le contexte immédiat montre clairement que l'expression désigne ici un temple - d'où la traduction du lectionnaire - ; le mot « maison », cependant, offre l'avantage d'avoir aussi d'autres résonances. Il évoque, en particulier, l'histoire de la maison de David (2 S 7). A David, qui projetait de bâtir à Jérusalem un temple magnifique, un oracle fut adressé : ce n'est pas David qui bâtirait une maison pour Dieu, mais c'est Dieu qui bâtirait pour David une maison royale, c'est-à-dire qu'il lui don-

1. Le lectionnaire met l'impératif ici et plus loin : « allez... soyez... ». Le texte grec permet d'hésiter entre l'impératif et l'indicatif ; l'indicatif est cependant beaucoup plus probable, littéralement : « vous approchant de lui... vous êtes construits... ».

nerait pour successeur un de ses fils. Et ce fils bâtirait le temple de Dieu.

L'oracle s'accomplit par la résurrection du Christ, car le Christ ressuscité est à la fois la « maison royale » donnée par Dieu à David, et la « maison de Dieu » bâtie par le Fils de David. « Maison royale », car sa victoire sur la mort fait de Jésus, descendant de David, le Messie qui règne sans fin (Ac 2,30-36 ; Lc 1,32-33). « Maison de Dieu », car son humanité ressuscitée constitue le nouveau sanctuaire rebâti en trois jours (cf. Jn 2,19-22) ; revivifié par l'Esprit-Saint (Rm 1,4 ; 1 P 3,18), le corps du Christ est devenu la vraie « maison spirituelle », dans laquelle tous les hommes sont invités à s'intégrer.

Cette maison formée de pierres vivantes est édifée en vue d'un sacerdoce. Elle doit servir à l'offrande de sacrifices, qui sont, eux aussi, spirituels. Les anciennes immolations d'animaux doivent, en effet, laisser la place à des offrandes, non pas moins réelles, mais moins extérieures et plus personnelles (cf. He 10,5-9). En union avec le Christ, les chrétiens sont appelés au don d'eux-mêmes (cf. Rm 12,1-2). Toute la réalité de leur existence doit s'ouvrir à l'action de l'Esprit-Saint, qui les mettra au service de Dieu et de leurs frères. Telles sont les « offrandes spirituelles que Dieu pourra accepter ».

Mais, saint Pierre le souligne, cela n'est possible que « par Jésus-Christ ». Seul le Christ a pu faire passer dans un sacrifice parfait toute la réalité de la vie et de la mort humaines. Pour que notre vie réelle se transforme en une offrande agréable à Dieu, il faut qu'elle soit unie au sacrifice du Christ, il faut que nous soyons incorporés au Christ mort et ressuscité, « pierres vivantes » vraiment solidaires de la « pierre vivante ».

### La foi du peuple de Dieu (2,6-9)

A ce point de son exhortation, l'apôtre cite explicitement les textes prophétiques dont il s'est inspiré pour parler de la pierre choisie par Dieu. Le premier de ces textes lui permet d'introduire le thème de la foi. Il s'agit d'un oracle d'Isaïe (28,16). Dieu y annonce la décision qu'il a prise de mettre fin aux entreprises inconsistantes des gouvernants de Jérusalem et de prendre lui-même l'initiative : « Voici que je pose en Sion une pierre angulaire, une pierre choisie et de grande valeur. » Le texte hébreu laisse penser que cette base solide établie par Dieu n'est autre que la foi elle-même : « Celui qui croit ne bronchera pas. » En ajoutant un complément (« Celui qui croit en elle... »), la traduction grecque impose au contraire une distinction : Dieu pose une pierre, et requiert que les hommes y appuient leur foi. De cette pierre, en effet, Dieu dit :

« Celui qui lui donne sa foi ne connaîtra pas la honte. » Les chrétiens reconnaissent en Jésus ressuscité la pierre établie par Dieu comme base inébranlable de la foi (cf. Ac 17,31 ; Rm 10,9-11 ; 1 P 1,21).

Leur attitude à l'égard du Christ juge les hommes. Un discernement s'opère (cf. Jn 3,18-21 ; 9,39). En annonçant que le croyant « ne connaîtra pas la honte », l'oracle d'Isaïe donnait à entendre que la honte serait le lot de l'incroyant. L'apôtre développe clairement ces implications antithétiques. Il reprend d'abord, sous une forme positive, le contenu de l'oracle ; être préservé de la honte équivaut à être assuré de l'honneur : « Ainsi donc, honneur à vous qui avez la foi. » Honorés par Dieu (cf. Jn 12,26), les croyants partagent le sort de celui à qui ils donnent leur foi et dont Dieu atteste la « valeur » (vv. 4 et 6 ; en grec, on a deux mots de même famille, pour le Christ *entimon* vv. 4 et 6, et pour les croyants *timè* v. 7). Cela dit, l'apôtre exprime le sort inverse de ceux qui refusent de croire. Il se sert, à cet effet, d'autres textes de l'Ancien Testament, qui ont pour trait commun la mention de la « pierre ». Les incrédules se rangent du côté des bâtisseurs dont parle le Ps 118 et qui ont pris sur eux d'éliminer la pierre que Dieu leur présentait. Leur confusion est grande, car « la pierre éliminée par les bâtisseurs est devenue la pierre d'angle » (Ps 118,22). Le Ps 118 exprime admirablement le retournement opéré par Dieu à travers la passion et la résurrection du Christ et c'est pourquoi la liturgie pascale l'utilise abondamment.

L'hostilité des bâtisseurs contre le Christ s'est donc avérée impuissante. Finalement leurs manœuvres ne nuisent qu'à eux-mêmes. Et le même sort attend tous ceux qui rejettent le Christ. Un texte d'Isaïe complète en ce sens la citation du psaume. Pour qui refuse de s'y appuyer avec foi, la pierre angulaire devient « une pierre sur laquelle on bute, un rocher qui fait tomber » (Is 8,14). Au lieu d'apporter le salut et la joie, l'annonce de l'évangile provoque alors irritation et endurcissement funeste (cf. 1 Co 1,23 ; 2 Co 2,16). « Ces gens-là butent en refusant d'obéir à la Parole. » Aussi longtemps qu'ils se tiennent éloignés du Christ, les hommes ne peuvent trouver leur équilibre, ils achoppent, ils chancellent. L'Écriture l'annonçait d'avance ; saint Pierre peut donc ajouter : « C'est bien ce qui devait leur arriver. »

Après avoir ainsi décrit le sort lamentable des hommes qui se ferment à la foi, l'apôtre revient à l'autre côté du tableau et il se met à définir plus en détail l'honneur des croyants. Sans hésiter, il leur applique les titres glorieux dont Dieu, lors des jours de l'Exode, avait promis d'honorer son peuple : « Vous serez pour moi, avait dit Yahvé, un royaume de prêtres et une nation sainte » (Ex 19,6).

La perpétuelle indocilité d'Israël (Dt 9,24; Jr 7,25-28) avait mis obstacle à la réalisation de ces promesses; Dieu, cependant, n'avait pas renoncé à son dessein d'amour. Il avait annoncé par ses prophètes un nouvel Exode, plus merveilleux que le premier, où les païens eux-mêmes accourraient pour servir Israël et se joindre à lui (Is 43,16-21; 49,7-23). C'est à ces textes que saint Pierre recourt pour exprimer, non sans enthousiasme, les grâces reçues par les baptisés: « Mais vous, leur dit-il, vous êtes la race choisie », celle dont parlait Isaïe (43,20). Prenant appui par la foi sur la « pierre choisie » par Dieu (1 P 2,4.6), les chrétiens deviennent du même coup les « choisis », les « élus » de Dieu (1 P 1,1).

Du fait de leur adhésion au Christ, ils forment un « sacerdoce royal ». L'expression de la Septante (Ex 19,6), utilisée ici par l'apôtre, diffère un peu de la formule « royaume de prêtres » qu'on trouve dans le texte hébreu. Le mot « sacerdoce » s'y présente sous la forme d'un nom collectif, et s'adapte donc parfaitement à la perspective de notre texte: c'est le peuple chrétien dans son ensemble qui constitue un organisme sacerdotal. Dans cet organisme, on distingue évidemment diverses fonctions; tous les chrétiens n'ont pas les mêmes pouvoirs (cf. 1 P 5,1-5); mais tous sont appelés à faire de la réalité de leur vie un sacrifice agréable à Dieu (cf. 2,5).

A la dignité sacerdotale, ils joignent la dignité royale. Le Christ, en effet, est à la fois roi et prêtre. Son sacrifice s'achève en une victoire (Jn 16,33), par laquelle il a obtenu « tout pouvoir au ciel et sur terre » (Mt 28,18). C'est pourquoi son Eglise a droit au titre de « maison royale », en même temps qu'à celui de « temple de Dieu ». « Maison royale » est d'ailleurs une traduction possible dans notre texte; l'expression grecque, en effet, peut se dissocier en deux termes: « maison-royale, sacerdoce » (cf. 2 M 2,17); seul le rythme du contexte fait préférer ici « sacerdoce royal ».

C'est encore d'Ex 19,6 qu'est prise l'appellation de « nation sainte ». Celle-ci s'applique aux chrétiens mieux encore qu'aux enfants d'Israël, car la consécration chrétienne ne consiste pas en de simples rites extérieurs, destinés à les séparer du monde profane, mais en une transformation profonde, la sanctification opérée par l'Esprit-Saint (1 P 1,2), don de Dieu auquel ils doivent correspondre par toute leur conduite (1, 14-16).

Israël avait été rassemblé par Dieu pour devenir sa propriété particulière (Ex 19,5; Is 43,21 LXX). Rachetés par le sang du Christ (1 P 1,18s), les chrétiens sont unis entre eux et avec Dieu d'une manière plus profonde encore et ils forment vraiment « le peuple qui appartient à Dieu ».

De quelles actions de grâces, dès lors, leurs cœurs ne doivent-ils pas déborder! Saint Pierre les y encourage en recourant au texte

d'Isaïe où Dieu parle du « peuple qu'il s'est acquis pour raconter ses merveilles » (Is 43,21). Le même livre prophétique décrivait le salut à venir comme une illumination: « Le peuple qui marchait dans les ténèbres verra une grande lumière » (Is 9,1). Dieu accomplit merveilleusement ses promesses: non seulement en Galilée (Mt 4,12-16), mais dans toutes les nations païennes, il fait maintenant briller la lumière du Christ. « Arrachés à l'empire des ténèbres » par la mort de Jésus, les croyants sont désormais admis à « partager le sort des saints dans la lumière » (Col 1,12 s). Ils ne peuvent garder pour eux seuls cette lumière. Leur vocation les appelle, au contraire, à la répandre généreusement. Comblés par l'amour de Dieu, ils peuvent et doivent se montrer rayonnants de bonté et de joie. Toute leur conduite amènera ceux qui les observent, et leurs ennemis même, à glorifier Dieu (2,12; 4,11). Loin d'être enfermés dans des horizons étroits, ils voient donc s'ouvrir devant eux des perspectives stimulantes et extrêmement positives, chargés qu'ils sont « d'annoncer les merveilles de celui qui les a appelés des ténèbres à son admirable lumière. »



# La route vers le Père

Jn 14,1-12

PAR GIOVANNI ROSSETTO

Chargé de cours à la Grégorienne (Rome)

Un « discours d'adieu » est, pour celui qui va quitter ce monde, l'occasion d'exprimer, aussi clairement que possible, l'essentiel de sa pensée et de son enseignement. En cet instant émouvant, celui qui va partir apparaît comme un modèle dont l'imitation s'impose. Ainsi, par exemple, Paul s'adressant aux Anciens d'Ephèse (Ac 20, 18-19).

Ici, l'Eglise johannique se voit proposer, sous la forme d'une méditation théologique, un condensé de ce que représente pour elle le Ressuscité. Il est l'accès au Père : nous devons nous engager sur la route qu'il a lui-même parcourue, si nous voulons atteindre, à sa suite, ces demeures que le Père nous a préparées. Aussi, après une invitation à la confiance et à la foi (v 1), le discours insiste-t-il sur les raisons de ne pas se laisser aller au trouble : le Fils nous a préparé une place auprès du Père (vv. 2-4) auquel il est, personnellement, seul à pouvoir donner accès (vv. 6-7), en qui il demeure et qui demeure en lui (vv. 8-12).

Le v. 1 exprime l'intention de tout le chap. 14 (cf. vv. 18.27.28) : ranimer le courage et la foi des apôtres après l'annonce d'événements aussi tristes que la trahison de Judas (13,18-19.21.26.30), le départ de Jésus (13,33) et le reniement de Pierre (13,36-38).

Pour saisir pleinement la force de ces paroles, il faut se mettre dans l'état d'esprit où elles ont été écrites. La communauté des croyants vit, dans la liturgie, le souvenir du Christ glorifié. De là, cette insistance : « Que votre cœur cesse de se troubler ! Croyez en Dieu. » Il s'est en effet, montré Père en ne permettant pas que le Fils reste dans l'obscurité du tombeau.

Dans ce climat, l'Heure où il a quitté ce monde pour retourner au Père (cf. 13,1 ; 12,23.27 ; 17,1 ; 8,20) devient le centre de toute la vie de Jésus. Les limites d'ordre temporel entre le monde de Dieu et celui des hommes s'effacent, car la foi permet de saisir la significa-

tion mystérieuse des événements, révélée dans le Christ<sup>1</sup>. Et, dans le dialogue art-ficiel entre Thomas, Philippe et Jésus, s'exprime l'essentiel du kérygme de l'Eglise johannique : « Moi, je suis le Chemin, la Vérité et la Vie » (v. 6).

## Les demeures dans la maison du Père

Dans les vv. 2-4 on retrouve les antithèses typiques de Jean : « là-haut, ici-bas » (cf. 3,31) ; « choses de la terre, choses du ciel » (cf. 3,12 ; 8,23). Ici, dans la deuxième partie de l'évangile (chap. 13—21) où Jésus s'adresse à ses intimes, l'insistance porte sur ce qui caractérise la vie chrétienne : le Père et le Fils ont leur habitation dans le croyant (14,23).

L'image des demeures, et de la maison du Père, a son origine dans la tradition juive. L'apocryphe d'Enoch, contemporain de notre évangile, évoque le ciel comme les « demeures des saints, les lieux où reposent les justes » (*Enoch Etiop.* 39,4 ; 41,2 ; cf. 2 Esd 7,80.101). Les Pères ont exploité ces images<sup>2</sup>. Mais elles s'avèrent particulièrement riches dans le IV<sup>e</sup> évangile, en raison des harmoniques que leur donnent d'une part la doctrine de l'habitation du Père dans le Fils et de tous deux dans le croyant, d'autre part, les connotations du verbe grec *menô* (demeurer) très fréquent chez Jean, et du terme *mone* (demeure) qui lui ne se trouve que dans notre chapitre, mais à deux reprises (vv. 2.23). Le sens du substantif « demeure » découle de la portée théologique du verbe « demeurer » qui caractérise Dieu par opposition à l'homme qui passe. Dès lors, la « permanence » appartient en propre à ceux qui viennent d'en-haut comme Jésus, et elle peut être donnée en participation aux croyants appelés à entrer dans la sphère divine. Ayant pour fondement la présence du Père dans le Fils (cf. 14,10-11 ; 17,21.23), elle se réalise, grâce à lui, dans la vie des hommes ici-bas (cf. 6,27). Ils peuvent demeurer dans l'amour (cf. 15,10 ; 1 Jn 4,12.16) en s'opposant aux forces destructrices du mal (cf. 1 Jn 2,16-17), et, ainsi porter beaucoup de fruit (cf. 15,5)<sup>3</sup>.

On peut voir dans le v. 2 un fragment d'apocalypse juive, et dans le v. 3, une allusion à la Parousie toujours présente dans les perspectives du IV<sup>e</sup> évangile. Mais il faut en chercher la portée théologique dans l'eschatologie telle que l'envisagent les écrits de Jean, et plus précisément dans le dualisme johannique qui n'est pas d'ordre cos-

1. F. MUSSNER, *Le langage de Jean et le Jésus de l'histoire*, Bruges, Desclée De Brouwer, 1969, pp. 66-115.

2. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, V, 36,12 ; ORIGÈNE, *De Princip.*, II, 11,6 ; CLÉMENT ALEX., *Strom.*, IV, 14.

3. J. HEISE, *Bleiben*, Tübingen, J.C.B. Mohr., 1967, pp. 79ss.

mique ou métaphysique, mais éthique et existentiel. De fait, le v. 2 parle des demeures célestes pour évoquer le terme du salut vers lequel il faut tendre par un mouvement ascendant. Par là, Jean veut faire comprendre que dès ici-bas, on est, par la foi, solidement établi en Dieu, l'ascension vers le Père commençant dès cette vie. Cette stabilité intérieure, attendue pour l'époque messianique (cf. Ez 37,26.27 ; Za 21,3.22.23), se trouve désormais réalisée dans le Christ. La même certitude sera exprimée plus clairement dans un texte parallèle (14,23). Celui-ci, toutefois, parle d'un mouvement de haut en bas, parce qu'il évoque le salut qui vient de Dieu <sup>4</sup>. En bref, la béatitude, la paix intérieure, consistent à être auprès du Père grâce à la médiation du Fils. Mais comment aller au Père et demeurer auprès de lui ?

Le v. 3 indique clairement le chemin. « Partir » et « retourner » évoquent, dans le langage de Jean et surtout dans les « discours d'adieu », l'ensemble des événements de la fin : passion, mort, résurrection, ascension, venue de l'Esprit Saint (cf. 14,28 ; 16,5.10 ; 7,33) <sup>5</sup>. Telle fut la voie d'accès du Fils auprès du Père, telle aussi la route que le disciple doit parcourir dès à présent, dans ce monde, pour parvenir au même terme (14,18). Ce retour du Christ ne s'identifie donc pas exactement à celui dont parlent communément les Synoptiques à propos de l'eschatologie. Jean veut dire qu'après la mort de Jésus et en raison de celle-ci, les disciples seront unis à leur Seigneur vivant et, du même coup, au Père. Ils auront ainsi part, dès ici-bas, à la vie éternelle qui n'est autre que la manière de vivre orientée vers le Père, inaugurée par le Christ.

Tel nous semble le sens de « Je reviendrai vous prendre avec moi » (v. 3b), que nous retrouvons dans la « prière sacerdotale » (17,24). C'est en cela que consiste la manifestation de Dieu promise à quiconque vit authentiquement la vie chrétienne : « Et nous ferons chez lui notre demeure » (14,23) <sup>6</sup>.

Ainsi donc, le croyant a, dès maintenant, l'expérience des « demeures » de la maison du Père (v. 2) ; il y habite parce qu'il se trouve profondément lié au Christ dans un rapport personnel dont la mort modifiera les modalités externes, mais non la réalité <sup>7</sup>. Le Christ est présent dans les siens comme il ne l'était pas auparavant. En se livrant totalement lui-même par amour, il est allé au Père, dévoilant pour toujours la face de Dieu, et nous montrant comment nous devons

nous-mêmes obtenir le même accès, comment nous avons à vivre pour devenir fils du Dieu vivant.

L'épître aux Hébreux exprime les mêmes idées avec des images semblables : les fidèles se voient promettre l'entrée dans le repos de Dieu (He 4,2.3.9), l'accès dans le sanctuaire et la maison (He 13,19-21) dans la cité céleste (He 11,16 ; 12,22), éternelle (13,14) « par le sang de Jésus, par cette voie qu'il a inaugurée pour nous, récente et vivante, à travers le voile, c'est-à-dire sa chair » (He 10,19-20).

L'Eglise johannique précise alors mieux sa compréhension du Christ. Le v. 4 fait allusion aux fréquentes annonces de la passion par lesquelles le Maître a eu soin de prévenir toute équivoque au sujet de « sa voie ». Elle n'a rien de commun avec celle des nombreux charlatans qui, le moment venu, loin de donner la vie pour leurs brebis, ne songeaient qu'à fuir devant le danger, parce que l'amour du prochain ne les animait pas (cf. Jn 10,11-13).

Après une affirmation aussi claire, on s'attendrait à un acquiescement unanime et silencieux. Au contraire, comme souvent lorsqu'il s'agit de faire passer d'un niveau de compréhension à un autre, Jean fait très habilement intervenir un personnage bien connu pour son irréflexion : Thomas. Sa question oblige Jésus à mieux expliciter encore sa pensée (v. 5).

### *Le Chemin, la Vérité, la Vie (v. 6)*

La réponse n'a rien du style rabbinique, elle est chrétienne et typiquement johannique. La doctrine s'identifie à une personne qui se dit successivement et avec une totale liberté créatrice : le royaume des cieux, le lieu où il faut adorer Dieu, la vie éternelle, la nourriture qui ne passe pas, le Bon pasteur, la Vigne véritable. Dans une seule formule brève et synthétique, le langage de Jean atteint son sommet. Il unit une identification (« Je suis ») et une affirmation qui contient toutes les autres (« le Chemin, la Vérité, la Vie »). Le ton n'admet pas la moindre réplique ni le moindre doute : « Nul ne va au Père que par moi » (v. 6b).

Mais que signifie cette formule pour cette Eglise adulte qui réfléchit sur sa foi ? Où mettre l'accent, sur quel mot ? Sur quoi prend appui ce langage qui semble tellement unique qu'il suggère aux exégètes de se tourner vers le monde gnostique ? Pour répondre à ces questions, il faut nécessairement envisager chaque affirmation l'une après l'autre. Mais on doit également les prendre globalement, sous peine de n'en pas saisir la force de signification. En effet, dans un contexte de contemplation comme celui-ci, les images et les comparaisons utilisées par l'auteur, sont lourdes de sens pour qui a la familiarité des choses célestes. Se contenter de prendre chaque mot l'un

4. HAUCK, *none*, *Theol. Wörter. zum Neuen Test.*, IV, p. 584.

5. Les discours d'adieu (chap. 13-17) sont dominés par le couple « partir - venir », ce qui est une manière dynamique d'exprimer le sens théologique des événements décisifs décrits aux chap. 18-21.

6. C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1968 (réimpression 1953), p. 405.

7. R.H. GUNDRY, « *In my Father's House are many Mansions* » (*John 14,2*), dans *Zeit. für das N. Test. Wiss.*, 58 (1967), p. 70.

après l'autre, comme s'il n'y avait pas entre eux une hiérarchie, ne rend pas compte de la manière dont progresse la pensée de l'auteur. Mais, pour pénétrer le sens de chaque terme, on doit se reporter à l'ensemble des écrits de saint Jean.

### Le Chemin

C'est le terme autour duquel s'articule la pensée. Dès le début, la péripécie fait allusion à un voyage vers le Père (vv. 2-3), dont les disciples devraient connaître l'itinéraire (v. 4). La question de Thomas (v. 5) ne fait qu'amener une plus grande précision théologique. La réponse (v. 6) est une sorte de petit développement sur le thème du chemin : le mot apparaît au début du v. 6, et l'image se retrouve au terme du développement (« Nul ne va au Père... »). Dès lors, il semble qu'on puisse légitimement entendre et traduire en paraphrasant : « Je suis le chemin parce que je suis la vérité, et donc aussi la vie »<sup>8</sup>, la Vie en tant que Vérité, c'est-à-dire, révélation de la présence de la Vie, de Dieu, dans l'histoire du salut. Le ministère du Christ est tout entier dirigé par le souci de conduire les hommes vers le Père, surtout à ce moment où s'achève sa mission : il veut rassembler toutes ses brebis en un seul troupeau (cf. 10,16 ; 12,32). Il s'agit donc d'un chemin mystique qui conduit, par la médiation du Fils, à la communion avec le Père. Les deux autres termes ne font alors que spécifier, à la lumière des interventions salvatrices de Dieu telles que l'Écriture les rapporte, et non sur la base d'élucubrations personnelles, un processus déjà commencé.

Le « Chemin » n'évoque pas un déplacement spatial comme dans les textes gnostiques, mais plutôt un cheminement historique qui mène à la rencontre avec une personne. Celle-ci, à son tour, nous éclaire sur le dessein de Dieu, en nous montrant comment orienter notre existence. En même temps, elle anime notre vie d'hommes non en nous retirant du théâtre de ce monde, mais en nous donnant de faire ce qu'il faut pour nous réaliser de manière authentique. Comprendre correctement en quel sens le Christ est le Chemin, permet d'éviter la tentation manichéenne de la fuite hors de la matière avec l'espoir vain d'accéder à un monde transcendant sans consistance. Nous trouverons au contraire notre ciel, notre demeure, ici-bas, dans notre monde, à condition de nous convertir en nous laissant transformer par le Christ devenu le Chemin en se livrant totalement lui-même. Alors, mais alors seulement, nous devenons ses disciples selon son désir (v. 3b ; cf. 17,24 ; 12,26).

8. I. DE LA POTTERIE, « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie » (Jn 14,6) dans *Nouv. Rev. Théol.*, 88 (1966), p. 929.

Tel est également le thème du dialogue avec Moïse et Elie au moment de la Transfiguration, lorsque l'heure presse, et que le temps est venu de prendre résolument la route de Jérusalem où doivent s'accomplir les événements décisifs qui enlèveront Jésus de ce monde (Lc 9,51) pour le ravir dans la gloire. De fait, d'après le texte grec, ils « parlaient de son départ qu'il allait accomplir à Jérusalem » (Lc 9,31). Et peut-être faut-il rappeler ici la manière mystérieuse et, à certains égards curieuse, dont les Actes désignent les chrétiens : « adeptes de la Voie » (Ac 9,2 ; 19,9.23 ; 22,4 ; 24,14.22).

### La Vérité

Ce concept, né dans le monde juif dont il gardera toujours la marque, et développé dans la littérature qumrannique et apocryphe, devient un des termes techniques du vocabulaire de saint Jean pour exprimer ce qu'est, pour lui, le Christ<sup>9</sup>.

Il faut remonter à l'époque de l'A.T. où le peuple hébreu se détache de l'idolâtrie pour tourner son attention vers l'histoire envisagée comme faite d'événements orientés vers un « plus » désigné progressivement comme force divine et messianique, sagesse et parole de Dieu. On en vient ainsi à dégager, derrière les événements, la présence de quelqu'un qui parle à travers les faits et qu'il faut écouter. Ainsi, en effet, on participe, mais du côté des vainqueurs, à la lutte entre le bien et le mal dans le champ clos de ce monde (cf. Gn 3, 15). Dès lors, la Parole ne se réduit pas à un vague son qui frappe l'oreille. Elle prend la valeur d'une stimulation prophétique qui invite à se réaliser par l'insertion dans un plan peu à peu dévoilé, au fur et à mesure du développement de l'histoire.

Il appartiendra au sage d'en signaler les étapes significatives, de faire les rapprochements suggestifs, d'en tirer les enseignements (Ps. 136 ; 33,6 ; 147,18 ; Is 11,1-5). Finalement, un prophète s'identifiera à cette révélation, et pourra, alors, se dire la Parole (Jn 1, 1.14) et la Vérité (Jn 14,6). Désormais, en effet, il n'y a plus, dans cette perspective, qu'une seule chose vraie : écouter la voix de Dieu qui retentit au cœur des réalités terrestres. Révélation prophétique, cette voix seule entretient l'élan dynamique et créateur de cet étrange monde qui gémit dans l'attente de la manifestation de la gloire des fils de Dieu (cf. Rm 8,18-21).

Une religion de l'écoute et non de la vision gnostique, donne tout leur sens aux termes de « Parole » et de « Vérité ». C'est ce dont témoigne la prière souvent répétée par le Juif orthodoxe aujourd'hui encore : « Ecoute, Israël, Yahvé notre Dieu, Yahvé est unique. »

9. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesev.*, II, Freiburg, Herder, 1971, pp. 265ss.

C'est dans ce contexte que le Christ se présente lui-même lorsqu'il proclame : « Celui qui m'a envoyé est véridique, et ce que j'ai appris de lui, je le dis dans le monde » (Jn 8,26) ; « Tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (Jn 15,15b).

Dieu est invisible (Jn 1,18). Il ne peut se rendre présent qu'à travers la transparence du signe qui le rend proche bien qu'il reste insaisissable. Dans l'histoire dont il est protagoniste, il laisse des empreintes qui permettent de percevoir sa présence. Il ne s'identifie pas au symbole, et ne saurait être, sans idolâtrie, confondu avec une quelconque réalité matérielle de ce monde. Et pourtant, je puis entrer en contact et dialoguer avec lui, chaque fois que je l'ai découvert dans les événements. Depuis l'événement Jésus Christ, il est permis de lui donner le nom de Père.

Il faut écouter celui qui est dans le sein du Père (Jn 1,18a) et l'a fait connaître (Jn 1,18b). Il a pour nom « Parole », ou mieux encore « Vérité » (Jn 8,40). Le verbe grec employé (*laléo*, dire) évoque l'attitude hiératique du Christ de saint Jean, qui révèle et met à nu, sans se laisser arrêter par des considérations de personne, la réalité profonde des événements dans lesquels nous sommes impliqués. Impossible de se dérober à cette Parole, épée à deux tranchants qui sauve ou tue selon qu'on l'écoute ou non, qui seule donne accès au salut (cf. Jn 10,7). Voilà pourquoi celui qui écoute la Parole annoncée par le Christ a la vie éternelle (cf. Jn 5,24), et pourquoi il faut, pour l'entendre, être de Dieu (cf. Jn 8,47), et sérieusement décidé à faire fructifier les talents reçus dès la naissance. Seul y parvient l'amour qui ne consiste pas, toutefois, à poser une quelconque action en faveur d'autrui, mais à se rendre totalement libre pour aimer gratuitement le prochain.

Parvenu à ce point, on voit clairement qu'à certains égards tout au moins, « parole » (*logos*) et « vérité » sont des termes interchangeables : « Ta parole est vérité » (Jn 17,17 ; cf. 16,13 ; 14,26). Dans la 1<sup>re</sup> Jn, on trouve les deux expressions parallèles : « La vérité n'est pas en vous » (1<sup>re</sup> Jn 1,8) ; « sa parole n'est pas en vous » (1<sup>re</sup> Jn 1,10), tandis que dans l'évangile (Jn 8,31s.), on lit : « Si vous demeurez dans ma parole... vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous fera libres. »

La figure du Christ-Vérité apparaît dès lors avec plus de netteté. C'est dans ce monde qu'advient et se construit la vérité, parce que la révélation n'est autre que la présence de Dieu parmi les hommes. Dans l'A.T., Dieu la manifestait par sa fidélité à l'Alliance et aux Promesses, que ne décourageaient pas les infidélités plus ou moins graves de l'homme. Lorsque le Verbe s'est fait chair, « plein de grâce et de vérité » (Jn 1,14), il apparaît au terme d'une longue histoire jalonnée par les interventions salutaires de Dieu. Dictées par

son amour inconditionnel et sans retour, elles tendaient à préparer les hommes à l'ultime démarche de salut : l'envoi, par Dieu, de son propre Fils (Jn 1,17b).

Jésus est dès lors la vérité et la puissance de Dieu qui mène la lutte contre le mal et les ténèbres de la mort, sa manifestation ultime et décisive qui récapitule toutes les autres. Il n'y a donc pas un monde transcendant sans relation avec le nôtre, et qui offrirait une vérité à contempler. Il s'agit de ce monde-ci, mais dont on saisit l'orientation dynamique vers son terme. L'affrontement entre le bien et le mal dont il est le théâtre, nous oblige sans cesse à prendre parti. Le scandale et la crise ont déjà éclaté : il faut opter pour ou contre une personne, le Christ. Impossible de rester neutre, aujourd'hui moins que jamais. Ne pas le suivre résolument engage notre responsabilité. Voilà pourquoi il s'adresse au Père en lui demandant : « Consacre-les dans la vérité » (Jn 17,17 ; cf. v. 19). L'objet de cette prière n'est pas que nous recevions une illumination d'ordre intellectuel, mais que nous nous convertissions, que nous changions d'orientation de vie en accueillant la Parole.

De fait, l'exégèse actuelle<sup>10</sup> préfère interpréter les *logos* du Prologue, à partir de l'expérience de l'Eglise primitive. Elle essaye alors de déterminer comment on en est venu à formuler l'idée qu'il y avait en Jésus de Nazareth « un plus » auquel on a donné le nom de Christ (Messie), Fils de Dieu, Verbe, Sagesse. Cette sorte de processus dynamique qu'on découvre dans la vie de Jésus, se retrouve dans l'Eglise comme dans chaque croyant qui grandit dans la vérité (cf. Jn 16,13 ; Jn 3,19). Cela revient en somme à ce qu'exprime saint Paul quand il écrit : dans le Christ Jésus, compte « seulement la foi opérant par la charité » (Ga 5,6). Ce phénomène de croissance qui affecte l'homme tout entier, Jésus l'a décrit d'une manière générale, en parlant de « chemin vers le Père ». Et, du fait qu'il s'agit d'une loi du plan de Dieu, il l'appelle « vérité », terme qui correspond à la mentalité sémitique. Qumran, effectivement, en fournit d'intéressants parallèles : « Revenir à la vérité et s'écarter de l'iniquité » (1<sup>re</sup> Qs 6,15) ; etc.) ; « Tu es le Dieu de la vérité » (1<sup>re</sup> Qh 15,25) ; « Toutes les œuvres de sa vérité » (1<sup>re</sup> QM 13,1)<sup>11</sup>.

### La Vie

C'est encore dans la perspective d'une vision théologique de l'histoire que s'inscrit la réflexion de saint Jean qui aboutit au concept de « Vie ». On retrouve ici le dualisme déjà évoqué, mais

10. S. BARTINA, *La vida como historia en el cuarto ev.*, dans *Bib.*, 49 (1968), pp. 91-96.

11. R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, pp. 275s.

accentué à dessein pour mettre en relief l'œuvre de salut opérée par le Christ dans ce monde voué à la corruption : « Qui aime sa vie la perd ; et qui hait sa vie en ce monde la conservera en vie éternelle » (Jn 12,25). Cette vie qu'il ne faut pas prendre en considération, s'identifie avec ce bref instant d'existence terrestre, par opposition à une vie supérieure qui vient de Dieu. *Psyché*, en grec, désigne clairement la première. Le terme employé pour désigner la seconde (*zoè*) appartient au vocabulaire technique de l'Eglise johannique. Il implique la possession d'un bien eschatologique de l'ère messianique. De fait, cette vie-là est proposée à la Samaritaine qui demande le salut (Jn 4,13-14) et, dans un contexte semblable, Jésus promet une nourriture pour la vie éternelle (Jn 6,27 ; cf 7,38). Il ne faut donc pas en rester à l'ordre naturel comme pourrait le suggérer le sens courant du terme, et le fait que Lazare ait été ramené à la vie. Il n'est pas dit que le croyant sera préservé de la mort biologique. Pour comprendre ce que désigne ce mot « vie », on doit se référer à des valeurs comme justice, amour, et même au concept de Dieu. C'est dire qu'il s'agit d'une notion religieuse, surnaturelle. Sur elle, repose l'idée de Promesse, mais elle a été creusée à la suite de l'expérience du Dieu vivant, faite au cours des angoisses mortelles du désert et de l'esclavage d'Egypte. Dans ce contexte de vie et de mort, a surgi l'espoir de biens toujours plus extraordinaires, et finalement celui de la résurrection finale. De ces espérances, on a des témoignages dans le pain qui peut éloigner le spectre de la mort (Jn 6,50-51,58), et dans la promesse rapportée en Jn 8,51 : « Si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort » (cf. 10,28 ; 11,25-26). L'expérience de la résurrection du Christ a donné sa consistance définitive à ce désir anxieux de ne pas mourir. Et bien que les croyants continuent à passer par la mort, ils ne désespèrent pas de le voir se réaliser, ainsi qu'en témoigne l'usage fréquent de l'expression « pour l'éternité » (Jn 6,51,58 ; 8,51 ; 10,28 ; 11,26).

Ne pas réduire toutes les composantes du phénomène humain au seul aspect matériel, c'est faire preuve d'un sain réalisme guidé par un instinct religieux sûr. Ainsi Paul usera-t-il d'une autre expression particulièrement apte à montrer qu'il n'y a pas solution de continuité entre les différents plans de la vie : « La vie conduit à la vie » (2 Co 2,16). Ailleurs, il dit équivalamment que nous allons de gloire en gloire (2 Co 3,18), et que Dieu donnera « la vie à nos corps mortels par son Esprit » (Rm 8,11). Mais on ne sait pas quand ni comment, et seule la parole de Jésus maintenait vivace la foi vacillante des disciples. Et encore ne la confirme-t-elle qu'à moitié : ils se prirent en effet à douter lorsqu'ils virent le Maître abattu sous le poids de la haine. A nous, il ne reste que ce modèle où se trouve pleinement réalisé le dessein de vie élaboré par le Père en faveur des hommes. Du coup, nous saisissons tout le poids de révélation et

de courage contenu dans le discours d'adieu où Jésus se proclame lui-même « la Vie » (Jn 14,6).

Cette proclamation solennelle est l'aboutissement et comme le corollaire de tout ce que Jésus avait dit auparavant de lui-même, quand il se présentait comme le pain « qui descend du ciel et qui donne la vie au monde » (Jn 6,33), « le pain de vie » (Jn 6,35,48), « la lumière de la vie » (Jn 8,12) ou, tout simplement, comme la vie (Jn 11,25). C'est au point que chacune de ses manifestations - miracles ou sacrements - porte le signe de la vie. La foi doit permettre à chaque croyant d'entrer en communion de vie avec le Père par le Fils (1 Jn 1,3 ; 2,23-24 ; 5,12) en imitant son exemple. Alors, le chrétien connaît la joie (cf. Jn 15,11 ; 16,20-24 ; 17,13 ; 1 Jn 1,4) parce qu'il a découvert que l'existence a tout son sens dans le don de soi aux frères (cf. Jn 15,12-14) inspiré par le don du Fils fait par le Père aux hommes (cf. Jn 3,16). Finalement, ce thème très riche se retrouve dans la prière sacerdotale, sorte de méditation théologique placée peu de temps avant les événements décisifs : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul véritable Dieu, et ton envoyé, Jésus Christ » (Jn 17,3). Cette connaissance est l'expérience de Dieu par l'intermédiaire du Fils.

Au terme de cette présentation, la curiosité se trouve aiguisée, et on voudrait savoir comment Jean est parvenu à une formulation aussi brève et riche. La littérature sapientielle avait déjà habitué à considérer la Loi, identifiée par le Pentateuque au plan merveilleux de Dieu, comme un absolu. La Loi s'exprimait à la première personne (cf. Pr 8,22-36). Envisagée dans le détail de ses préceptes, elle était regardée comme « chemin de la vie » (cf. Pr 6,23 ; 10,17 ; Si 24,25 dans Vulg. seulement). Les exégètes s'accordent à reconnaître que saint Jean se situe dans la perspective de cette méditation sapientielle. Rien d'étonnant, dès lors, à ce qu'il recoure souvent, pour exprimer la foi chrétienne, aux procédés qui caractérisent ce genre littéraire. C'est le cas ici.

### Le Père (v. 6b)

Dès le début, la péripécie est axée sur le Père. Le Christ, après s'être présenté précise le rôle qu'il joue auprès de lui : « Nul ne va au Père que par moi » (v. 6b).

Dans le IV<sup>e</sup> évangile qui le nomme 118 fois, le Père occupe une place centrale, et le mystère du Christ s'en trouve admirablement dévoilé. C'est le Père qui dirige le cours des événements du salut. Aussi sommes-nous invités à nous réjouir lorsqu'il n'est pas, comme dans le monde hellénistique, celui qui engendre tous les autres, mais l'initiateur de l'œuvre du salut avec qui on entretient des relations

personnelles. Ainsi que l'annonce le Prologue (Jn 1, 14-18), le Père et le Fils sont les deux pôles de la révélation. A travers celui qui est étroitement uni au Père, l'invisible se rend visible (cf. Jn 14,9), et la gloire du Fils consiste à faire les œuvres du Père (cf. Jn 5,43). Deux thèmes s'entremêlent ici : celui de l'envoyé pour accomplir une mission officielle, et celui du Fils. Et ce deuxième thème corrige ce que l'autre avait de juridique, pour mettre l'accent sur les relations de communion, de connaissance, de réciprocité. Du coup, l'envoyé se doit de donner l'image la plus parfaite possible de celui qu'il représente : il sera donc son Fils.

On comprend comment, cette idée d'union parfaite où l'un se retrouve dans l'autre, a pu aboutir à celle d'existence commune et, dans le cas du prophète Jésus, à celle de préexistence (Jn 1,1). On comprend également pourquoi Jésus aspire à retourner dans le sein du Père, son lieu naturel (cf. Jn 13,1 ; 14,2 ; 17,1). Et si maintenant, nous nous référons à la mentalité religieuse qui a suggéré cette réflexion, nous pouvons pressentir la portée de telles affirmations. L'histoire ne se définit pas tant en elle-même, que par rapport au monde divin. La valeur de l'homme est fonction de son insertion dans le plan de Dieu. Ainsi le prophète : il fraie son chemin dans la vie, poussé par la force de l'Esprit qui ne lui fait pas toujours connaître le terme de sa course. La foi lui est donc nécessaire. Voilà pourquoi Jésus insiste sur une double nécessité : d'une part, accomplir les commandements (cf. Jn 12,49 ; 10, 36) qui sont une forme de la révélation et non un ensemble de préceptes réglant le détail de la conduite ; d'autre part, avoir la foi, condition du salut (cf. 4,21 ; 10,37 ; 14,11).

Toutefois, il y a en Jésus quelque chose de singulier, d'unique : son rapport de filiation avec Dieu. La connaissance du Père, puisée dans cette communion, est elle-même le salut dont l'acte principal sera un geste d'amour (cf. Jn 13,13). Enfin, l'enseignement inculqué par le Fils ne pourra être que le don qu'il fait de soi par amour (cf. Jn 13,34). On a donc ici, une synthèse de tout le christianisme. Et les œuvres qu'il inspire doivent être telles qu'elles témoignent, comme des signes, de la foi dont elles se réclament (Jn 10,25 ; cf. 10,32 ; 17,4).

L'image du voyage apparaît la mieux apte à évoquer cette visite de Dieu chez les hommes. Aussi, Jésus peut-il dire avec satisfaction : « Dès maintenant vous le connaissez et vous l'avez vu » (Jn 14,7). Il peut se féliciter d'avoir fait connaître le Nom du Père, et surtout, maintenant, de le glorifier (Jn 17,6.26). Dès lors, le terme du salut consiste à trouver le Père.

### La connaissance qui sauve (vv. 7-12)

Philippe semble faire exprès de poser une question saugrenue, et si saugrenue qu'on n'en saisit même pas le sens. On était déjà sur le plan de la foi (v. 7), lorsque intervient cette demande de vision ou plutôt d'apparition du Père (v. 8), comme si on se trouvait dans un temple grec. La réponse de Jésus, partagé entre l'indignation et la condescendance, est, comme en d'autres occasions, une nouvelle affirmation de ce qu'il vient de dire. Impossible de faire autrement dans le cadre d'une telle contemplation qui progresse de profondeur en profondeur.

« Voilà si longtemps que je suis avec vous, et tu ne me connais pas, Philippe ? Qui m'a vu a vu le Père » (v. 9). L'erreur la plus grossière consisterait à prendre ces mots dans leur sens immédiat. Nous avons insisté sur l'usage des images dans les écrits de saint Jean. Il utilise un langage différent de celui auquel nous avons habituellement recours. Les termes usuels prennent, chez lui, une autre signification, et il a besoin d'autres mots comme : foi, écoute, abandon, découverte, merveille. Son univers est celui du culte. Et comme cet univers s'enracine dans l'histoire, les risques d'équivoque se trouvent multipliés. Du coup aussi, un même terme peut avoir plusieurs sens. C'est dans ce contexte que se situe la prédication de Jésus et la formation des évangiles, surtout le quatrième. Il est donc normal que Jésus réagisse en fonction de la foi qu'il rencontre (cf. Jn 4,48 ; 6,36 ; 15,24).

Il ne suffit donc pas de voir (au sens ordinaire du mot) Jésus, il faut aussi croire en lui (Jn 6,40). Croire ne découle pas automatiquement de voir avec les yeux du corps : il faut parcourir un véritable cheminement intérieur, se laisser émerveiller, accepter le scandale de la nouveauté portée par le Christ. Il faut donc avoir des yeux pour voir, non comme les Juifs (cf. 6,36 ; 12,37ss.) ou même les frères de Jésus (cf. 7,35) mais comme l'aveugle de naissance (Jn 9,36). Il s'agit d'une véritable option qui décide de toute l'orientation de la vie<sup>12</sup>, d'une rencontre qui entraîne dans un processus d'adhésion à une personne. De là, cette réponse désolée à Philippe : « Voilà si longtemps... ». On pourrait gloser : « Vraiment, tu n'as rien compris, tu n'es absolument pas sur la même longueur d'onde ».

Le regard doit se porter sur la personne de Jésus pour découvrir le mystère de son union au Père dont découle le salut. De là, cette insistance marquée sur la présence vivifiante du Père dans le Fils : « Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ?... Le Père qui demeure en moi accomplit les œuvres » (Jn 14,10).

12. C. TRANTS, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évang. de saint Jean*, Roma, 1967, p. 236.

Quand il cesse de se fier à ses propres lumières pour se laisser saisir par tout ce que Dieu accomplit en Jésus, l'homme commence à « voir », et il entre en communion de vie avec celui qui opère dans le Christ. Cette vision de foi est orientée vers ce qui en est comme le centre : les événements décisifs de l'« Heure » : « Dès maintenant vous le connaissez » (v. 7b). A ce moment-là, en effet, nous nous trouvons au point culminant de l'œuvre de Jésus, où a lieu la rencontre du Fils avec le Père.

Les œuvres ont toujours été la pierre de touche qui force la décision. Grâce au choc qu'elles produisent, on en vient enfin à moins se fier à soi, et à se ranger du côté de leur auteur : « Du moins, croyez-le à cause des œuvres » (v. 11b). Nous sommes même invités à en accomplir de plus grandes (v. 12), si du moins nous croyons à la puissance de Dieu qui se manifeste dans le Ressuscité.

## Année B

Première lecture : Ac 9,26-31

Deuxième lecture : 1 Jn 3,18-24

Evangile : Jn 15,1-8

*Le dynamisme de l'Eglise primitive est fait de l'enthousiasme apostolique des convertis et de l'optimisme profond dont ils font preuve au sein des difficultés et des persécutions. Ils restent pourtant des hommes conscients de leur précarité, mais portés par une assurance plus forte que tout, parce qu'elle a sa source dans l'Esprit (première lecture).*

*De cette présence agissante de l'Esprit, la charité « pas en paroles ni de langue mais en actes et dans la vérité », est le critère sûr et décisif. Il n'y a donc plus de place pour la crainte ni devant Dieu, ni devant les hommes (deuxième lecture).*

*En effet, désormais, l'Alliance entre Dieu et les hommes se trouve définitivement scellée, et chacun se voit appelé à y participer dans la joie. Dans cette Alliance fondée sur l'unité du Père et du Fils, le croyant s'établit en demeurant uni au Christ, par qui la vie divine se diffuse en plénitude dans la communauté chrétienne (évangile).*



# Les débuts d'un apôtre

Ac 9,26-31

PAR PAUL-ÉMILE LANGEVIN  
Professeur à l'Université Laval de Québec

## Introduction : un apôtre contesté

Le texte d'Ac 9,26-31 présente un intérêt biographique aussi bien que théologique. Luc y raconte une visite - selon toute vraisemblance la première - que Paul fait à l'Eglise de Jérusalem après sa conversion. Les chrétiens de l'endroit se rappellent le passé récent de cet homme bouillant qui « ravageait l'Eglise et, allant de maison en maison, en arrachait hommes et femmes et les jetait en prison » (Ac 8,3). Mais maintenant Paul essaie « de se joindre aux disciples (du Christ) », comme un des leurs ; tous en ont peur, « ne croyant pas qu'il fût vraiment disciple » (9,26)<sup>1</sup>. A cette démarche de Paul, les chrétiens de Jérusalem réagissent comme Ananie quand le Seigneur l'envoya rencontrer « dans la maison de Judas un nommé Saul de Tarse » : « Seigneur, j'ai entendu beaucoup de monde parler de cet homme et dire tout le mal qu'il a fait à tes saints à Jérusalem » (9,11-13). Mais, grâce à l'intervention de Barnabé, Paul gagne la confiance des « apôtres »<sup>2</sup> et commence aussitôt à prêcher dans les divers milieux de la ville. Comme à Damas (9,23-25), des Juifs - appelés ici Hellénistes - complotent sa mort ; il doit fuir (9,29-30). Le même drame se renouvellera au long de toute sa carrière apostolique<sup>3</sup>. En parfaite communion avec les Douze (Ga 2,6-9), Paul rencontrera cependant chez les judéo-chré-

1. Plus qu'un calcul habile, nous verrions dans le geste de Paul la recherche d'une communion de pensée avec la « cellule apostolique » par excellence qu'est la communauté de Jérusalem.

2. La démarche de Barnabé, ainsi que le changement de situation qui se produisit à l'avantage de Paul, une fois qu'il eut gagné la confiance des « apôtres », laissent voir l'importance et l'autorité des Douze à Jérusalem.

3. Cf. Ac 9,25 ; 16,19-24 ; 17,5,10 ; 17,13-15.

tiens soupçon et méfiance<sup>4</sup>. Sans doute est-ce là un aspect de la souffrance qu'il lui faut endurer pour le nom du Seigneur (Ac 9,16).

## 1. Un apôtre actif<sup>5</sup>

### Une conversion comportant une mission

Un trait de la personnalité de Paul frappe à la lecture d'Ac 9,26-31 : l'ardeur apostolique de l'homme. A peine agréé par les Douze, il se met à prêcher dans Jérusalem (9,28-29), comme il l'avait fait à Damas où, aussitôt converti au Christ, « il passa quelques jours avec les disciples et aussitôt il se mit à prêcher Jésus dans les synagogues » (9,19-20). D'où lui vient cette ardeur ? De son tempérament fougueux, sans doute, mais aussi de sa conversion, qui comportait une mission apostolique autant qu'une transformation personnelle du persécuteur des chrétiens. Paul dut l'apprendre d'Ananie, le Seigneur qui venait de le saisir voulait faire de lui « un instrument de choix pour porter (son) nom devant les nations païennes, les rois et les enfants d'Israël » (9,15). Si le Seigneur lui était apparu, c'était pour qu'il soit « témoin devant tous les hommes de ce qu'il avait vu et entendu » (22,15).

Le troisième récit de la conversion de l'apôtre le dit encore plus nettement : « Voici pourquoi je te suis apparu : pour t'établir serviteur et témoin de la vision dans laquelle tu viens de me voir » (26,16). Les nations devaient obtenir par l'intermédiaire de Paul « la foi, la rémission de leurs péchés et une part d'héritage avec les sanctifiés » (26,18). Le témoignage de Paul confirme celui des Actes : si Dieu me « révéla son Fils », dit-il, c'était « pour que je l'annonce parmi les païens » (Ga 1,16). Vraiment, la conversion de Paul était une mission.

### Initiative de Dieu et vie apostolique

Aussi Paul aurait-il eu conscience d'être infidèle à l'appel de Dieu, s'il n'avait employé toutes ses énergies à diffuser la « bonne Nouvelle » : « Annoncer l'Evangile n'est pas pour moi un titre de gloire ; c'est une nécessité qui m'incombe. Oui, malheur à moi si je n'annonçais pas l'Evangile ! » (1, Co 9,16). En parlant ainsi, Paul

4. Ac 21,20-24 ; Ga 2,4-5 ; 4,17-19 ; 5,10 ; 6,12-13.

5. J. CAMBIER, « Paul, apôtre du Christ et prédicateur de l'évangile », dans *Nouvelle Revue Théologique*, 81 (1959), pp. 1009-1028 ; K. KERTELGE, « Das Apostelamt des Paulus, sein Ursprung und seine Bedeutung », dans *Biblische Zeitschrift*, 14 (1970), pp. 161-181.

34

révélaient le fondement premier de son dynamisme et de son assurance : il n'a pas pris l'initiative de se lancer dans une carrière apostolique : « C'est une charge qui m'est confiée » (1 Co 9,17). Comment pourrait-il douter maintenant de la valeur de son message ou de l'efficacité de sa parole, quand il se voit comme le pur instrument du Dieu fidèle (1 Th 5,24) ?

### Le Christ, mort et ressuscité pour tous

Une profonde réflexion sur le mystère pascal dut soutenir très tôt l'ardeur apostolique de Paul. La mort et la résurrection du Christ avaient reçu dans le plan de Dieu une orientation *salvatrice*. Le Christ avait été « livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification » (Rm 4,25). Comme le Serviteur du Deutéro-Isaïe (Is 53,5-11), le Christ allait « justifier des multitudes en s'accablant de leurs fautes » ; écrasé par la souffrance, il offrirait sa vie en expiation pour les péchés de tous les hommes, ainsi qu'il le laisse entendre à la dernière Cène (Mt 26,68). De même, la résurrection personnelle du Christ est si orientée vers celle des hommes que Paul ne craint pas d'affirmer que le Christ n'est pas ressuscité si les hommes ne peuvent le suivre dans cette voie (1 Co 15,13). Dieu a ressuscité le Christ comme « prémices de ceux qui se sont endormis. Car, la mort étant venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts » (1 Co 15,20-21). Ainsi le Père a laissé voir « quelle grandeur sa puissance revêt pour nous, les croyants » (Ep 1,19) : la même puissance ressuscite le Christ et les siens, ou mieux, les a déjà ressuscités en même temps (Ep 2,5-6).

La conviction profonde que « Celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus nous ressuscitera nous aussi avec Jésus » (2 Co 4,14), cette certitude d'un salut universel soutient l'apôtre et le stimule à poursuivre sa tâche : *préparer les hommes à cette résurrection*.

### La foi naît de la prédication

En effet, le Seigneur Jésus avait voulu recourir aux services de certains hommes pour que le mystère pascal portât ses fruits de salut : « La foi naît de la prédication » (Rm 10,17). Le Christ serait connu et accueilli grâce aux « témoins que Dieu avait choisis d'avance » (Ac 10,41) et qui relayeraient les prophètes de l'Ancienne Alliance en « annonçant » le fils de Dieu (Ga 1,15-16). Paul savait fort bien qu'il limiterait l'action salvatrice du Christ s'il ne s'effor-

6. S. LYONNET, « La valeur soteriologique de la résurrection du Christ selon saint Paul », dans *Gregorianum*, 39 (1958), pp. 295-318.

çait de porter à la connaissance de tous les hommes la « bonne nouvelle » du salut. Il n'aimerait pas les hommes ses frères, dont le salut obtenu par la foi (Rm 10,9) constituait le bonheur véritable, s'il n'employait toutes ses énergies à proclamer l'évangile, « force de Dieu pour le salut de tout croyant, du Juif d'abord, puis du Grec » (Rm 1,16). Surtout, Paul ne partagerait pas les sentiments du Christ (Ph 2,5) s'il ne faisait sienne sa volonté salvatrice (Lc 12,49). De fait, Paul épouse les désirs du Christ : « L'amour du Christ nous presse » - l'amour qu'éprouve le Christ et celui qu'on peut lui porter -, « à la pensée qu' (un seul) est mort pour tous, afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux » (2 Co 5,15). Et il propagera ce nouvel idéal de vie en le prêchant, mais aussi en le vivant. Mieux, il *vivra* pour le Christ en *proclamant* le mystère pascal.

C'est ainsi, croyons-nous, que la méditation de Paul sur la mort-résurrection du Christ, ainsi que sur le rôle dévolu à certains hommes dans l'annonce du salut, dut susciter et nourrir le zèle apostolique qu'il manifesta très tôt, à Damas et à Jérusalem en particulier (Ac 9,27-29).

## 2. Un prédicateur plein d'assurance

Le zèle apostolique de Paul fut d'abord celui d'un *prédicateur* : « Le Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais annoncer l'Évangile », (1 Co 1,17). Dès sa conversion, il se mit à « prêcher avec assurance » (*parrêsiazesthai*, utilisé deux fois en Ac 9,27-28). Que signifie cette assurance (*parrêsia*) ?

Elle se traduit sans doute dans la proclamation *éloquente et vigoureuse* de l'Évangile. Durant sa prédication à Damas, Paul « gagnait toujours en force et confondait les Juifs de Damas en démontrant que Jésus est bien le Christ » (Ac 9,22). Une telle annonce du Christ dans un milieu aussi hostile - on voulut lapider Paul à Damas comme à Jérusalem (Ac 9,23-29) - laisse voir le *courage* qui devait animer l'Apôtre. Rien ne le retient de proclamer le message que le Seigneur Jésus lui a confié : aucun intérêt personnel à ménager ne limite sa liberté de parole : « La Vie c'est le Christ, et mourir représente un gain » (Ph 1,21). Paul ne craint pas de risquer sa vie pour annoncer l'Évangile. Mais où puise-t-il cette assurance ?

### La source de l'assurance apostolique

Il importe de le noter, elle ne tient pas de la forfanterie. Don de l'Esprit, elle repose sur des convictions théologiques. Plusieurs fois,

Paul rapproche de l'assurance (*parrésia*) la mention de l'Esprit. Il parlera, par exemple, du « secours de l'Esprit de Jésus-Christ qui me sera fourni » et, au verset suivant, de l'« assurance » qu'il gardera toujours (Ph 1,19-20) ; il écrit encore : « Nous nous comportons avec beaucoup d'assurance » (2 Co 3,12) dans l'exercice du « ministère de l'Esprit » (3,8). De toute évidence, cette assurance est un *charisme* qui se manifeste surtout dans l'exercice de la *parole* : « ...Que Dieu mette sa parole sur mes lèvres et me donne d'annoncer hardiment le mystère de l'Évangile... Obtenez-moi la hardiesse d'en parler comme je dois » (Ep 6,19-20).

Un autre passage des Actes rapproche ainsi le don de l'Esprit de l'assurance manifestée par les apôtres. Pierre et Jean, arrêtés après avoir guéri un impotent à l'entrée du Temple, expliquent le sens de leur geste : « Pierre, rempli de l'Esprit-Saint leur dit : ...C'est par le nom de Jésus-Christ le Nazaréen, celui que vous, vous avez crucifié, et que Dieu a ressuscité des morts... que cet homme se présente guéri... il n'y a pas d'autre nom donné aux hommes, par lequel il nous faille être sauvés. » (Ac 4,8.10.12).

Après de telles déclarations, le risque de réincarcération devait être grand. Mais pour Pierre et Jean, comme pour Paul, la conviction était plus forte que la peur.

Relâchés par le Sanhédrin, les apôtres retrouvent les leurs et prient pour eux : « Seigneur..., afin de permettre à tes serviteurs d'annoncer ta parole en toute assurance, étends la main pour opérer des guérisons, des signes... par le nom de ... Jésus » (Ac 4,29 s). Et à ce moment « l'endroit où ils se trouvaient réunis trembla : tous alors furent remplis du *Saint-Esprit* et se mirent à annoncer la parole de Dieu avec assurance. » (Ac 4,31). Ce texte présente l'assurance des apôtres comme la réponse divine à la prière des disciples. Et surtout, il lie étroitement effusion de l'Esprit et assurance des prédicateurs. Une nouvelle Pentecôte rend à Pierre et Jean toute leur assurance dans l'annonce de l'Évangile. Les apôtres ne s'appuient pas sur d'éventuelles qualités naturelles : connaissances ou éloquence ; au contraire, ils sont « sans instruction ni culture » (v. 13) pour affronter des auditoires souvent hostiles. Mais l'Esprit leur donne une assurance à toute épreuve.

### Un fruit de la réflexion théologique

Chez Paul, l'Esprit agit en lui inspirant des réflexions qui fondent son assurance apostolique. Paul se fait une si haute idée de son ministère qu'il ne peut manquer d'assurance dans sa prédication. Il le reconnaît lorsqu'il explique aux Corinthiens pourquoi il se

comporte « avec beaucoup d'assurance » (2 Co 3,12). Ce texte est si révélateur qu'il vaut la peine de s'y arrêter.

Paul a conscience d'être un « envoyé de Dieu » (2 Co 2,17). C'est Lui qui l'a fait « ministre d'une nouvelle Alliance » (2 Co 3,5). L'apôtre peut dès lors compter sur l'assistance du Dieu fidèle qui l'a appelé. Surtout, Paul se sait *ministre de l'Esprit*. A la vérité, le rôle de l'Esprit est multiple sous la nouvelle Alliance. Il revient à l'Esprit d'abord de convertir les cœurs au Christ, ensuite de les mouvoir : « Vous êtes une lettre du Christ », dit-il aux chrétiens de Corinthe, « écrite avec l'Esprit du Dieu vivant... sur vos cœurs » (2,2-3). Si la parole de l'apôtre atteint jusqu'au cœur de l'homme et si la vie spirituelle du croyant ne se limite pas à réfléchir la gloire du Seigneur - « il est transformé, allant de gloire en gloire » -, c'est parce que l'Esprit est à l'œuvre, à la fois comme l'*artisan* de la vie nouvelle et comme le *don* qui la constitue. Aussi ne faut-il pas s'étonner que le « ministère de l'Esprit » (3,8) soit vivifiant, qu'il apporte justification et gloire, ou qu'il possède la valeur permanente des réalités divines (3,6-11). Quelle différence entre cette économie spirituelle et celle du temps de Moïse qui reposait sur une réalité aussi stérile que la « lettre » (3,6-7.9) ! Celui qui gravait la parole sur la pierre était déjà doué d'une assurance surnaturelle. Combien plus grande encore celle de qui l'écrit sur les cœurs ! L'Esprit accomplit là une œuvre si profonde qu'elle évoque la première création (4,6). Transformé progressivement par l'Esprit, le chrétien « s'achemine vers la vraie connaissance en se renouvelant à l'image de son Créateur » (Col 3,10). Quand Paul prêche « le Christ Jésus, le Seigneur » (2 Co 4,5), il a conscience que l'« Esprit du Dieu vivant » (3,3) fait naître de *nouvelles créatures* à la vie de Dieu (Ga 6,15 ; 2 Co 5,17). Comment un apôtre auquel l'Esprit inspire de telles convictions sur la valeur de son « ministère » ne se comporterait-il pas avec « beaucoup d'assurance » ? (2 Co 3,12).

### Conclusion : une Eglise en croissance

Après la mention des dangers de mort qui menacent Paul, n'est-il pas curieux de trouver en Ac 9,31 un tableau aussi optimiste de la vie de l'Eglise ? Il s'agit en fait d'un nouveau morceau - un « sommaire », pourrait-on dire (cf 2,42-47 ; 4,33-35 ; 5,12-14) - glissé entre deux ensembles dont l'un concerne Paul (9,1-30) et l'autre, Pierre (9,32—11,18). En quelques lignes, la description de la vie ecclésiale s'approfondit : de la *paix* que les ennemis du Christ laissent aux croyants, en passant par la *croissance* évidente de l'Eglise, elle atteint les *valeurs spirituelles* - crainte du Seigneur et consolation de l'Esprit - dont vivent les communautés.

La crainte du Seigneur semble désigner chez Paul un élément fondamental du comportement chrétien. A l'ensemble des « souillures de la chair et de l'esprit » qui marquent la vie pécheresse, Paul oppose la « sanctification dans la crainte de Dieu » (2 Co 7,1). Plutôt que d'une source d'inhibition, il s'agit d'un dynamisme semblable à celui de l'amour (2 Co 5,11.14 ; Ep 5,21.25-33) qui conduit le chrétien à conformer sa vie à celle du Seigneur.

La « consolation de l'Esprit » désigne un grand don de Dieu (2 Th 2,16), associé à la tribulation (2 Co 1,3-7) comme à la paix (2 Co 7,4.11). L'Écriture et la prédication chrétienne donnent une pareille consolation (Rm 15,4-5 ; Ac 13,15 ; 15,31), parce qu'elles découvrent le plan de salut que Dieu réalise en dépit des obstacles (2 Co 1,5-7). Cette « consolation » fruit de l'Esprit et indice d'une profonde vie de foi, nourrit l'espérance (2 Th 2,16 ; Rm 15,4). Un regard humain pourrait ne voir dans la vie de l'Église qu'oppositions semblables à celles que Paul rencontre ; l'Esprit « console » le chrétien en lui découvrant l'œuvre d'édification que Dieu poursuit. « Je suis tout rempli de consolation », s'écriera Paul, « je surabonde de joie dans toutes nos tribulations » (2 Co 7,4).

## Aimer ses frères et croire en Jésus Christ

1 Jn 3,18-24

PAR IGNACE DE LA POTTERIE

Professeur à l'Institut biblique de Rome

Le passage de 1 Jn que l'Église nous fait lire en ce cinquième dimanche de Pâques est un des grands textes johanniques sur l'amour chrétien. Deux phrases souvent citées lui sont empruntées : « Aimer en actes et en vérité » (3,18)<sup>1</sup>, et « Dieu est plus grand que notre cœur » (3,20).

Ces quelques versets font partie de la section 3,11-24, la deuxième des trois sections de l'épître où Jean parle de l'amour. De l'une à l'autre, il y a progrès : en 2,3-11, l'amour était considéré du point de vue communautaire, comme la loi fondamentale de la vie chrétienne ; dans notre section 3,11-24, l'optique est christologique : notre amour doit être une participation de l'amour qui nous a été révélé dans le Christ ; en 4,7-21 enfin, la perspective sera directement théologique (« Dieu est amour », 4,8.16).

Dans les versets qui précèdent notre passage, Jean rappelle que la grande révélation de l'amour nous a été accordée dans le sacrifice de Jésus (3,16) ; et il invite aussitôt les chrétiens à pratiquer eux aussi un tel amour, en venant en aide aux frères qui sont dans le besoin (3,17). Immédiatement après commence le passage que nous lisons dans la liturgie d'aujourd'hui.

1. Nous citons provisoirement la traduction de E. OSTY ; celle du lectionnaire en diffère à peine : « aimer par des actes et en vérité ». Mais nous verrons tout à l'heure que cette version ne rend pas toute la vigueur du texte grec. Dans la suite de l'article, chaque fois que nous nous écarterons du texte du lectionnaire, nous suivrons la Traduction Œcuménique de la Bible.



## 1. Aimer en acte et dans la vérité (3,18)

*Mes petits enfants,  
n'aimons pas en paroles ni de langue,  
mais en acte et dans la vérité.*

Jean indique ici deux exigences de l'amour chrétien. Contrairement à ce que pensent plusieurs commentateurs<sup>2</sup>, elles ne sont pas équivalentes.

« Pas en paroles... mais en acte ». Jean se réfère ici à ce qu'il avait demandé dans les deux versets précédents : si un chrétien possède les biens de ce monde et voit son frère dans le besoin, et qu'il se ferme à toute compassion, il est impossible que l'amour de Dieu soit présent dans sa vie. L'amour qui se contente de belles paroles et ne se traduit pas dans des actes n'est qu'une caricature de l'amour chrétien.

Mais nous devons aussi pratiquer cet amour de bienfaisance « dans la vérité ». Ces mots s'opposent à la formule « pas de langue », comme « en acte » s'opposait à « pas en paroles ». D'autre part, dans chacun des deux stiques, le deuxième membre dit plus que le précédent, car il indique la cause intérieure de cette réalité visible que décrit le premier membre : la *langue* (glôssé) n'est pas la *parole* (logô)<sup>3</sup> ; elle est l'organe, intérieur à l'homme, qui prononce les paroles (Pr 24,22 LXX ; cf. Ep 4,29 ; Jc 3,10-11) ; de même, la *vérité* n'est pas l'*acte* extérieur, mais la réalité, cachée au fond du cœur, qui est la source de l'agir. On peut appliquer à toutes les actions des croyants ce que saint Grégoire disait de leurs paroles : celles-ci doivent être « organa veritatis »<sup>4</sup>.

La vérité, c'est ici la révélation chrétienne de l'amour (3,16) présente dans le cœur du croyant : en vertu de sa foi vivante, le vrai chrétien aime ses frères. L'authentique charité « en acte » est pour lui le fruit de sa vérité intérieure. Cette idée est fondamentale pour saint Jean. Il l'exprime plus clairement encore en 2 Jn 1-2 : aimer nos frères « dans la vérité », c'est les aimer « en vertu de la vérité qui demeure en nous ». Toute l'existence chrétienne devient ainsi une vie « dans la vérité et l'amour » (2 Jn 3).

2. Voir par exemple P. BONNARD, *La première épître de Jean*, Neuchâtel, 1961, p. 37 : « ... en actes, concrètement » ; plusieurs auteurs (Crampon, Loisy, la *Bible de Jérusalem*, etc.) traduisent la deuxième expression par « en vérité », comme si elle était une formule adverbiale ; mais *en alêtheia* n'est nulle part attesté en ce sens, ni dans les textes bibliques ou juifs, ni dans la langue profane. Il faut traduire : « dans la vérité ».

3. Comme le ferait penser le lectionnaire : « pas avec des paroles et des discours ».

4. « Omnes enim qui fide pleni de Deo aliquid sonare nitimur, organa veritatis sumus », *Mor.*, XXX, c. 27, n° 81 (PL, 76, 569 C).

Cette théologie johannique condamne irrévocablement toute conception sécularisée de l'amour chrétien : l'amour, pour Jean, n'est pas simplement de la solidarité ou de la philanthropie ; illuminé par la vérité du Christ et par la révélation du Père, il est, parmi nous, une présence et une manifestation de l'amour même de Dieu (3,17 ; 4,7).

## 2. Notre assurance devant Dieu (3, 19-22a)

L'insistance de Jean sur la source intérieure de la charité prépare le développement des vv. 19-22 a, où le mot thématique est maintenant « le cœur » du croyant : s'il porte en lui la vérité du Christ qui le pousse à aimer, il peut devant Dieu avoir le cœur en paix.

L'unité de ces quatre versets ressort de leur structure concentrique :

- v. 19 (a) En agissant ainsi nous reconnaitrons que nous sommes de la vérité, et devant Dieu nous apaiserons notre cœur,  
v. 20 (b) car, si notre cœur nous accuse,  
(c) Dieu est plus grand que notre cœur, et il discerne tout.  
v. 21 (b') Mes bien-aimés, si notre cœur ne nous accuse pas,  
v. 22 (a') Nous nous tenons avec assurance devant Dieu, et tout ce que nous demandons, nous l'obtenons de lui.

Le v. 19 forme transition : « en agissant ainsi », dit Jean, en aimant nos frères en acte et dans la vérité, « nous reconnaitrons que nous sommes de la vérité ». Il indique ici au chrétien un critère qui lui permet de discerner les mobiles profonds et la valeur de son action. « Etre de la vérité », c'est se laisser diriger et inspirer, dans tout son comportement, par sa vérité intérieure, par sa vision de foi. Aimer nos frères sous l'impulsion de notre foi au Christ est pour nous un moyen de savoir si toute notre existence se déroule vraiment sous le signe de la vérité.

La charité permet également au croyant d'avoir le cœur en paix devant Dieu. Le thème de l'assurance (*parrêsia*) revient plusieurs fois dans l'épître : tantôt dans le contexte eschatologique de la parousie, où il désigne la confiance du pécheur devant son Juge (2,28 ; 4-17), tantôt dans des passages sur la prière, où il indique l'assurance du chrétien d'être exaucé par Dieu (5,14). Dans notre texte, les deux aspects se rejoignent : aux vv. 19-20, où Jean envisage la culpabilité du chrétien, la perspective est eschatologique ; aux vv. 21-22, il s'agit de la prière exaucée pour le chrétien qui ne se sent pas en faute.



a. La miséricorde

Aux vv. 19-20, le texte grec pose plusieurs problèmes, qui, dans la traduction donnée ci-dessus, ont été résolus<sup>5</sup>. Le sens général de la première phrase est clair : souvent, « notre cœur nous accuse », notre conscience nous reproche toutes sortes de péchés. Mais si, à l'exemple du Christ, nous pratiquons vraiment la charité envers nos frères, la perspective du jugement ne doit plus nous effrayer : nous pouvons « apaiser notre cœur devant Dieu »<sup>6</sup>.

Ce thème, cher à la catéchèse primitive, apparaît deux fois dans les épîtres, sous forme d'un proverbe quelque peu énigmatique : « L'amour couvre toutes les fautes », en Jc 5,19-20 et en 1 P 4,7-8 : « La fin de toutes choses est proche... Avant tout, conservez entre vous une grande charité, car la charité couvre une multitude de péchés ». Ici, comme dans 1 Jn 3,19-20, le contexte est eschatologique. Mais faut-il comprendre que le chrétien, « couvre » les péchés des autres par sa charité, ou bien que sa vie charitable couvre ses propres fautes au regard de Dieu ? La deuxième interprétation est préférable<sup>7</sup> : la charité a pour effet de couvrir nos propres fautes aux yeux de Dieu. Jean approfondit cette doctrine. Nos actions charitables nous obtiennent le pardon, mais Jean explique pourquoi : par son amour de ses frères, le croyant montre qu'il a au fond du cœur la vérité du Christ ; or cette vérité libère et sanctifie (Jn 8,32 ; 17,17-19) ; la parole de Jésus purifie (Jn 15,3).

L'explication suivante se comprend alors d'elle-même : « Dieu est plus grand que notre cœur et il discerne tout » (v. 20). Appliquée

5. La complexité de la phrase n'oblige pourtant pas à y voir avec Loisy « un galimatias dont on ne saurait dégager un sens bien net ». Au v. 19, *peithô* signifie, non pas comme à l'ordinaire « convaincre, persuader » (cf. Vulgate), mais « rassurer, apaiser », comme dans Mt 28,14 et certains papyrus. Au v. 20, quelques auteurs comprennent les deux premiers mots comme un pronom relatif indéterminé (οτι can, forme hellénistique de οτι an), ainsi p. ex. OSTY : « *quelque* reproche que le cœur nous adresse » ; mais l'usage johannique de la formule et la structure du passage (b : « *si...* nous accuse » ; b' : « *si...* ne nous accuse pas ») nous obligent à y voir, avec la plupart des commentateurs, un *oti* causal (« car ») suivi de la conjonction *ean* (« si ») ; cf. la Vulgate : « *quoniam si...* ».

6. Les mots « devant Dieu » sont pris le plus souvent comme s'il s'agissait de la comparaison de l'homme devant son Juge (cf. Mt 10,32 ; 25,32 ; Lc 21,36 ; 1 Th 2,19 ; 3,13) ; c'est surtout le cas lorsque, comme ici, il est question de péché, d'accusation ou de récompense. La perspective eschatologique est encore renforcée par le fait que les deux verbes du v. 19 sont mis au futur : « nous reconnaitrons... nous apaiserons... ».

7. Cf. le commentaire de Cassiodore sur Jc 5,19 : « Qui ab errore fratrem liberaverit, studio charitatis peccatorum suorum vincula dissolvit », *Complexiones canonicarum epistularum septem. Epist. S. Jac.*, n. 11 (PL, 70, 1380 D) ; T. ab ORRISO, *Zelus pro errantium conversione*, VerbDom 32 (1954), pp. 193-208.

à Dieu, l'épithète « grand » décrit sa puissance, sa transcendance (p. ex. Ex 18,11 ; Dt 7,21 ; 10,17 ; Jr 10,6), mais souvent Dieu révèle sa grandeur par un acte de miséricorde. Dieu est plus grand que notre cœur, parce que, mieux que nous-mêmes, qui sommes aveuglés et angoissés par nos fautes, il sait discerner ce qui est en nous. Ce serait faire violence à tout le contexte que d'entendre ces mots comme Augustin, Bède, Calvin et Loisy : le Souverain Juge, mieux que nous-mêmes, scrute nos péchés. Comment une telle certitude pourrait-elle « apaiser notre cœur » ? Comme le reconnaissent presque tous les modernes, il est ici question du regard miséricordieux de Dieu qui « discerne tout » : par ces mots, Jean ne se réfère pas à l'omniscience divine, mais au fait que, dans sa grandeur, Dieu sait discerner dans nos vies la présence de l'amour, et au fond de nos cœurs la vérité du Christ.

Cette doctrine magnifique devrait avoir une large résonance dans la pastorale : ceux qui ont charge d'âmes devraient chercher à imiter cette grandeur de Dieu, et se montrer capables de toujours discerner, dans la vie des pécheurs, ce qu'il y a de bon.

b. La confiance

Mais Jean considère aussi l'hypothèse contraire : « Si notre cœur ne nous accuse pas... » (v. 21). Il s'agit maintenant de chrétiens qui non seulement aiment leurs frères « en acte et dans la vérité », mais qui, en outre, s'efforcent d'éliminer le péché de leur vie. Ils n'ont plus besoin d'« apaiser leur cœur » : ils *ont* (echomen), eux, une totale confiance (parrêsia) ; elle est chez eux plus sereine, plus épanouie, plus filiale : « Nous nous tenons avec assurance devant Dieu, et tout ce que nous demandons nous l'obtenons de lui » (vv. 21 b-22).

La prière de ces croyants est exaucée. De tous les auteurs du N.T., Jean parle le plus profondément de l'exaucement de la prière. Il en indique les conditions : nous devons prier « au nom de Jésus » (Jn 15,13 ; cf. 16,23), en étroite communion avec lui (Jn 15,7), en parfaite conformité avec la volonté de Dieu (1 Jn 5,14-15). D'après notre passage, ces croyants sont sûrs d'obtenir de Dieu ce qu'ils demandent, et vivent devant lui dans une joyeuse assurance : ils pratiquent la charité envers leurs frères, ils savent qu'« ils sont de la vérité » et ils font ce qui agréé à Dieu (v. 22). Leur prière est exaucée, ils possèdent la confiance et la paix, dans la mesure où ils vivent en communion avec Dieu (cf. v. 24).

*Croire en Jésus Christ et nous aimer les uns les autres*  
(vv. 22b-24).

Dans cette dernière partie, le thème des commandements passe à l'avant-plan. Mais ce qui est présenté ici comme commandement de Dieu ne fait que reprendre le développement précédent, sur la présence en nous de la *vérité* et sur la pratique de l'*amour fraternel*. D'après le v. 22, le chrétien vit en confiance devant Dieu et obtient de lui ce qu'il demande, parce qu'il garde ses commandements : comme le dira le v. 23, il s'agit ici des commandements de *croire* et d'*aimer*.

Toutefois ces versets préparent aussi la section suivante sur le discernement des esprits dans la communauté (4,1-6). C'est pour quoi les deux commandements sont présentés ici dans une optique essentiellement communautaire ; le premier, d'après sa teneur littéraire, nous demande d'« adhérer avec foi au nom de son Fils Jésus-Christ » (v. 23). Le verbe « croire », employé ici avec le datif, n'exprime pas encore l'union personnelle au Christ dans la foi (comme en 5,10.13), mais l'adhésion communautaire à un credo, à ce « nom » que l'Eglise nous présente comme celui de Jésus-Christ : le nom de Fils de Dieu. L'autre commandement, c'est que « nous nous aimions les uns les autres ». Ces deux commandements se ramènent au fond à un seul<sup>8</sup>, car ils sont la forme que prend parmi nous l'unique révélation de Dieu en Jésus-Christ (3,16) : celle-ci doit être accueillie dans la *foi* mais se traduire en *charité*.

S'il garde ces commandements, le croyant « demeure en Dieu et Dieu en lui » (v. 24), puisqu'il est la *vérité* (v. 19) et que l'amour de Dieu demeure en lui (v. 17). Croire en Jésus-Christ et aimer ses frères est pour lui le moyen d'entrer dans l'intimité avec Dieu.

La dernière phrase peut dès lors présenter l'observance de ces deux commandements comme un signe qui permet au croyant de savoir que Dieu est en lui : « Par là nous reconnaissons qu'il demeure en nous, grâce à l'Esprit dont il nous a fait don ». En quoi consiste ce critère du don de l'Esprit ? Certains ont pensé que Jean fait ici allusion à une expérience charismatique, ou encore au témoignage intérieur de l'Esprit Saint. Mais le contexte montre qu'il songe plutôt à l'Esprit qui suscite en nous la foi au Christ et l'amour pour nos frères ; cette foi vivante et cet amour vécu, c'est l'expérience chrétienne fondamentale ; elle constitue pour Jean un des grands critères de notre communion avec Dieu.

Toute la section 3,18-24 s'articule autour de deux thèmes, étroitement liés entre eux : l'amour fraternel et la foi profonde en Jésus

Christ. Jean commence par une exhortation à la charité ; il montre ensuite que sa source véritable est la vérité de Jésus présente en nous ; cette charité et cette vérité nous font vivre dans une joyeuse assurance devant Dieu et nous donnent la certitude que Dieu habite en nous.

Le passage de l'évangile prévu pour la liturgie de ce jour (Jn 15, 1-8) présente une doctrine tout à fait semblable : sous l'image du cep et des sarments, Jésus invite les siens à demeurer en lui ; si les disciples vivent en lui, leurs prières seront exaucées (15,7). Jésus peut alors les exhorter à la pratique de l'amour fraternel, qui est expression de leur union avec lui :

« Aimez-vous les uns les autres  
comme je vous ai aimés » (15,12).

8. Cf. le passage, fréquent dans saint Jean, du pluriel « ses commandements » (v. 22) au singulier « son commandement » (v. 23).



# Je suis la vraie vigne

Jn 15,1-8

PAR JEAN RADERMAKERS S.J.

Professeur à l'Institut d'Etudes Théologiques de Bruxelles

## Au cœur du discours d'adieu

Ce n'est pas un hasard si le passage d'Évangile que la liturgie offre aujourd'hui à notre méditation occupe le centre du discours de Jésus après la Cène (Jn 13—17). Pour en saisir la raison, rappelons-nous que le grand discours johannique s'inspire du livre du Deutéronome qui développe en trois étapes successives, au long de trente-trois chapitres, le testament spirituel de Moïse au peuple qu'il a mené à travers le désert jusqu'aux frontières de Canaan<sup>1</sup>. L'Évangile de Jean, en effet, présente Jésus comme celui qui accomplit la figure de Moïse (cf. 1,17 ; 3,14), conduisant sa communauté, par une nouvelle Pâque (cf. 6,4) et un nouvel exode (cf. 7,2) jusqu'à l'entrée définitive dans la maison du Père (cf. 13,1) où il va préparer une place à ses disciples (cf. 14,2-3).

En fait, le Deutéronome est écrit bien après les événements qu'il relate, et que racontent avant lui les livres de l'Exode et des Nombres. Il s'adresse à des gens déjà implantés en Terre promise et infidèles à l'Alliance du Sinaï, leur présentant l'objet de la promesse comme s'ils ne le tenaient pas encore, afin de leur faire prendre conscience que le don de Dieu dépasse la réalité matérielle de la terre et que la distance qui sépare l'un de l'autre ne pourra être franchie sinon par l'intériorisation de la Loi dans l'amour (cf. Dt 5,32—6,13). De son côté, le discours d'adieu de Jésus exprime, pour les chrétiens de la fin du I<sup>er</sup> siècle, ce qu'est l'Église qu'ils constituent déjà par la volonté du Christ. Il leur fait percevoir le dynamisme de sa réalisation

1. Le genre littéraire du discours d'adieu est fréquent dans la littérature juive ; voir à ce sujet : J. MUNCK, *Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et dans la littérature biblique*, dans *Aux sources de la tradition chrétienne* (Mélanges M. Goguel), Neuchâtel, 1950, pp. 155-170 ; R.E. BROWN, *The Gospel according to John (XIII-XXI)* (The Anchor Bible, 29 A), New York, 1970, pp. 597-601.

à travers l'histoire, en les invitant à accueillir sans cesse le don de l'Esprit et en les appelant à vivre la présence sacramentelle du Ressuscité au sein d'une communauté d'amour fraternel (15,12,17).

Aux trois étapes du discours de Moïse correspond le triple discours d'adieu : dialogue avec les disciples (13,31-14,31), révélation de l'Église (15,1-16,33), prière de Jésus à son Père (17). Au centre, introduisant la seconde étape, un double diptyque propose l'apologue de la vigne (15,1-8) et le commandement de l'amour (15,9-17)<sup>2</sup> ; ce passage peut être rapproché du début du deuxième discours de Moïse (Dt 4,41—6,25) qui résume l'essence de la Loi dans l'amour de Yahvé. Sa place, au cœur du discours après la Cène, manifeste l'importance attribuée par Jean à l'accomplissement de l'Alliance en Jésus, qui se désigne lui-même comme la Vigne véritable.

Nous dégagerons d'abord brièvement la structure du texte, afin de mieux percevoir ensuite la signification théologique du thème de la vigne et ses implications pour la vie de l'Église.

## 1. Le Cep, le Vigneron et les sarments

Le parallélisme des vv. 1 et 5 frappe d'emblée :

*Je suis le Cep véritable, et mon Père est le Vigneron.  
Je suis le Cep, vous êtes les sarments.*

Une correspondance analogue unit les vv. 9 et 12, mais cette fois en forme de chiasme :

*Comme mon Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés.  
Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés.*

Notons encore que le v. 17 reprend l'affirmation des vv. 11 et 12 :

*Ce que je vous commande, c'est de vous aimer les uns les autres.*

*Je vous dis cela...*

*Voici mon commandement : aimez-vous les uns les autres...*

Ces indices littéraires, joints à d'autres moins immédiatement apparents<sup>3</sup>, nous indiquent avec quel soin l'auteur du IV<sup>e</sup> Évangile

2. Nous renvoyons volontiers à l'article de G. GIBERTI, *Demeurez en mon amour (Jn 15,9-17)*, dans *Assemblées du Seigneur*, 2<sup>e</sup> série, 27, pp. 50-62 ; il est impossible, en effet, de séparer les deux panneaux du diptyque, comme le montre très bien cet article, p. 51.

3. La structure « en spirale » des versets qui nous occupent a été heureusement mise en évidence par G. SEGALLA, *La struttura chiasmica di Giov. 15,1-8*, dans *Bibbia e Oriente*, 12 (1970), pp. 129-131. R.E. BROWN, *op. cit.*, pp. 665-668, présente une articulation un peu différente des deux unités littéraires, tout en faisant apparaître les mêmes procédés de construction chiasmatique.

développe en parallèle ce qu'on appelle couramment « l'allégorie de la vigne » (vv. 1-8) et son explication « le commandement de l'amour » (vv. 9-17). L'unité des deux pièces est formée par l'enseignement unique qui y est donné sur les relations mutuelles entre le Père, Jésus et ses disciples.

En fait, la première unité n'est pas exactement une « allégorie », car ce genre littéraire exige une correspondance stricte entre les différents termes de la comparaison et ceux de son explication. On hésite à l'appeler « parabole », en raison des éléments de discours direct mêlés sans cesse aux images utilisées<sup>4</sup>. Aussi paraît-il préférable d'adopter le terme hébraïque *mashal*, moins précis peut-être, mais franchement polyvalent, puisqu'il recouvre des genres variés allant de l'oracle prophétique ou même de l'action symbolique à la sentence proverbiale ou à l'énigme à tendance parénétiq.

Deux parties articulent le *mashal* de la vigne, introduites l'une et l'autre par la même affirmation de Jésus révélant sa propre identité : « Je suis le Cep ». Moyennant l'image du cep, il manifeste sa relation au Père, appelé « le Vigneron » (v. 1b) et celle qui l'unit à ses disciples, désignés comme « les sarments » (v. 5b). De part et d'autre, le même schéma concentrique à trois membres (A B A') est repris, dont on peut faire apparaître les correspondances littéraires<sup>5</sup> :

- |      |   |
|------|---|
| 1a   | JE SUIS LE CEP véritable                              |
| b    | et MON PERE est le VIGNERON.                          |
| A 2a | Tout SARMENT <i>en moi</i> qui ne porte pas de fruit, |
| b    | il le coupe,  |
| c    | et tout SARMENT qui porte du fruit,                   |
| d    | il le purifie,  |
| e    | pour qu'il porte encore plus de fruit.                |
| B 3a | Purifiés, VOUS L'ETES déjà                            |
| b    | par la parole que je vous ai annoncée.                |
| 4a   | <i>Demeurez en moi, et moi en vous.</i>               |
| A' b | De même que le SARMENT ne peut pas                    |
| c    | de lui-même porter du fruit,                          |
| d    | sans demeurer sur LE CEP,                             |
| e    | ainsi, vous non plus,                                 |
| f    | si vous ne demeurez en moi.                           |

4. Voir C. HAURET, *Les adieux du Seigneur (S. Jean XIII-XVII)*, Paris, 1951, pp. 313-315.

5. La structure que nous proposons provient d'une confrontation de nos propres recherches avec celles du P. E. MALATESTA, compte tenu des articles signalés dans la note 3.

5a JE SUIS LE CEP,  
b VOUS ETES les SARMENTS.

A c Qui demeure en moi et moi en lui  
d porte beaucoup de fruit  
e car, hors de moi, vous ne pouvez rien faire.

B 6a Si quelqu'un ne demeure pas en moi,  
b on le jette dehors, comme le SARMENT,  
c et il se dessèche, puis on le ramasse,  
d et on les jette au feu, et ils brûlent.

7a Si vous demeurez en moi  
b et que mes paroles demeurent en vous,  
c demandez ce que vous voudrez,  
d et vous l'aurez.

A' 8a C'est la gloire de MON PERE  
b que vous portiez beaucoup de fruit,  
c et VOUS SEREZ alors mes disciples.

Dans la première partie, A et A' développent le thème du sarment qui porte du fruit (quatre fois : vv. 2 ace. 4c) L'action purificatrice du Vigneron rempli de sollicitude pour sa vigne est mise en évidence en A, tandis que A' souligne plutôt l'union des sarments au cep par le terme « demeurer » ; les deux derniers stiques (v. 4ef) opèrent l'actualisation : « vous non plus, si vous ne demeurez en moi ». Le centre (B) note que le Père purifie les disciples par la parole de Jésus ; l'immanence de Jésus en eux appelle la réciprocité dans une exigence d'union toujours plus profonde.

Le début et la fin de la seconde partie (A et A') reprennent le motif de la fructification, en y ajoutant celui de l'abondance : « porter beaucoup de fruit » (vv. 5d. 8b). L'immanence réciproque, apparue déjà au v. 4a, est rappelée en A, tandis que A' synthétise en quelque sorte les sept versets précédents en marquant le rapport des disciples au Père à travers leur attachement à la personne de Jésus. Cet attachement est décrit au centre (B), de manière négative et impersonnelle d'abord (v. 6), puis de manière positive et personnelle (v. 7), tandis que l'efficacité de la parole de Jésus, déjà reconnue au v. 3b, se trouve réaffirmée, avec des nuances, au v. 7b.

## 2. La Vigne et l'Alliance

Evoquons à présent l'arrière-fond véterotestamentaire de la composition johannique, pour mieux en percevoir l'originalité et la portée. Le triple discours de Moïse dans le Deutéronome déployait

une théologie de l'Alliance, sous le mode parénétique d'un appel à interioriser la Loi et à recevoir la terre comme don de Dieu. Au cœur du discours de Jésus après la Cène, le passage qui nous occupe semble reprendre les éléments essentiels du schéma d'Alliance dont la structure s'était fixée, assez tôt semble-t-il, dans la tradition d'Israël<sup>6</sup>. Ce schéma comprenait les points suivants : 1. un *préambule* mentionnant le nom et la titulature de celui qui offre l'Alliance ; 2. un *prologue historique* énumérant les bienfaits accordés par Dieu dans le passé ; 3. la *stipulation fondamentale* du traité d'Alliance, insistant sur l'étroite union requise entre les partenaires, et s'explicitant dans une série de *stipulations particulières* ; 4. les clauses concernant la *conservation du document* et sa *lecture publique* dans l'assemblée du peuple ; 5. *l'appel des témoins*, initialement les dieux, puis la création ; 6. les *bénédictions* et les *malédiction*s conditionnelles sanctionnant par avance la fidélité ou l'infidélité à l'Alliance.

Dans le *maschal* de la vigne et son explicitation, Jean nous laisse entendre que l'Alliance de Dieu avec les hommes se trouve désormais accomplie par l'acte de Jésus, mourant pour les siens dans la consommation de l'amour (cf. 13,1) et leur communiquant ainsi la dilection même qui l'unit à son Père et qui fonde la communauté des disciples. L'Alliance du Sinaï, constamment rappelée par les chefs du peuple, les prophètes et les prêtres, mettait les Israélites en demeure d'accepter ou de refuser, chacun dans sa propre vie, le don et l'exigence de l'élection divine. Le retour de Jésus à son Père signifie à présent que l'Alliance de Dieu avec les hommes est vraiment accomplie et qu'elle est effectivement offerte à tous ceux qui, en Jésus, se laissent appeler à la joie parfaite, pourvu qu'ils lui demeurent unis comme les sarments au cep.

« Je suis le Cep » : cette expression, deux fois répétée (vv. 1a et 5a), indique le *titre* revendiqué par Jésus, à la fois comme réalisateur et comme médiateur de l'Alliance accomplie. Dans l'A.T., l'image de la vigne avait été choisie par les prophètes, à côté de celles de l'épouse, de l'enfant ou du troupeau, pour faire percevoir l'intimité des relations que Yahvé entendait nouer avec son peuple. En Jésus, la figure devient réalité : « Je suis le Cep véritable »<sup>7</sup> ; désormais, l'amour du Père pour le Fils peut se déployer librement,

jusqu'à la consommation, dans l'humanité entière qui devient communauté de frères (vv. 9.12.17).

L'affirmation « Je suis » servait d'indicatif de l'autorévélation divine, depuis l'apparition de Yahvé à Moïse au buisson ardent (cf. Ex 3,6.14) et la théophanie de l'Horeb (cf. Ex 20,2). Parmi les prophètes, le deutéro-Isaïe s'était plu à la reprendre, afin de rappeler au peuple l'actualité de la révélation sinaïtique (cf. Is 41, 10.13 ; 42,8 ; 48,12.15 ; 51,12...) et les écrivains du judaïsme l'avaient mise dans la bouche de la Sagesse de Dieu personnifiée (cf. Pr 8,12-36 ; Si 24,3-22). Dans le IV<sup>e</sup> Evangile, Jean l'utilise avec insistance, pour manifester l'accomplissement de cette révélation divine dans la personne de Jésus : « Je suis le pain de vie » (6,35 ; cf. 6,41.48.51), « Je suis la lumière du monde » (8,12), « Je suis la porte des brebis » (10,7.9), « Je suis le bon berger » (10,11.14), « Je suis la résurrection et la vie » (11,25), « Je suis le chemin, la vérité et la vie » (14,6), « Je suis le cep véritable » (15,1.5). Maintenant se dévoile la réalité à partir de laquelle on pouvait parler en figures ; ainsi l'accomplissement confère-t-il sa « vérité » décisive<sup>8</sup> à tout ce qui n'était encore que parabole : l'histoire de l'Alliance trouve en Jésus son exact point d'ancrage en même temps que sa pleine lumière.

Dans notre passage, l'expression « Je suis » porte sur la vérité du cep d'où les sarments tirent la vie ; aussi le titre que Jésus se donne : « Je suis le Cep véritable » apparaît-il particulièrement adéquat au moment où il fonde son Eglise. La comparaison de la vigne semble elle-même naturellement amenée par le vin du repas pascal et par les paroles de Jésus que nous rapportent les récits synoptiques de l'institution de l'Eucharistie (cf. Mc 14,25 ; Mt 26,29 ; Lc 22,18). Mais l'insistance johannique sur la vigne, plutôt que sur le vin, a sans doute pour but de situer Jésus par rapport à la vigne de Yahvé que l'Ancien Testament identifiait à Israël<sup>9</sup>. Les prophètes, en effet, ont parlé de la vigne pour signifier l'histoire tragique de l'élection du peuple saint et du jugement qu'il encourt par son infidélité à l'Alliance ; qu'on songe, par exemple, à

8. Cet aspect fondamental de révélation de Dieu dans la personne de Jésus a été heureusement mis en valeur, à partir du terme « Vérité », par le P. I. DE LA POTTERIE, notamment dans son article : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie » (Jn 14,6), paru dans *Nouv. Rev. Théol.*, 88 (1966), pp. 907-942.

9. Sur le thème de la vigne on consultera, outre les commentaires du IV<sup>e</sup> Evangile : C. HAURET, *op. cit.*, pp. 315-317 ; G.-M. BEHLER, *Les paroles d'adieu du Seigneur* (Lectio divina, 27), Paris, 1960, pp. 131-136 ; H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean* (Bible et Vie chrétienne), Bruges, 1967 ; A. JAUBERT, *L'image de la Vigne* (Jean 15), dans *Olkonomia*. (Festschrift O. Cullmann), éd. F. CHRIST, Hamburg, 1967, pp. 93-99. L'ouvrage le plus complet sur le sujet est celui de R. BORG, *Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Jo 15,1-10*, München, 1967.

6. Notamment sous l'influence des traités hittites du II<sup>e</sup> millénaire ; cf. à ce sujet : D.J. MCCARTHY, *Der Gottesbund im Alten Testament* (Stuttgarter Bibel-Studien, 13), Stuttgart, 1967 ; J. L'HOUE, *La morale de l'Alliance* (Cahiers de la Revue Biblique, 5), Paris, 1966 ; N. LOHPINK, *Ecoute, Israël !* Commentaire de textes deutéronomiques (Lumières bibliques, 2), Lyon, 1967.

7. L'expression « le cep véritable » (*anpelos aléthinô*) semble bien empruntée à Jr 2,21, qui l'applique à Israël choisi par Dieu : « Moi, je t'avais plantée comme un cep véritable... ».

Os 10,1 ; Is 5,1-7 ; Jr 2,21 ou Ez 15,1-8 ; 17,6-10 ; 19,10-14. A ces textes prophétiques, le Ps 80,9-17 fait écho, mais la note d'espérance est ici plus fermement marquée, car il s'agit d'une prière pour la restauration d'Israël. Dans l'apocalypse d'Is 27,2-6, le motif de l'attention de Yahvé pour sa vigne choisie se retrouve conjoint à celui d'une merveilleuse fructification promise à Jacob. L'Évangile johannique utilise ces harmoniques véterotestamentaires, mais sans allusion à la destruction de la vigne infidèle prise comme collectivité ; seul le sarment infécond est arraché et brûlé (vv. 2 et 6). En Si 24,17-21, une précision importante était apportée : la vigne y symbolisait la Sagesse divine que le croyant devait s'assimiler en mangeant et buvant la Parole de Dieu contenue dans le livre de l'Alliance afin de se laisser pénétrer par son Esprit. Jean se souvient de cette symbolique lorsqu'il compose les chapitres 6 et 15 de son Évangile, mais il la concentre sur la personne du Christ, l'Israël véritable, auquel le croyant ne pourra appartenir qu'en s'unissant indissolublement à lui. Par son assimilation à l'acte du Christ mourant pour les siens, il éprouvera l'intériorité de l'Alliance à travers l'intervention attentive et exigeante du Dieu vigneron.

L'histoire de la tendre sollicitude de Yahvé pour son peuple se démontre singulièrement par l'envoi du Fils aux hommes et par la révélation que constitue la Parole faite chair (v. 3). Si Jésus est le Cep accompli, la vie des sarments qui lui sont rattachés se présente comme l'accomplissement de l'histoire de l'Alliance, où l'infidélité des hommes est sans cesse réassumée dans la fidélité du Fils. Par moments, Israël a écouté la Parole de Dieu et vécu de ses préceptes, et par moments, c'est le refus qui l'a emporté<sup>10</sup>. Pourtant, déjà à l'époque deutéronomique, la dimension intérieure de la Loi était soulignée : « Je mettrai ma Loi au fond de leur être, et je l'écrirai sur leur cœur », proclamait Jérémie (31,34). Ezéchiël, à son tour, présentait la Parole divine, vivant au cœur des croyants, comme une participation à l'Esprit de Dieu (Ez 36,26-27). Mais ces oracles s'exprimaient en termes de promesse dont on attendait la réalisation. Un passage, sans doute tardif, du Deutéronome parlait de l'inhabitation de la Parole de Dieu, déjà personnifiée, dans le cœur des hommes, comme d'une source de vie (Dt 30,14-16). Jean reprend les mêmes termes lorsqu'il affirme que « la Parole » (*ton logon*) de Jésus purifie les disciples (v. 3b) unis à lui, tandis que « ses paroles » (*ta rhêmata mou*) demeurent en eux (v. 7b), paroles dont il a dit qu'elles sont « esprit et vie » (6,63), mais qui ne deviennent vraiment intelligibles que par l'Esprit, fruit du mys-

10. Cf. l'invitation du *Shema' Israël* (« Ecoute, Israël » : Dt 6,4-25) avec le commentaire qu'en fait N. LOHFINK, *op. cit.*, pp. 51-69. Dt 4,1-40 s'applique au temps de l'exil : *Id.*, *ibid.*, pp. 87-122.

tère pascal inaugurant l'Alliance nouvelle (14,16 ; cf. 15,26 ; 16,7-11.13-15).

La stipulation fondamentale des traités d'Alliance avait pour but d'adresser aux partenaires un appel à l'attachement et à la fidélité réciproques, en manifestant l'intention profonde qui devait animer toute obéissance aux commandements particuliers. L'inouï du texte johannique est que l'amour même du Père et du Fils (v. 9) devient le lien des disciples entre eux (vv. 12.17) ; nulle difficulté, dès lors, à comprendre le glissement de « mon commandement » (vv. 12a.17a) à « mes commandements » (v. 10 ; cf. 14c), puisque la volonté du Père se réalise en des œuvres concrètes.

L'Alliance accomplie, dont on verra qu'elle se fonde sur l'unité du Père et du Fils (cf. 17,21-23), s'exprime en effet par la mutuelle immanence de Jésus et de ses disciples ; « moi en vous et vous en moi » (vv. 4.5.7.9.10). Nous y retrouvons l'écho de la formule stéréotypée d'Alliance : « Je serai votre Dieu, et vous serez mon peuple »<sup>11</sup>. Le terme « demeurer », fréquemment utilisé par Jean, manifeste bien cette immanence réciproque<sup>12</sup>, dont la personne de Jésus est le lieu. Ainsi, dans la *mashal* de la vigne, Jésus, le Cep, est à la fois l'objet de l'amour attentif du Père et le cœur d'où la sève vitale se répand dans les sarments. On saisit dès lors, la portée de l'expression « en moi », cinq fois répétée dans les vv. 1-8, et de sa variante dans la suite du texte : « en mon amour » (vv. 9.10) ; elle caractérise l'insertion des sarments au cep ou, par défaut, le rejet du sarment détaché du tronc. C'est parce qu'il s'attache au cep que le rameau porte du fruit.

Le rapport du Vigneron au Cep (v. 1) manifeste l'union du Père et du Fils par l'amour (v. 9) et l'obéissance (v. 10) ; celui du cep aux sarments (vv. 4.5.7) s'exprimera par l'immanence de l'amour et l'observance des commandements (vv. 9.10). Ainsi le Christ apparaît comme le médiateur essentiel entre le Père et les disciples, puisque l'amour qui l'unit à son Père fonde l'union des disciples entre eux.

Le Deutéronome, déjà, proclamait l'importance du commandement fondamental : « Tu aimeras Yahvé ton Dieu de tout ton cœur,

11. Sous la forme simple ou réciproque, l'expression se trouve 41 fois dans l'Ancien Testament ; voir par exemple : Ex 19,5-6 ; Dt 26,17-19 ; 2 Sm 7,24 ; Jr 31,33 ; Ez 11,20 ; etc. On peut se reporter à l'étude de R. SCHMEND, *Die Bundesformel* (Theologische Studien, 68), Zürich, 1963. Dans le Nouveau Testament : Rm 9,25 ; 2 Co 6,5 ; He 8,10 ; Ap 21,3.

12. Le terme « demeurer » se rencontre 41 fois dans le IV<sup>e</sup> Évangile ; l'analyse des différents emplois johanniques est faite par J. HEISE, *Bleiben. Meinen in den Johanneischen Schriften* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 8), Tübingen, 1967. Voir aussi R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (Herders Theologischer Kommentar zum N.T., XIII, 3), Freiburg, 1970<sup>a</sup>, pp. 105-110 (exkursus 4 : *Sur les formules johanniques d'immanence*).

de toute ton âme et de tout ton pouvoir » (Dt 6,5). De cette prescription centrale dérivait l'amour fraternel : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Je suis Yahvé. » (Lv 19,18). Le terme « prochain », qui s'appliquait alors au frère israélite, s'était peu à peu étendu à tous les hommes, en raison de leur commune destinée en dépendance de Dieu (cf. Si 28,1-7). Mais le commandement promulgué par Moïse était celui de Yahvé, non le sien. Jésus, lui, publie son commandement, car il est médiateur unique, et ce commandement est vraiment nouveau (cf. 13,34) puisque c'est l'amour même qui l'unit à son Père qui devient le principe d'union entre les hommes. L'amour du prochain, dès lors, devient communication de l'amour divin accompli jusqu'à l'extrême par Jésus (cf. 13,1 ; 19,30). Son sang établit l'Alliance définitive, et le temps s'inaugure où il boira, avec ses disciples, le vin nouveau dans le Royaume de son Père (cf. Mt 26,28-29).

A cet instant, une liturgie nouvelle s'instaure, où l'Alliance est célébrée dans une communauté vivant par celui qui demeure présent au milieu d'elle, lui donnant de porter du fruit. La Parole annoncée par Jésus (v. 3), qui est la révélation de l'amour du Père, elle la conserve par l'observance fidèle des paroles de son Maître (v. 7) résumées dans le commandement d'amour (vv. 12,17). L'heure est venue pour l'Eglise d'adorer le Père « en Esprit et Vérité » (4,24), c'est-à-dire de reconnaître la dimension trinitaire de son existence. Dans l'Alliance du Sinaï, la relation de Yahvé à son peuple s'exprimait en termes de maître et de serviteurs (cf. Dt 32,36 ; 30,15-20) ; seul, Moïse avait le privilège de parler à Dieu « face à face, comme un homme converse avec un ami » (Ex 33,11). L'Alliance accomplie par Jésus introduit les disciples, désormais appelés amis (vv. 14-15), dans l'intimité du Père, leur permettant de célébrer une liturgie où leur prière, identifiée à celle du Fils, se trouve par avance exaucée (vv. 7,16).

Plus n'est besoin, dès lors, de prendre à témoin le ciel et la terre (cf. Dt 30,19). C'est le Père lui-même, le Vigneron, qui devient le témoin infaillible (cf. 5,32), authentifiant le témoignage<sup>13</sup> du Fils (cf. 5,31 ; 8,14) par l'Esprit (cf. 15,26). Mais puisque les disciples sont maintenant unis au Christ, ils deviennent la manifestation concrète de son amour pour le Père et pour les hommes, et ses témoins devant le monde (vv. 15,16,27) par le fruit qu'ils produisent et la joie qu'ils rayonnent.

Les bénédictions et les malédictions faisaient prendre conscience à celui qui entrait dans l'Alliance du sérieux de sa liberté : ses actes,

13. Sur la façon dont Jean comprend le « témoignage », voir I. DE LA POTTERIE, *La notion de témoignage dans saint Jean*, dans *Sacra Pagina*, t. II (Bibl. Ephem. Theol. Lovan., XIII), Gembloux, 1959, pp. 193-208.

en effet, devaient démontrer son obéissance à la Loi, condition d'entrée en possession du don de Dieu, la Terre promise (cf. Dt 30, 19-20). Certes, dans l'Alliance accomplie, l'infidélité demeure possible (vv. 2,5,6), bien que les disciples soient déjà purifiés par la révélation de Jésus (v. 3) ; la présentation conditionnelle des vv. 6 et 7 en fait foi. Certes, le sarment infécond peut être coupé et jeté au feu, comme le prophète l'avait annoncé (Ez 15,4-6 ; 19,12), car le salut ne peut être imposé à quelqu'un contre sa volonté. Mais c'est surtout l'aspect positif que développe l'explication du *mashal* (vv. 9-17), en soulignant la joie qui comble le disciple (v. 11). En effet, celui qui a compris qu'en Jésus est l'accomplissement de l'amour ne peut que lui rester uni : l'observance du commandement nouveau est une plénitude reçue du cep. Celui qui demeure dans le Christ se soumet librement à la féconde exigence du Père.

### 3. La Vigne et l'Eucharistie

Dans son récit de la dernière Cène, saint Jean ne relate pas l'institution eucharistique ; celle-ci avait été promise lors du grand discours de Jésus sur le pain de vie (6,22-66), que ratifiait la confession de Pierre (6,67-71). Débutant par le lavement des pieds et s'achevant par la prière sacerdotale, le discours d'adieu explique le *sens eucharistique* de l'Eglise. En s'agenouillant devant ses disciples pour leur laver les pieds, Jésus se livre à eux, symbolisant par là le geste de sa mort en croix : en s'abaissant devant eux, il leur demande d'entrer avec lui dans l'accomplissement de l'amour et de se livrer, à leur tour, les uns aux autres (cf. 13,15,34 ; 15,12). Mais en s'en allant, en leur enlevant la présence de son corps mortel, il revient vers eux (14,28), se donnant à eux dans une présence tellement intime que rien ne pourra les séparer de lui : ils « demeurent dans son amour » (15,9).

Au centre du discours, le *mashal* de la vigne invite les disciples à se faire Eucharistie avec Jésus. L'affirmation : « Je suis le Cep véritable » (15,1,5) nous renvoie infailliblement à celle du discours de Capharnaüm : « Je suis le pain de vie » (6,35). Pour saisir la portée de ce rapprochement<sup>14</sup>, il importe de percevoir la double dimension du Corps du Christ : celui qu'il nous donne à manger et celui qu'il constitue avec nous. « Devenez ce que vous recevez : le

14. La référence eucharistique de notre passage sur la vraie vigne est tantôt affirmée, tantôt niée par les auteurs. Sur les diverses explications qui en ont été données, voir : O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'Evangile johannique* (Etudes d'Histoire et de Philosophie religieuses, 42), Paris, 1951, pp. 78-80 ; P. NIEWALDA, *Sakramentsymbolik im Johannesevangelium?*, Lahn, 1958, pp. 76-79 ; B. SANDVIK, *Joh. 15 als Abendmahlstext*, dans *Theol. Zeitschrift*, 12 (1967), pp. 323-328.

Corps du Christ », déclare saint Augustin lorsqu'il distribue la communion à ses fidèles, conscient que le Corps du Christ qui est l'Eglise ne peut se nourrir que du Corps du Christ mort et ressuscité.

On se souvient du thème sapientiel où la Parole de Dieu est symbolisée par l'eau fécondante, le pain qui rassasie (cf. Is 55,1-3.10-11) ou la vigne qui partage généreusement ses fruits (cf. Si 24,17-22). Jean reprend ces images comme des expressions de la foi : l'eau vive dans le dialogue avec la Samaritaine (4,12-15), le pain vivant dans le discours de Capharnaüm (6,32-40.48-51), mais elles sont devenues pour lui, en même temps, des symboles sacramentels désignant le baptême et l'eucharistie. Ainsi le *mashal* de la vigne, qui est, à un premier niveau, une expression de l'amour du Père dans la chair fragile du Christ et la communion des disciples, devient-il, par son insertion dans le discours d'adieu, un symbole eucharistique.

C'est dans ce sens que la tradition chrétienne l'a compris. Le plus ancien document liturgique concernant l'Eucharistie de l'Eglise s'exprime en ces termes : « Nous te bénissons, notre Père, pour la sainte vigne de David que tu nous as révélée par Jésus, ton serviteur »<sup>15</sup>. Un texte du III<sup>e</sup> siècle, la *Didascalie des Apôtres*, nous offre une version parallèle, mais en substituant à l'expression « vigne de David » le terme « vie », expliqué plus loin comme « le sang précieux de Jésus répandu pour nous »<sup>16</sup>. Dans une homélie sur le Lévitique, Origène s'exclame : « Il nous attend pour boire avec nous le fruit de cette vigne. De quelle vigne ? De celle dont il était lui-même la figure : ' Je suis la vigne et vous êtes les sarments ' (Jn 15, 5). Aussi est-il dit encore : ' Mon sang est vraiment un breuvage et ma chair est vraiment une nourriture ' (Jn 6,55) »<sup>17</sup>. En reliant ces deux passages johanniques, il interprète la figure de la vigne dans le même sens sacramentel. Parmi nombre de témoignages, épinglons encore celui de Grégoire de Nysse : « ...la grappe suspendue au bois dans les derniers jours, dont le sang devient une boisson pour les croyants »<sup>18</sup>.

Pour les communautés johanniques, les thèmes de l'eau vive et du pain descendu du ciel étaient riches d'un symbolisme sacramentel, développé dans la suite. Un rapport analogue nous permet de rap-

15. *Didachè IX, 2* ; cf. J.-P. AUDET, *La Didachè. Instructions des Apôtres* (Etu-des bibl.), Paris, 1958, pp. 407 et 425-428.

16. *Didascalie des Apôtres VII, 15,2 et 4* (éd. FUNK, t. I, p. 411) ; pour les interprétations patristiques de notre passage, on consultera avec profit : P. LEBEAU, *Le vin nouveau du Royaume*, Paris, 1966, pp. 136-137 ; P. NIEWALDA, *op. cit.*, pp. 76-79 ; J. HUBV, *Le discours de Jésus après la Cène* (Verbum Salutis), Paris, 1942<sup>e</sup>, pp. 72-79.

17. ORIGÈNE, *In Leviticum*, hom. VII, 2 ; cf. *Patrol. Graec.*, éd. MIGNE, t. XII, p. 479.

18. *La vie de Moïse II, 268* ; éd. J. DANIELOU (Sources chrétiennes, I bis), Paris, 1955<sup>e</sup>, p. 117.

procher le lavement des pieds et le *mashal* de la vigne. Les deux textes, en effet, parlent d'un amour qui va jusqu'à la consommation (13,1 ; 15,13) ; ils reprennent l'un et l'autre le même vocabulaire de « purification » (13,10 bis.11 ; 15,2-3) absent du reste du IV<sup>e</sup> Evangile, et la même insistance sur le commandement nouveau (13,34 ; 15,12) du partage entre frères de l'amour même du Père. L'Eglise apparaît ainsi comme le signe visible, sacramentel, de l'amour divin accompli dans l'humanité et mené par l'Esprit jusqu'à sa consommation. L'Heure de Jésus est venue (13,1 ; 17,1) : celle de son passage au Père, et tout ensemble celle de l'accomplissement de son Œuvre dans l'Eglise.

C'est donc le temps de l'Eglise, notre temps, que concerne le *mashal* de la vigne. Il redit à la communauté eucharistique des premiers chrétiens, à la fin du I<sup>er</sup> siècle, que le don de Dieu - son amour en personne - est réellement présent parmi eux, et qu'il leur est donné d'en vivre dans la joie. Saint Jean, parlant à des hommes divisés par les premières hérésies, se souvient que le groupe des disciples était lui-même déchiré au soir du premier jeudi-saint. Il nous fait revivre leur situation de crise à l'instant du départ de Jésus et celui de leur propre désertion (ch. 13-14) avant de nous donner à contempler, dans la prière sacerdotale (ch. 17), l'œuvre d'amour déjà accomplie par Jésus dans l'unité : geste eucharistique par excellence, tout au long de l'histoire du monde.

Le texte de saint Jean s'adresse aux disciples d'aujourd'hui, à nous, à qui l'amour est donné en plénitude (15,1-17), cependant que la haine reste présente dans le monde, et jusqu'au cœur des apôtres (15,18—16,4) ; cette haine, il nous faut l'affronter tous les jours dans l'espérance, car l'Esprit nous est envoyé comme la promesse de la venue définitive du Seigneur (16,5-33). Telle est, en fait, la situation actuelle de l'Eglise, d'où Jésus paraît souvent absent et où il n'a jamais fini de venir. Pour nous, comme pour les disciples d'autrefois, ce discours d'adieu reste encore abstrait et théorique tant qu'il n'a pas subi l'épreuve de la vie, avec ses joies et ses peines, ses amours et ses déchirements, ses plages de paix et ses phases de lutte. C'est la réalité concrète de la vie et de la mort qui vérifie ce discours dans nos existences. C'est la réalité de l'incarnation de Jésus et de son passage au Père qui donne tout son poids d'existence à ces paroles d'adieu.

### Conclusion

Ce que Jésus a fait est accompli définitivement. En raison même de cet accomplissement, rien ne peut y être ajouté. Mais à tous ceux qui adhèrent à lui, comme des sarments féconds insérés au cep, la

grâce est désormais offerte de faire cela même que Jésus a fait. L'Œuvre est achevée, mais comme une plénitude surabondante, qui donne de faire les œuvres qu'il fait, et même de plus grandes (14,12-14; 17,4; 19,28). L'Œuvre du Christ, c'est effectivement l'Eglise dans laquelle l'Esprit opère sans cesse l'unité entre les croyants ~~divisés~~, car ainsi le vigneron continue-t-il de purifier sa vigne. L'amour fraternel, né de l'amour du Père manifesté en Jésus : tel est le fruit que nous avons à porter, et toujours davantage, de sorte que nos actions apparaissent comme l'Œuvre de Jésus présent parmi nous.

La première lecture de ce dimanche nous invitait, à la suite de Paul, à acquiescer à notre vocation d'Eglise : témoigner de la présence actuelle du Ressuscité. La seconde nous plaçait devant l'exigence absolue du véritable amour s'exprimant dans la communion fraternelle et dans la certitude du don de l'Esprit. En insistant sur la dimension de fécondité de l'amour divin répandu en nos cœurs, l'Evangile nous exhorte à situer toute notre existence au cœur des relations trinitaires, car c'est là que déjà se déploie la vie de l'Eglise, malgré nos épreuves, nos infidélités, nos échecs. Tel est le lieu de la nouvelle Alliance en Jésus : l'amour du Vigneron pour sa vigne, dont nous sommes les sarments.

## Année C

Première lecture : Ac 14,21-27

Deuxième lecture : Ap 21,1-5

Evangile : Jn 13,31-33a.34-35

*L'évangile est certainement la pièce centrale de ce dimanche. En quelques versets il nous donne une profession de foi de la communauté chrétienne et l'essentiel du discours d'adieu de Jésus.*

*Le « commandement » de l'amour fraternel est « nouveau » en ce sens que désormais, il faut aimer ses frères comme Jésus nous a aimés. Du coup, la charité chrétienne devient la norme fondamentale de la communauté des croyants qui ont en outre la mission de témoigner, devant les hommes, de l'amour que Dieu leur porte. Enfin, cette charité fraternelle est le seul critère qui permette d'identifier le disciple du Christ.*

*Ce testament du Seigneur, l'Eglise s'efforce de le vivre dans le quotidien d'une existence toute tendue vers la manifestation eschatologique de l'univers nouveau qu'évoque l'Apocalypse (deuxième lecture).*

*En attendant, c'est le temps de la mission confiée par Dieu lui-même aux apôtres (première lecture).*



# La première organisation des Eglises

Ac 14,21-27

PAR JACQUES DUPONT

*Bénédictin de Saint-André (Ottignies)*

On est au terme du premier grand voyage d'évangélisation entrepris par Paul. En compagnie de Barnabé, il s'est d'abord rendu à Chypre. De là, les missionnaires ont gagné l'Asie Mineure, puis, continuant en direction du Nord, ils ont poussé jusqu'à Antioche de Pisidie. Prenant ensuite la direction du Sud-Est, on aurait pu croire qu'ils avaient l'intention de revenir à Antioche de Syrie, leur point de départ. Mais, arrivés à Derbé, à mi-chemin entre Antioche de Pisidie et Tarse, ils ont fait demi-tour, pour visiter une seconde fois les villes où ils avaient laissé des néophytes. Le voyage s'en trouvait singulièrement allongé, mais, surtout, il exposait les apôtres aux plus graves périls. Ils ne pouvaient en effet, se montrer sans danger à Lystre, où Paul avait été lapidé, à Iconium où un complot les avait fait fuir, à Antioche de Pisidie d'où ils avaient été chassés. Si donc ils empruntent l'itinéraire que décrit le v. 21, c'est qu'ils y sont poussés par de très sérieuses raisons. Les vv. 22-23 en relèvent deux : les missionnaires veulent encourager les nouveaux convertis à la persévérance<sup>1</sup>, et organiser les communautés en leur donnant des responsables. Après avoir ainsi achevé leur œuvre, ils pourront rentrer à Antioche et jeter un regard d'ensemble sur l'œuvre accomplie (vv. 26-27).

1. La construction « ils revinrent... affermissant » signifie en réalité : « ils revinrent... en vue d'affermir ». Le participe présent indique la raison de l'action exprimée par le verbe principal. Voir (J.H. MOULTON) N. TURNER, *A Grammar of New Testament Greek*, III, Edimbourg, 1963, p. 80.

## I. L'achèvement de la mission

### 1. Appel à la persévérance (v. 22)

a) Il s'agit d'abord « d'affermir les âmes des disciples ». Une conversion de fraîche date reste fragile : elle a besoin de devenir « solide », résistante. Un peu plus loin, le récit des Actes montre que le même souci « d'affermir » les jeunes communautés, ramène Paul en Syrie et en Cilicie (15,41 ; 16,5), en Galatie et en Phrygie (18,23). C'est également dans la même perspective que Jude et Silas comprennent leur mission à Antioche (15,32), et que Luc définit le rôle de Pierre dans la crise de la Passion : « affermir ses frères » (Lc 22,32). De même, après avoir quitté précipitamment Thessalonique, Paul y renvoie Timothée « pour affermir et reconforter dans leur foi » les nouveaux chrétiens, « afin que personne ne se laisse troubler par les tribulations » qui surviennent (1 Th 3,2-3).

b) La foi naît de l'enseignement, mais l'exhortation doit la rendre « solide » (cf. Ac 15,32 ; 1 Th 3,2 ; 2 Th 2,17). Cette exhortation a pour objet la persévérance des chrétiens, qui constitue une des préoccupations majeures de Luc ; on le voit particulièrement aux retouches qu'il a apportées dans l'explication de la parabole du Semeur. Il y dénonce « ceux qui ne croient que pour un moment et font défection au temps de l'épreuve » (Lc 8,13), et loue, par contre, « ceux qui, ayant entendu la Parole avec un cœur beau et bon, la retiennent et portent du fruit avec constance » (v. 15)<sup>2</sup>. C'est bien cette « constance » (*hypomonè*) que réclame ici l'exhortation à « demeurer » (*emménô*) dans la foi, elle aussi que recommande l'exhortation à « rester attachés » (*prosmenô*) au Seigneur (Ac 11,23), à la grâce de Dieu (13,43). La « foi » dans laquelle il importe de « demeurer » ne se ramène évidemment pas à un catalogue de « vérités » ; engagement personnel, elle doit se traduire dans toute la fidélité d'une vie chrétienne conforme aux exigences de l'Évangile.

c) « Car (disaient-ils) il nous faut passer par bien des tribulations pour entrer dans le Royaume de Dieu ». La fermeté s'avère nécessaire aux croyants en raison des épreuves auxquelles leur foi se trouve soumise. Ces épreuves qui exigent la constance, Jésus les a annoncées (Lc 21,12-19)<sup>3</sup>. Paul rappelle aux Thessaloniens : « Que personne ne se laisse troubler par ces tribulations : vous savez bien vous-mêmes que c'est là notre partage. Aussi bien, lorsque nous étions chez vous,

2. Voir J. DUPONT, *Le Semeur (Lc 8,4-15)*, dans *Dimanche de la Sexagésime* (Assemblées du Seigneur, 1<sup>re</sup> série, 23), Bruges, 1964, pp. 37-54 (surtout 53s).

3. Voir J. DUPONT, *Les épreuves des chrétiens avant la fin du monde (Lc 21,5-19)*, dans *Trente-troisième dimanche ordinaire* (Assemblées du Seigneur, 2<sup>e</sup> série, 64), Paris, 1969, pp. 77-86 (85s).

nous vous prédisions que nous avons à subir des tribulations » (1 Th 3,3-4). Le verset qui nous occupe dit davantage : ces tribulations sont « nécessaires », d'une nécessité divine (*dei*), pour procurer aux chrétiens l'entrée du Royaume. Pour comprendre cette affirmation, il faut la comparer à celle de Jésus déclarant aux disciples d'Emmaüs : « Ne fallait-il (*édei*) pas que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire ? » (Lc 24,26). Ce qui, d'après les prophéties, était nécessaire pour le Christ, l'est également pour ses disciples : pour parvenir au Royaume, il n'y a pas d'autre chemin que celui de l'épreuve. En fin de compte, il s'agit de la « nécessité » de participer aux souffrances du Christ pour avoir part à sa gloire.

Il ne suffit donc pas aux missionnaires d'amener des hommes à croire au Christ. Ils doivent encore tout faire pour assurer leur persévérance au milieu des difficultés et des épreuves inhérentes à la vie chrétienne. Exhorter les nouveaux convertis à la fidélité, voilà donc le premier motif pour lequel Paul et Barnabé estiment devoir revenir dans les villes qu'ils ont déjà évangélisées.

## 2. L'institution des Anciens (v.23)

a) « Ils désignèrent des Anciens pour chacune de leurs Eglises. » L'étymologie du verbe *chirotonéō* fait penser à une élection à main levée, mais le texte attribue aux seuls fondateurs des communautés le choix des Anciens. Cette manière de parler froisse les susceptibilités démocratiques de F.W. Grosheide<sup>4</sup>. Il faut pourtant en prendre son parti. C'est ainsi que Tt 1,5 montre Tite chargé par Paul d'établir des Anciens dans chaque ville de Crète. Clément de Rome ne voit pas les choses autrement : « Prêchant dans les campagnes et les villes, les apôtres établirent leurs prémices, après les avoir éprouvés par l'Esprit, comme évêques et comme diaques des futurs croyants » (42,4) ; « Ayant reçu une connaissance parfaite de l'avenir, ils établirent ceux que nous avons dits et posèrent ensuite comme règle qu'après la mort de ces derniers, d'autres hommes éprouvés leur succéderaient dans leur office » (44,2). Il est clair toutefois, que la décision des apôtres n'exclut pas l'intervention des communautés : Luc parle d'une « présentation » (Ac 1,23 ; 6,6), et Clément, d'une « approbation » (44,3).

Il ne semble pas que les premières communautés chrétiennes aient été organisées partout suivant le même modèle<sup>5</sup>, mais leur organi-

sation présente une constante : comme les communautés juives, elles ont une organisation collégiale<sup>6</sup>. Le titre honorifique « d'Anciens » (ou « presbytres ») a sans doute été donné à leurs responsables d'abord dans la communauté de Jérusalem. Absent des épîtres de Paul, il doit être devenu courant à l'époque de Luc. Ces dignitaires reçoivent aussi le nom « d'évêques » (surveillants, inspecteurs), qui envisage leur charge sous un aspect « pastoral » : en tant qu'« évêques », les « presbytres » veillent au bien du troupeau qui leur est confié (cf. Ac 20,28).

Le choix de ces termes n'est pas dépourvu de signification. En s'abstenant systématiquement de faire appel au vocabulaire sacré, on évite d'attribuer aux responsables de la communauté un « sacerdoce » qui ferait d'eux des « prêtres » (*hiéries*), exerçant une fonction médiatrice désormais réservée au Christ seul. Le titre de « prophètes et docteurs » donné aux dirigeants d'Antioche (13,1) n'a pas connu plus de succès. On les appelle « Anciens », titre qui peut convenir à des docteurs, mais dont l'acception est plus large : dans l'usage juif, il désigne les notables *laïcs*, distingués des détenteurs du sacerdoce<sup>7</sup>. Ils ont pour fonction l'*épiscopie*, c'est-à-dire le soin du bien de tous.

b) « Après avoir prié et jeûné, ils les confièrent au Seigneur en qui ils avaient mis leur foi ». La phrase est ambiguë. Son sens dépend de l'antécédent qu'on donne au pronom *autous* : « Ils les confièrent. » S'il s'agit des disciples (v. 22) pour lesquels (*autois* : v. 23 a) Paul et Barnabé ont désigné des Anciens, Luc veut parler

*Naissance de la triple hiérarchie : évêques, presbytres, diaques* (Lectio divina, 68), Paris, 1971 ; R. SCHNACKENBURG, *Lukas als Zeuge verschiedener Gemeindestrukturen*, dans *Bibel und Leben*, 12 (1971), pp. 232-247.

6. Dans sa Lettre aux Corinthiens, écrite dans les dernières années du 1<sup>er</sup> siècle, Clément suppose que l'Eglise de Corinthe a à sa tête un groupe de *presbyteroi*, ou Anciens ; ce sont ses dirigeants, et leur fonction est celle de l'*épiscopie*. A en juger par le *Pasteur* d'Hermas, l'Eglise de Rome a encore la même organisation au milieu du 2<sup>e</sup> siècle : ses présidents sont des presbytres (Vis II,4,3), qui assument collégialement sa direction (II, 2,6 ; III, 9,7). On ne peut donc pas encore parler d'un « évêque » de Rome pour cette époque. Outre A. LEMAIRE, *op. cit.*, pp. 145-164, voir A. JAUBERT, *Clément de Rome. Epître aux Corinthiens* (Sources chrétiennes, 167), Paris, 1971, pp. 83s, et R. JOLY, *Hermas, le Pasteur* (Sources chrétiennes, 53), Paris, 1958, pp. 40s. L'épiscopat unitaire apparaît en Asie avec les *Lettres* d'Ignace d'Antioche, dont la date exacte n'a pas encore été déterminée avec certitude. Notons enfin que la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem constitue un cas spécial : la position prédominante accordée à Jacques semble liée à sa qualité de « frère du Seigneur », chef de la famille royale en l'absence du souverain légitime ; son autorité de « prince régent » est tributaire d'une conception dynastique qui est particulière à cette communauté.

7. Pour Jérusalem, ce point est bien mis en valeur par J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus. Recherches d'histoire économique et sociale pour la période néo-testamentaire*, Paris, 1967, pp. 301-313. En dehors de Jérusalem : voir G. BORKAMM, dans *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, VI (1959), pp. 659-661.

4. F.W. GROSHIDE, *De Handelingen der Apostelen* (Kommentar op het N.T., V), I, Amsterdam, 1942, pp. 472s.

5. Nous ne pouvons que toucher ici une question qui appellerait plus d'explifications. Parmi les nombreux travaux dont elle a fait l'objet signalons simplement deux études récentes : A. LEMAIRE, *Les ministères aux origines de l'Eglise*.

d'un rite d'adieu, où les partants recommandent au Seigneur ceux dont ils se séparent<sup>8</sup>. S'il s'agit des presbytres, nous avons affaire à une cérémonie d'ordination<sup>9</sup>. La précision donnée par le Lectionnaire (« ces hommes ») favorise la seconde interprétation, qui paraît effectivement plus probable.

Il ne faut pas prendre comme une pratique de mortification destinée à expier les péchés, le jeûne qui accompagne traditionnellement la prière (cf. *Lc* 2,37 ; *Ac* 13,2-3). Ayant pour but de préparer à la rencontre du Seigneur<sup>10</sup>, il s'impose tout particulièrement dans les circonstances où l'Eglise éprouve davantage le besoin du secours divin<sup>11</sup>. Par cette prière, rendue plus intense par le jeûne, on recommande instantanément au Seigneur ceux qui viennent d'être choisis : on les confie à sa garde, comme un précieux dépôt dont il prendra soin (cf. 20,32)<sup>12</sup>. A Antioche de même, les missionnaires avaient été « confiés à la grâce de Dieu » au moment d'entreprendre un voyage d'évangélisation (14,26 ; 15,40). Le rapprochement avec 13,3 permet de supposer que la prière est accompagnée d'un geste, les missionnaires imposant les mains sur ceux pour qui ils prient. C'est ainsi que les apôtres avaient procédé à Jérusalem lors de l'institution des Sept (6,6). Notons encore une précision : la prière s'adresse « au Seigneur en qui (ces hommes) avaient mis leur foi », c'est-à-dire au Seigneur Jésus (cf. 11,20-24).

L'établissement des Anciens donne donc lieu à une cérémonie d'investiture. Il serait peu conforme à l'esprit du Nouveau Testament de parler à ce propos d'une « consécration » de ceux qui se voient spécialement confiés au Seigneur dans l'exercice de la responsabilité communautaire qui leur incombe désormais. Mais on ne doit pas hésiter à parler ici d'une « ordination » qui assure aux Anciens un « ordre », une place spéciale, dans la communauté sur laquelle ils ont à veiller, comme des bergers sur leurs brebis (20,28).

## II. Regard en arrière

Ayant achevé leur œuvre dans les Eglises de Lystre, Iconium et Antioche de Pisidie, les missionnaires se dirigent vers le Sud. Après avoir traversé la Pisidie et la Pamphlie (v. 24), ils se retrouvent à

8. Commentaires de E. JACQUIER, J. RENIÉ, F.W. GROSHUDE.

9. Commentaires de Th. ZAHN, A. STEINMANN, A. WIKENHAUSER, E. HAENCHEN, G.W.H. LAMPE, G. STAHLIN.

10. Voir G. GAIDE, *Question sur le jeûne (Mc 2,18-22)*, dans *Huitième dimanche ordinaire (Assemblées du Seigneur, 2<sup>e</sup> série, 39)*, Paris, 1972, pp. 44-54 (48).

11. J. DUPONT, *Les Actes des Apôtres (La Sainte Bible... de Jérusalem)*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1964, p. 135.

12. Voir J. DUPONT, *Le Discours de Milet, testament pastoral de saint Paul (Actes 20,18-36)* (Lectio divina, 32), Paris, 1962, pp. 236-242.

Pergé. Est-ce là que Jean-Marc les a abandonnés (13,13), au grand déplaisir de Paul (15,38) ? Est-ce ce « lâchage » qui les a empêchés d'annoncer l'Evangile dans cette ville ? En tout cas, ils y proclament à présent la Bonne Nouvelle (14,25), avant d'aller s'embarquer à Attalie pour Antioche.

Luc prend soin de rappeler qu'Antioche avait été leur point de départ : « C'est là qu'ils avaient été confiés à la grâce de Dieu pour l'œuvre qu'ils venaient d'accomplir » (v. 26). On reconnaît ici l'expression « confiés à la grâce de Dieu », employée déjà au v. 23, à propos de l'ordination des Anciens. Par là se voit précisé du même coup le sens de l'imposition des mains mentionné en 13,3, au moment de départ des missionnaires. La suite du v. 26 fait écho à 13,2 : au cours d'une liturgie, l'Esprit révéla à la communauté d'Antioche que Paul et Barnabé devaient être mis à part « pour l'œuvre à laquelle il les appelait ». Voilà désormais, cette œuvre achevée.

Il reste aux missionnaires à faire leur rapport : « A leur arrivée, ayant réuni l'Eglise, ils se mirent à raconter tout ce que Dieu avait fait avec eux... ». La même expression est reprise en 15,4 : à leur arrivée à Jérusalem, Paul et Barnabé « racontèrent tout ce que Dieu avait fait avec eux ». Mais de quoi s'agit-il au juste ? Pour certains exégètes, les missionnaires racontent ce que Dieu a opéré avec leur concours, ou en leur prêtant son concours<sup>13</sup> ; ce que Dieu a opéré pour eux, en leur faveur, pensent les autres<sup>14</sup>. Cette seconde interprétation nous paraît préférable, parce que plus conforme au style de Luc et à celui de la Bible grecque<sup>15</sup>. Ceci dit, il reste vrai qu'en intervenant en faveur des missionnaires, Dieu agit par leur intermédiaire : « On écoutait Barnabé et Paul exposer tous les signes et prodiges que Dieu avait accomplis par eux chez les païens » (15,12) ; « Paul se mit à exposer par le détail ce que Dieu avait fait chez les païens par son ministère » (21,19). 14,27 fait aussi écho à 14,3 : « Le Seigneur rendait témoignage à la prédication de sa grâce en opérant signes et prodiges par leurs mains. » L'attitude des missionnaires vaut d'être remarquée : leur récit rapporte, non ce qu'eux-mêmes ont fait, mais ce que Dieu a fait pour eux et par eux. La mission est l'œuvre de Dieu ; l'honneur de son succès revient à Dieu seul.

Le v. 27 b ajoute dans la même ligne : « et comment il avait ouvert aux nations païennes la porte de la foi ». La pensée corres-

13. Commentaires de Th. ZAHN, E. JACQUIER, A. WIKENHAUSER, F.F. BRUCH, G. STAHLIN ; grammaire de F. BLASS-A. DEBRUNNER (§ 227, 3).

14. Commentaires de E. HAENCHEN, H. CONZELMANN ; grammaire de J.H. MOULTON-W.F. HOWARD (II, p. 466) ; lexique de W. BAUER. Voir aussi M. WILCOX, *The Semitisms of Acts*, Oxford, 1965, pp. 84s.

15. Dans la LXX voir surtout *Tob* 12,6 ; 13,6 ; 1 M 10,27. Chez Luc, l'expression « faire miséricorde avec quelqu'un » : *Lc* 1,72 ; 10,37 et la construction avec le datif « faire quelque chose à quelqu'un » : 1,25.49 ; 8,39.

pond à celle de 11,18 : en entendant Pierre raconter ce qui s'était passé à Césarée, les chrétiens de Jérusalem « glorifiaient Dieu en disant : Ainsi donc aux païens aussi Dieu a donné le repentir qui conduit à la vie ! » Repentir et foi sont les deux aspects inséparables de la conversion<sup>16</sup>. « Ouvrir la porte de la foi » signifie donner accès à la foi<sup>17</sup> ; car l'idée n'est pas que la foi est une porte donnant accès à autre chose, comme, par exemple la vie. On veut dire que c'est Dieu qui accorde aux païens la possibilité de devenir chrétiens. Cette action divine peut s'exprimer par une autre image, complémentaire : « Le Seigneur lui ouvrit le cœur pour qu'elle s'attachât à ce que disait Paul » (16,14). Dans ce v. 27 qui prépare le récit du concile de Jérusalem (ch. 15) l'accent est mis sur la faveur accordée aux païens : l'accès à la foi chrétienne n'est pas réservé aux Juifs, il ne requiert pas des païens qu'ils passent par le judaïsme. La porte par laquelle ils entrent dans la communauté chrétienne leur a été ouverte, non par des hommes, mais par Dieu lui-même. En cela aussi, la mission apparaît comme l'œuvre de Dieu.

16. Voir Ac 20,21 et nos explications dans *Etudes sur les Actes des Apôtres* (Lectio divina, 45), Paris, 1967, pp. 438 et 462.

17. Voir le lexique de W. BAUER, ainsi que J. JEREMIAS, dans le *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, III (1938), p. 174.

## L'univers nouveau

Ap 21,1-5

PAR MICHEL COUNE

*Bénédictin de Saint-André (Bruges)*

A la fin de l'Apocalypse, épilogue du N.T. et de la Bible tout entière, nous contemplons à la suite du prophète de Patmos, un ciel nouveau et une terre nouvelle (v. 1), puis nous entendons un oracle divin sanctionner ce renouvellement de l'univers (v. 5). Entre ces deux versets, saint Jean présente rapidement la Jérusalem nouvelle : Cité Sainte qui descend du ciel d'après de Dieu, elle semble à la mesure de l'univers nouveau (vv. 2-4).

Il convient toutefois de replacer cette description dans l'ensemble de la fresque d'où elle provient. En effet, Ap 21,1—22,5 brosse une grandiose esquisse des temps eschatologiques et de la ville privilégiée, dont bien des traits se lisaient déjà dans les lettres aux sept églises d'Asie (Ap 2—3).

Les exégètes y distinguent trois parties. La première présente la ville nouvelle (21,1-8) : Jérusalem en qui se réalisent la rénovation et l'accomplissement de l'Alliance, promis pour les temps messianiques. Elle rassemble le peuple élu, lui découvre la bienveillance paternelle de Dieu et lui assure une familiarité intime avec la présence divine. Demeure de Dieu parmi les hommes, Epouse resplendissante du Messie, anoblie par son origine céleste, Jérusalem constitue le centre d'une création nouvelle, où la tristesse ne pénètre pas. La deuxième partie du triptyque décrit la gloire de la Jérusalem nouvelle (21,9-27), et la troisième évoque l'abondance de vie qui s'y manifeste (22,1-5)<sup>1</sup>.

1. Cf. J. COMBLIN, *La liturgie de la Nouvelle Jérusalem (Apoc. XXI, 1-XXXII, 5)*, dans *Eph. Th. Lov.*, 29 (1953), pp. 5-40. Les commentaires de l'Apocalypse les plus accessibles sont ceux de H.-M. FÉRET, *L'Apocalypse de saint Jean. Vision chrétienne de l'histoire*, Paris, 1943 ; L. CERFAUX-J. CAMBIER, *L'Apocalypse de saint Jean lue aux chrétiens* (Lectio divina, 17), Paris, 1955 ; C. BRUETSCH, *Clarté de l'Apocalypse*, Genève, 1955. Pour les problèmes critiques, voir : A. FEUILLET, *L'Apocalypse. Etat de la question* (Studia Neotestamentica, Subsidia, 3), Bruges, 1963.



### Un ciel nouveau, une terre nouvelle

Avec une pointe de sagesse désabusée, Qohélet ressassait son monotone refrain : « Non, il n'y a rien de nouveau sous le soleil », et il sans doute avait-il raison au niveau de la simple expérience humaine. Toutefois, le Christ, qui appelle tout être à se renouveler, vient bouleverser cette sagesse : « A moins de naître d'eau et d'Esprit, nul ne peut entrer au Royaume de Dieu » (Jn 3,5). Et saint Paul écrit aux Corinthiens : « Si donc quelqu'un est dans le Christ, c'est une création nouvelle ; l'être ancien a disparu, un être nouveau est là » (2 Co 5,17). Nous savons que, par l'Eglise, cette régénération doit gagner l'univers entier destiné à être rénové. Jésus y fait allusion en parlant du Jugement final et de la régénération de toutes choses (Mt 19,28 et p.). Cette profonde conviction habitait également saint Paul et les premiers chrétiens (Rm 8,18-22).

En cette même attente, l'apôtre Jean atteste avoir vu « un ciel nouveau et une terre nouvelle » ; mais cette affirmation appelle quelques commentaires.

En premier lieu il faut noter l'arrière-fond biblique : une référence précise et assez étendue à un oracle eschatologique du Deutéro-Isaïe. Saint Jean en a inséré plusieurs détails dans sa description de la Jérusalem nouvelle : « A mes serviteurs sera donné un nom nouveau... Car je vais créer des cieux nouveaux et une terre nouvelle et on ne se souviendra plus du passé, qui ne remontera plus au cœur. Qu'on soit dans la jubilation et qu'on se réjouisse de siècles en siècles de ce que je vais créer, car je vais créer Jérusalem « Joie » et son peuple « Allégresse ». Je me réjouirai de Jérusalem, je serai joyeux de mon peuple. On n'y entendra plus désormais le bruit des larmes et le son des cris... » (Is 65,15-19).

Dans son développement final, le salut chrétien accomplit les promesses réitérées de l'A.T., et l'Apocalypse imprime l'ultime trace de Dieu sur le long chemin de son peuple et de l'humanité.

Dans le cadre même de notre péricope, le visionnaire de Patmos nous fournit quelques compléments d'information : « Le premier ciel en effet et la première terre ont disparu, et de mer, il n'y en a plus » (21,1), et il ajoute : « L'ancien monde s'en est allé » (21,4). Ces explications se rattachent manifestement à la vision précédente, celle du Jugement des morts rejetés par la mer (Ap 20,11-15).

Pour les Anciens, la mer était souvent liée aux puissances mauvaises et la Bible attribue généralement un caractère farouche à cette force hostile que Dieu a dû maîtriser (cf. Amos, Job, les Psaumes). Aussi les Hébreux, - qui n'ont jamais été des marins - se réjouissent-ils de savoir Jérusalem fondée sur une montagne solide, loin des

mers néfastes ; et ce schème de pensée a survécu dans leur apocalyptique. Les mers souterraines ou Enfers (*aquae inferae*) étaient considérées comme le repaire de la Mort, d'où le symbolisme pascal de la traversée de la Mer Rouge et du baptême. La restauration finale de l'univers met à sec ce règne humide et instable de la Mort.

En fin de compte, il s'agit d'interpréter correctement cet avènement d'un univers nouveau. Faut-il imaginer ces bouleversements à la manière de la *Deuxième Epître de Pierre*, écrit tardif influencé par l'eschatologie stoïcienne et « l'incendie mondial », tel que Lucrèce l'a vulgarisé avec ses *flammanitia moenia mundi* ? (cf. 2 P 3,10-13).

Dieu opère-t-il une création radicalement nouvelle pour ses élus, ou les métaphores bibliques signifient-elles seulement le renouvellement complet des choses anciennes qu'apporte le règne du Messie ? Plutôt qu'à sa dissolution totale, ne peut-on songer, dans la ligne des oracles deutéro-isaïens, à une épuration et à une restauration de l'univers ? « Ne vous souvenez plus d'autrefois, ne songez plus aux choses passées. Voici que je vais faire du nouveau qui déjà paraît, ne l'apercevez-vous pas ? » (Is 43,18-19).

Bien des gens croient que ce monde doit périr entièrement et que Dieu, comme il a tiré du néant le ciel, la terre et tous les éléments, les y fera entrer pour en créer d'autres plus beaux, plus purs et plus resplendissants. Jean ne dit pas cela, ni que l'éternité immuable a englouti notre temps mouvementé. La création ancienne était terrestre et passagère ; la nouvelle est céleste et durera toujours. Toutefois, elle reste ciel et terre, c'est-à-dire création à la mesure des hommes. Dieu a créé le monde pour sa gloire et le mettra en état de le glorifier convenablement à la fin des temps, ce pour quoi il l'a tiré du néant. Pour le chrétien, il ne s'agit ni de rêve ni d'imagination poétique, mais d'une ferme affirmation de sa foi. La figure de ce monde visible passe, et quand l'humanité, son couronnement, aura atteint à la plénitude de l'âge du Christ, la création tout entière accèdera aussi à un état parfait, entièrement rajeuni et transfiguré.

### La Jérusalem nouvelle

Le v. 2 évoque la Jérusalem nouvelle descendant du ciel, d'auprès de Dieu. Les élus ne montent pas vers le ciel mais Dieu vient à leur rencontre et répand la joie céleste sur terre en créant directement « La Cité sainte », comme l'appelait déjà le prophète Isaïe. Cette affirmation, répétée presque en termes identiques au v. 10 de la grande vision finale de l'Apocalypse, se lit en d'autres écrits apocryphes tels le *IV<sup>e</sup> Esdras* (7,26) et le *Livre syriaque de Baruch* (4,2-6). Depuis la prophétie d'Ez 40, la Jérusalem terrestre était censée

dériver d'un prototype céleste et idéal, auquel elle devait tâcher de ressembler en toute fidélité et qui, à la fin des temps, viendrait lui conférer sa forme parfaite et définitive. Saint Paul lui-même semble avoir fait quelques allusions à cette théologie (Ph 3,20 ; cf. Ga 4, 26). Dieu accomplit ainsi ce que l'homme orgueilleux avait vainement tenté : la Jérusalem nouvelle, qui descend du ciel, est à l'opposé de Babel érigée pour escalader le ciel dans un élan de présomption titanique.

La Jérusalem nouvelle est aussi comparée à une jeune épouse qui s'est fait belle pour son Epoux. Voici dans l'allégresse et dans la joie les nouvelles épousailles de Jérusalem avec son Dieu, prophétisées aux derniers oracles du *Livre d'Isaïe* (61,10 ; 62,2-5) et proclamées dans un péan de triomphe de l'*Apocalypse* : « ... voici les noces de l'Agneau... » (Ap. 19,6-8).

La fraîcheur de cette apparition, et un peu plus loin, la description radieuse de la Jérusalem nouvelle (Ap 21,11 ss.), nous changent des âcres fumées et des bouffées d'incendie que dégageaient la ruine de la Babylone terrestre et la description du Jugement des morts. Nous assistons à la fin du drame apocalyptique et à l'apothéose de Dieu sur l'histoire humaine. Nous respirons l'atmosphère propre et sereine de l'éternel matin où respandit dans sa beauté la vaste cité de Dieu.

### La demeure nouvelle

Dans le *cosmos* renouvelé s'épanouit l'alliance parfaite de Dieu avec les hommes, alliance si souvent évoquée, promise, amorcée tout au long de l'A.T.<sup>2</sup> et parfaitement formulée dans un oracle du prophète Jérémie (31,33).

L'*Épître aux Hébreux* (8,6-13 ; 10,11-18) se réfère à cet oracle pour montrer comment, en l'Incarnation du Fils de Dieu et dans le mystère de l'Eglise naissante, l'Alliance entre dans sa phase de réalisation définitive. L'*Apocalypse* nous promet que Dieu habitera désormais parmi les hommes, et cette fois dans une totale clarté et une infrangible cohabitation. Les hommes se trouveront si proches de Dieu, si engagés dans son mystère, que Lui-même en quelque sorte ne sera plus seul, mais « Dieu-avec-eux ». L'oracle d'Isaïe (7,14) sur l'*Emmanuel* (Dieu avec nous) reçoit son sens plénier. « Dieu-avec-eux », expression plus forte que « leur Dieu », évoque l'intimité mystérieuse, la profonde communion de Dieu avec ses élus.

Il est symptomatique que, parlant de l'habitation de Dieu parmi

2. Cf. Ex 25,8 ; 29,45 ; Lv 26,11-12 ; Is 12,6 ; Ez 37,27 ; 48,35 ; Jl 3,21 ; So 3,15,17 ; Za 2,14-15 ; 8,8 ; Ps 46,6.

les siens, saint Jean emploie le mot spécifiquement biblique de « tente » ou de « tabernacle ». Admirablement évocateur des origines nomades du Peuple élu et du caractère pérégrinant de l'Eglise, celui-ci ne désigne plus la tente mystérieuse de l'*Exode* ou le Saint des saints inaccessible du Temple. Plus de voile désormais, plus de vide entre les chérubins. Plus de Dieu effrayant dont on ne peut voir la face sans mourir, et qui chasse les hommes lorsqu'il remplit le Temple de sa gloire. Plus de temple sacramental qui risque de faire écran et de barrer l'accès à Dieu<sup>3</sup>. Après avoir choisi d'habiter parmi les hommes en la personne de son Fils incarné, Dieu a définitivement substitué la révélation et le don en plénitude de son être à la multiplicité et à la fragilité des signes.

Il faut aussi remarquer l'emploi du pluriel dans l'expression « ils seront ses peuples » (en grec : *laoi*). Ce pluriel nous surprend, car même scindé à la suite de ses infidélités<sup>4</sup>, le peuple de Dieu ne se trouve nommé qu'au singulier dans la Bible ; mais l'authenticité du texte est incontestable, ici il s'agit certainement d'un pluriel. Dans le vocabulaire biblique, le mot pluriel *ethnè* désigne les nations païennes, avec une note infamante, tandis que le mot *laos*, revêtu d'une dignité religieuse, désigne le Peuple élu. En évoquant les *laoi*, dans un grandiose pluralisme eschatologique, saint Jean semble suggérer que toutes les nations ressuscitées constituent désormais les tribus de Dieu, dans une resplendissante royauté nouvelle.

### La vie nouvelle

Le bonheur de la nouvelle vie manque de mots pour se traduire ; aussi le voyant de l'*Apocalypse*, à l'instar des prophètes de l'A.T.<sup>5</sup> ne peut-il en parler qu'en négations, mais combien éloquentes (v. 4).

A cette constatation, l'*Apocalypse* ajoute qu'il n'y aura plus ni pécheurs (21,8-27 ; 22,15), ni ténèbres (21,15), ni malédiction (22,3). C'en est fait des ombres et des alarmes, des cris, des souffrances et des deuils, de toutes les dissonances déchirantes dans la création de Dieu, et cela, parce que le Christ chargé de nos douleurs a poussé le cri rauque de notre solitude et traversé notre mort désespérée (cf. He 5,5-10). « Heureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés » : la béatitude du Christ trouve ici son suprême accomplissement. La Jérusalem céleste accueille tous ceux qui ont pleuré, et Dieu lui-même effectue le geste consolateur qu'annonçait une vision

3. Cf. Ap 11,19 ; 14,15,17 ; 15,5,8 ; 21,22.

4. Cf. Lv 26,12 ; Jr 24,7 ; 30,22 ; 31,1,33 ; 32,38 ; Ez 36,28 ; 37,23,27 ; 2 Co 6,16.

5. Cf. Is 25,8 ; 35,9 ; 49,10 ; 65,19-23 ; Za 14,6.

antérieure (Ap 7,16-17). Il est somme toute réconfortant de penser que, si nous n'avions pas eu les yeux remplis de larmes au cours de notre existence ici-bas, le Seigneur dans sa tendresse n'aurait peut-être pas à nous les essuyer au seuil de la vie éternelle.

### Conclusion

Les paroles explicitement attribuées à Dieu sont rares dans l'Apocalypse. Mais Dieu seul peut dire en vérité : « Voici que je fais l'univers nouveau » (v. 5). Lui seul peut proférer la parole créatrice du monde nouveau. Déjà prononcée en la résurrection de son Fils, elle doit atteindre son plein effet et son extension universelle. Ces mêmes paroles sous-tendent notre foi et avivent notre espérance. Le monde du xx<sup>e</sup> siècle, travaillé d'un grand désir d'expansion et de conquête technique de l'univers prédispose les hommes à cette révélation. Relisons les éloquentes professions de foi d'un P. Teilhard de Chardin, écho moderne mais fidèle de la vision de l'*Apocalypse* : « Sous l'enveloppe banale des choses, de tous nos efforts épurés et sauvés, s'engendre graduellement la Terre nouvelle. Un jour, nous annonçons l'Évangile, la tension lentement accumulée entre l'Humanité et Dieu atteindra les limites fixées par les possibilités du Monde. Alors ce sera la fin. Comme un éclair jaillissant d'un pôle à l'autre, la Présence silencieusement accrue du Christ dans les choses se révélera brusquement. Rompant tous les barrages où la contenaient, en apparence, les voiles de la Matière et l'étanchéité mutuelle des âmes, elle envahira la face de la Terre. Et, sous l'action enfin libérée des vraies affinités de l'être, entraînés par une force où se manifestent les puissances de cohésion propres à l'Univers lui-même, les atomes spirituels du Monde viendront occuper, dans le Christ ou hors du Christ (mais toujours sous l'influence du Christ) la place, de bonheur ou de peine, que la structure vivante du Plérôme leur désigne... Comme la foudre, comme un incendie, comme un déluge, l'attraction du Fils de l'homme saisira, pour les réunir ou les soumettre à son Corps, tous les éléments tourbillonnants de l'Univers... Telle sera la consommation du Milieu Divin<sup>6</sup>. » « Celui qui aimera passionnément Jésus caché dans les forces qui font grandir la Terre, la Terre, maternellement, le soulèvera dans ses bras géants, et elle lui fera contempler le visage de Dieu... Celui qui aura aimé passionnément Jésus caché dans les forces qui font mourir la Terre, la Terre en défaillant le serrera maternellement dans ses bras géants, et avec elle, il se réveillera dans le sein de Dieu<sup>7</sup>. »

6. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu divin*, Paris, 1957, pp. 195-196.

7. P. TEILHARD DE CHARDIN, *La Messe sur le monde. Cf. Hymne de l'Univers* (collection Livre de vie, 61-62), Paris, 1961, pp. 45 et 47.

# Louange au Fils de l'homme et commandement nouveau

Jn 13,31-33a.34-35

PAR NOEL LAZURE

Professeur à l'Université Marquette, Milwaukee (U.S.A.)

## 1. Analyse littéraire

Le seul fait qu'on puisse, avec le Lectionnaire, omettre la majeure partie du v. 33<sup>1</sup>, suggère que Jn 13,31-35 est constitué d'éléments disparates. Ce que dit le v. 33 - « Vous me chercherez... où je vais, vous, vous ne pouvez venir » - cadre mal avec l'exhortation à l'amour fraternel des v. 34-35.

Introduit d'une manière assez artificielle au début du v. 33, le thème « du départ » du Christ ne sera repris qu'aux vv. 36-37, lorsque Pierre demandera à Jésus : « Seigneur, où vas-tu?... Pourquoi ne puis-je pas te suivre dès maintenant ? »

En outre, au début du ch. 14, on dit explicitement que Jésus retourne à la maison du Père pour préparer une place aux siens, et qu'il reviendra les chercher pour les prendre avec lui (14,2-3). Comment, dès lors, Jésus peut-il dire ici (13,33) que les disciples ne peuvent pas le suivre là où il va ?

Dès lors, Jn 13,31—14,31 apparaît, dans la rédaction actuelle, comme un texte composite élaboré progressivement, soit qu'un même rédacteur ait utilisé diverses traditions, soit qu'un rédacteur postérieur ait ajouté un certain nombre de versets, à moins que les deux facteurs n'aient joué ensemble.

Plusieurs exégètes<sup>2</sup> ont, à juste titre, rapproché Jn 13,31—14,31

1. Le texte en question se lit ainsi : « vous me chercherez et comme je l'ai dit aux Juifs, je vous le dis à vous maintenant : où je vais, vous ne pouvez venir ».

2. Par exemple W. BAUER, O. MICHEL, E. KASEMANN. Voir sur ce sujet le récent commentaire de R.E. BROWN, *The Gospel according to John XIII-XXI*, Garden City (N.Y.), 1970, pp. 597-601.

des discours d'adieu que les grands personnages religieux du peuple juif adressaient à leurs enfants avant de mourir.

Le premier mot (*technia* : « petits enfants ») rappelle les dernières recommandations adressées par une patriarche mourant à ses fils réunis autour de lui<sup>3</sup>. Par ailleurs, on retrouve ici un certain nombre de constantes de ces discours d'adieu : annonce du départ prochain (13,33), recommandations d'ordre moral (13,34-35), exhortations à la foi en Dieu (14,1), à la persévérance dans l'observation des commandements (14,15), enfin, regard sur l'avenir (14,2-3.16).

Du point de vue littéraire, un tel discours d'adieu se caractérise par l'utilisation exclusive du style direct : « je », « vous », jamais la troisième personne. Or, les vv. 31-32 sur la glorification du Fils de l'homme, sont rédigés en style indirect : ils appartiennent par conséquent à un autre contexte.

D'autre part, un discours d'adieu est toujours un monologue du seul mourant. Si, parfois, le mourant pose quelques questions, c'est uniquement à la fin de son discours pour demander aux siens de lui promettre de rester fidèles à Dieu<sup>4</sup>. Mais jamais les enfants ne posent de questions à leur père mourant. Par conséquent, les quatre questions posées à Jésus par Pierre (13,36), Thomas (14,5), Philippe (14,8) et Judas (13,22) appartiennent à un stade ultérieur de la composition de ce morceau.

Ainsi donc, la péricope liturgique de ce dimanche, relève de deux genres littéraires différents. Les vv. 31-32 sont un fragment de la liturgie chrétienne primitive qui proclame la gloire du Fils de l'homme. Les vv. 34-35, par contre, donnent l'essentiel des paroles d'adieu de Jésus.

## 2. Hymne au Fils de l'homme (v. 31-32)

Ces deux versets présentent plusieurs difficultés d'interprétation. Nous ne nous attarderons pas sur les hésitations de la tradition manuscrite.

Par contre, plus important est le problème posé par *én autô* (« en lui-même ») du v. 32. Faut-il comprendre que le Fils de l'homme trouvera sa gloire en Dieu<sup>5</sup>, ou bien qu'il sera glorifié « en lui-même » ? Cette deuxième interprétation nous paraît préférable. En

3. Cf. entre autres : *Test. gad* 4,1-2 ; 6,1 *Test. Rub.* 1,3 ; 4,5 ; *Test. Job* 5,1,4 ; 6,1 ; 45,4.

4. Parmi les *Testaments de Douze Patriarches*, seul *Test. Lévi* 19,2-4 utilise ce trait littéraire.

5. Le *én* dans le N.T. peut aussi bien avoir un sens causal ou instrumental, ceci à cause de l'influence du *b<sup>h</sup> hébreu*. Cf. F. BLASS-A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the N.T.*, Chicago, 1961, n° 219.

effet, dans les deux autres cas où il est employé dans notre texte (vv. 31-32), le pronom *autos* renvoie au Fils de l'homme et non à Dieu.

Autre question : à quels événements font allusion les vv. 31 et 32 où le verbe glorifier est employé d'abord au passé puis au futur ? Il y a deux façons de comprendre cette différence de temps. Selon la première, le v. 31 évoque la gloire acquise par le Christ au cours de sa vie terrestre, tandis que le v. 32 parle de celle que lui vaudront sa passion et sa résurrection. Selon la seconde interprétation, il s'agit d'abord de la gloire que le Christ a reçue au moment de sa passion et de sa résurrection, puis de celle que manifesterà le retour glorieux du Fils de l'homme.

Le choix entre ces deux manières de comprendre le texte, dépend en fait de la perspective dans laquelle on le lit. S'il s'agit de paroles prononcées telles quelles par Jésus la veille de sa mort, la première interprétation s'impose. Si, par contre, on voit dans les paroles mises sur les lèvres du Christ, une expression de la foi pascale de l'Eglise, la deuxième interprétation devient plus probable. Dans ce cas, le « maintenant » du v. 31, ne désigne pas le moment où Judas est sorti de la salle (13,30), mais l'aujourd'hui de l'Eglise dans laquelle vit l'auteur du IV<sup>e</sup> évangile. En d'autres termes, on aurait ici l'expression de la foi et de l'espérance qui sont maintenant celle des chrétiens : foi dans la gloire passée accordée à Jésus lors de sa mort et de sa résurrection, espérance de la glorification nouvelle que le Fils de l'homme va recevoir sans tarder (*euthus*) lors de sa prochaine Parousie. Cette dernière interprétation nous semble plus conforme à la perspective générale du IV<sup>e</sup> évangile et au genre littéraire de Jn 13, 31-33.

En effet, les études récentes montrent que les paroles de Jésus rapportées par le IV<sup>e</sup> évangile doivent souvent se comprendre dans le cadre de la vie de l'Eglise et dans la perspective de la foi pascale (Jn 1,14.18 ; 13,1 ; 3,13)<sup>6</sup>. Une expression typiquement johannique comme « l'heure vient et elle est ici maintenant » (4,23 ; 5,25), souligne bien l'actualisation dans la vie de l'Eglise des paroles prononcées par Jésus au cours de sa vie terrestre. C'est dans le « maintenant » de l'Eglise que le Père est adoré en esprit et en vérité (4,23), et que les morts qui écoutent la voix du Fils de Dieu reçoivent la vie (5,24-25).

Le ch. 17 dans son ensemble, fournit un exemple frappant de cette manière johannique de procéder. Si l'on s'en tient au plan historique, on se trouve à la veille de la mort de Jésus. Mais, envisagées du point de vue littéraire, les paroles rapportées ne peuvent se com-

6. Voir par exemple l'article de X. LÉON-DUFOUR, *Actualité du quatrième évangile*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 86, 1954, pp. 449-468.

prendre qu'après les événements de Pâques. « Le pouvoir sur toute chair que tu lui as conféré » (17,2), « Je t'ai glorifié sur la terre ; j'ai achevé l'œuvre que tu m'avais donnée à faire » (17,4) : ces déclarations supposent que la mort du Christ est un événement passé et que le Seigneur a été intronisé auprès du Père par sa résurrection. Mêmes perspectives post-pascales dans « Maintenant... ils ont vraiment admis que je suis sorti de toi et ils ont cru que tu m'as envoyé » (17,18). « Maintenant » désigne manifestement l'époque d'après Pâques puisque le IV<sup>e</sup> évangile insiste sur le fait que les disciples, avant la résurrection du Seigneur, n'avaient pas une pleine intelligence de ses paroles, ni une foi parvenue à maturité (2,22 ; 12,16 ; 14,16). « Je ne suis plus dans le monde, mais eux sont dans le monde » (17,11) nous fait entendre de toute évidence la voix du Ressuscité. De même, « Quand j'étais avec eux, je gardais en ton nom ceux que tu m'as donnés. J'ai veillé sur eux et aucun d'eux ne s'est perdu sauf le fils de perdition » (17,12) suppose que Judas est déjà mort et que les chrétiens voient en lui « le fils de perdition ». Enfin, « le monde les a pris en haine » (17,14) est une transposition des paroles de Jésus pour décrire la persécution subie par les chrétiens au moment où l'évangile est rédigé, bien après Pâques.

Ces quelques exemples suffisent. Mais peut-on interpréter dans cette perspective Jn 13,31-32 ? En d'autres termes, faut-il y voir les paroles du Ressuscité ? Pour répondre, il faut faire l'analyse littéraire de ce passage.

Nous avons déjà indiqué que les vv. 31-32 n'appartiennent pas au genre littéraire du discours d'adieu, mais plutôt à celui des hymnes<sup>7</sup> en usage dans l'Eglise primitive. Cela ressort non seulement de la composition rythmique de ces deux versets<sup>8</sup>, mais encore de leur contenu qui correspond bien au style dramatique et enthousiaste des hymnes christologiques du N.T.<sup>9</sup> Les mots eux-mêmes de « gloire » ou « glorifier » appartiennent au vocabulaire technique de l'hymnologie chrétienne aussi bien que juive<sup>10</sup>. Dès lors, les vv. 31-32 tirent leur signification profonde du contexte de la vie liturgique de la communauté chrétienne. Ce sont les chrétiens qui louent Dieu pour la gloire acquise par le Fils de l'homme lors de sa résurrection, et qui proclament leur espérance d'une nouvelle glorification de Jésus lors de sa Parousie.

7. Cf. S. SCHULZ, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannes-Evangelium*, Göttingen, 1957, pp. 121-122.

8. Les deux aoristes du v. 31 trouvent leur contrepartie dans les deux temps au futur du v. 32.

9. Cf. J.T. SANDERS, *The New Testament Christological Hymns*, Cambridge, 1971, p. 4.

10. Cf. S. SCHULZ, *op. cit.*, p. 121, note 8 où l'auteur nous renvoie à Hénoch 36,4 ; 39,12 ; 40,3 ; 63,2,5 ; 81,3 ; 83,8.

Cette analyse littéraire éclaire en outre le problème du Fils de l'homme. Les études relatives à ce thème signalent souvent qu'il s'agit d'un titre christologique que n'utilisait pas l'Eglise primitive puisque, à l'exception de Ac 7,56 on le trouve uniquement dans les évangiles. Cette manière de voir doit être nuancée, du moins en ce qui concerne l'évangile de Jean. Nous pensons en effet que Jn 13, 31-32 témoigne de l'usage, dans l'Eglise primitive, du titre de « Fils de l'homme » pris dans un sens christologique. Du reste, d'autres passages du IV<sup>e</sup> évangile en témoignent. Ainsi, l'épisode de l'aveugle-né (Jn 9,1-40). A la question de Jésus : « Crois-tu au Fils de l'homme ? », le miraculé répond : « Et qui est-il, Seigneur, pour que je croie en lui ? » (9,35-36). « Tu le vois ; c'est lui qui te parle » lui dit Jésus. Alors, l'homme dit : « Je crois, Seigneur » et il se prosterna devant lui (Jn 9,37-38). Une telle scène ne correspond pas à la situation historique : nulle part, dans les Synoptiques, on ne trouve une profession de foi au Fils de l'homme. En outre, l'expulsion de l'aveugle-né de la synagogue (9,22,35), indique que ce récit a été écrit dans le contexte de la communauté chrétienne : en effet, ce genre d'excommunication n'a pas apparu avant 90 de notre ère environ<sup>11</sup>. Dès lors, Jean voit dans l'aveugle-né le type du chrétien de son temps qui doit subir persécution pour sa foi. Et l'utilisation du titre christologique de « Fils de l'homme » est ici aussi, une profession de la foi chrétienne.

Les deux passages qui attribuent au Fils de l'homme la préexistence (Jn 3,13 ; 6,62) ne peuvent se comprendre que dans la même perspective : ils expriment la foi des chrétiens dans la place qui revient à leur Maître dans le plan divin. C'est encore en tant que Fils de l'homme que l'Eglise primitive reconnaît Jésus comme Juge des derniers temps (Jn 5,27), comme source de salut pour ceux qui croient en lui (Jn 3,14 ; 12,32) et comme celui qui donne aux siens le pain de vie (Jn 6,27,53). Jn 1,57 nous montre le Fils de l'homme dans son rôle de médiateur entre le monde de Dieu et celui des hommes : une telle présentation se comprend parfaitement dans la perspective de l'Eglise primitive, car, une analyse attentive de ce texte, révèle plusieurs traits de ressemblance avec Ac 7,56<sup>12</sup>.

Si donc il reste difficile de savoir en quel sens Jésus a employé l'expression « Fils de l'homme »<sup>13</sup>, il n'y a pas à hésiter pour ce qui est du IV<sup>e</sup> évangile : chez saint Jean, c'est une manière d'exprimer la foi des chrétiens en Jésus. Porteur du salut définitif, il est le Juge

11. Cf. R.E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, Garden City (N.Y.), 1966, pp. 374-380.

12. Les deux textes parlent de « voir », « cieus ouverts », « Fils de l'homme ».

13. Voir à ce sujet l'article récent de R. LEIVESTAD, *Exit the Apocalyptic Son of Man*, dans *New Testament Studies*, 18, 1971-72, pp. 243-267.

des derniers temps. Préexistant dans la gloire divine, il en a retrouvé la pleine possession (Jn 17,5) dans le sein du Père (Jn 1,18), mais en attend encore la manifestation ultime qui aura lieu lors de son dernier avènement (Jn 13,22).

### 3. Le commandement nouveau (vv. 34-35)

« Mes petits enfants, je n'en ai plus pour longtemps à être avec vous » (v. 33). Avec ces mots commence le discours d'adieu proprement dit, dont l'amour fraternel occupe le centre<sup>14</sup> et devient l'objet d'un commandement nouveau de Jésus.

Que faut-il entendre par « un commandement nouveau » ? Cette question a fait couler beaucoup d'encre<sup>15</sup>. Certains exégètes ont pensé que le N.T. instaurait une manière nouvelle d'aimer le prochain. Tandis que l'A.T. prescrivait d'aimer ses frères israélites (Lv 19, 18), Jésus aurait prescrit d'aimer tous les hommes sans distinction. Mais cette opposition entre l'Ancien et le Nouveau Testament correspond mal à la pensée du IV<sup>e</sup> évangile. Celui-ci, en effet, envisage l'amour fraternel dans le cadre de la communauté chrétienne, et passe sous silence l'amour des ennemis dont parlent les Synoptiques.

Si l'on voulait rester dans la perspective d'une différence entre l'Ancien Testament et le Nouveau, il faudrait s'orienter dans une autre direction. On pourrait en effet noter que l'A.T. prescrit d'aimer son prochain *comme soi-même*, tandis que l'évangile de saint Jean parle d'aimer les autres *comme Jésus nous a aimés* (Jn 13, 34 ; 15,12). De fait, la première épître de Jean précise : « Lui a donné sa vie pour nous, ainsi nous devons donner notre vie pour les frères » (1 Jn 3,16). Ce commandement de l'amour mutuel est « nouveau » parce que les chrétiens doivent aimer selon une mesure nouvelle manifestée dans la personne de Jésus : il faut aimer les frères jusqu'à donner sa vie pour eux.

Cette interprétation s'accorde avec la théologie johannique. En effet, le IV<sup>e</sup> évangile fait de la personne de Jésus la norme essentielle de l'agir du croyant. Jésus est la voie (Jn 14,6) non seulement à cause de son rôle de médiateur, mais encore parce qu'il est la règle suprême du disciple qui doit marcher dans la voie que le Maître a tracée<sup>16</sup>.

14. Nous retrouvons dans le *Testament de Gad* une même insistance sur l'amour des frères.

15. Pour un relevé de ces diverses interprétations, cf. R.E. BROWN, *The Gospel according to John XIII-XXI*, pp. 613-614.

16. Cf. notre ouvrage : *Les valeurs morales de la théologie johannique*, Paris, pp. 147-148, pour la portée morale de Jn 14,6.

D'autres exégètes expliquent le « commandement nouveau » par référence au thème de l'alliance nouvelle<sup>17</sup>. On hésite à se rallier à une telle interprétation. En effet, le IV<sup>e</sup> évangile n'utilise jamais le terme « alliance » (*diatchéchè*) ni le texte fondamental de Jr 31, 31-34 dont se sert le N.T. pour souligner la différence entre l'alliance ancienne conclue entre Dieu et Israël, et l'alliance nouvelle scellée par le Christ.

Jean lui-même nous fournit une autre explication du « commandement nouveau » lorsqu'il désigne l'amour fraternel comme le signe distinctif des disciples de Jésus (13,35). A vrai dire, le commandement de l'amour mutuel ne peut pas être en lui-même qualifié de « nouveau » puisque le monde juif du temps de Jésus le connaissait déjà. Les documents de Qumrân, par exemple, témoignent de l'intense climat de fraternité qui régnait au sein de la communauté<sup>18</sup>. Toutefois, le terme de « commandement nouveau » se justifie parce que non seulement l'amour fraternel doit être à la base de la vie de la communauté chrétienne, mais encore parce que, selon saint Jean, cette communauté a pour mission de manifester au monde l'amour pratiqué par Jésus. Pour mieux comprendre la portée du commandement de l'amour fraternel, il faut aussi s'attacher au sens exact du mot grec *entolè* employé ici. Les traductions habituelles ne rendent pas pleinement compte de la complexité de ce sens. Il ne suffit pas en effet de traduire par « commandement » ou « précepte » : il faudrait ajouter « mandat », « voie ». En effet, pour Jean, le « commandement » de l'amour mutuel ne prescrit pas tellement un certain nombre d'actions déterminées à l'égard du prochain, mais il lui indique plutôt une façon de vivre ; il trace une voie dans laquelle on doit sans cesse marcher ; enfin, il détermine une mission : manifester au monde un amour semblable à celui que Jésus a révélé dans sa vie et sa mort.

### 4. Disciples de Jésus

« A ceci tous vous reconnaîtront pour mes disciples, à cet amour que vous avez les uns pour les autres » (Jn 13,35). On ne trouve nulle part ailleurs dans le N.T. un tel essai d'identification du disciple de Jésus. Ici encore, nous nous trouvons dans le contexte de la vie de l'Eglise. En effet, pendant la vie terrestre de Jésus, on n'avait pas besoin d'un signe pour reconnaître ses disciples : il suffi-

17. Voir par exemple R.E. BROWN, *op. cit.*, p. 614.

18. « Ils pratiqueront la vérité en commun et l'humilité, la justice et le droit, et l'affectueuse charité » (1 QS 5,4). Voir aussi 1 QS 1,9-11 ; 2,24-25 ; 5,24-26 ; 6,25 ; 7,4-9 ; 8,2 ; 10,17 ; 11,1-12 ; CD 6,20 ; 7,2-3.

sait de constater qui l'écoutait et le suivait. La situation a changé au moment de la rédaction du IV<sup>e</sup> évangile. Jésus n'est plus sur terre, et ceux qui se disent ses disciples, se trouvent dispersés au cœur de la société romaine. Comment dès lors un non croyant pourra-t-il identifier les disciples de Jésus de Nazareth ? Jean ne donne qu'un seul critère : un style de vie basé essentiellement sur l'amour fraternel. Et, dans sa première épître, il précisera : « Mes petits enfants, n'aimons pas en paroles, ni avec la langue, mais en actes et en réalité » (1 Jn 3,18). Il ne suffit donc pas de faire des déclarations sur l'idéal de la charité fraternelle. Il faut bien plutôt que la communauté chrétienne, si elle veut être reconnue comme celle des disciples de Jésus, donne le témoignage d'une vie toute imprégnée par l'amour mutuel. Aucun autre signe ne peut remplacer celui-là pour identifier le chrétien : ni les rites, ni les lois qui régissent l'Eglise, ni les formules de confession de foi. Il y a des chrétiens dans le monde, dans la mesure où il se trouve des hommes dont on est forcé de dire : « Voyez comme ils s'aiment ». Le N.T. ne connaît pas d'autre signe qui permette d'identifier les chrétiens, et celui-là reste valable pour tous les temps.

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

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

\* numéros parus

en gras : numéros à paraître en 1973

Imprimé en France

Imprimerie Saint-Paul, 55001 Bar-le-Duc, Dép. lég. 1<sup>er</sup> trim. 1973.

N<sup>o</sup> d'édition 6316 N<sup>o</sup> II-73-524

