



FÊTES du
SAINT-SACREMENT
et du SACRÉ-CŒUR
ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 32

**** Fête du Saint-Sacrement :**
F. Dumortier, E. Jacob, C. Bour-
gin, P.-M. Guillaume, J. Comblin,
A. Vanneste, F. Prod'homme *

****** Fête du Sacré-Cœur :**
F. Dumortier, P.-M. Guillaume,
J.-A. Ubieta, F. Raurell

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



2007765



2 ASS

As 7

Fêtes du Saint Sacrement et du Sacré-Cœur

Assemblées du Seigneur 32

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs
© LES EDITIONS DU CERF, 1971
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7^e

Fête du Saint Sacrement



Année A

Première lecture : Dt 8,2-3.14b-16a

Deuxième lecture : 1 Co 10,16-17

Evangile : Jn 6,51-58

«Souviens-toi, Israël, de ta marche au désert...»

Dt 8,2-3.14b-16a

PAR FRANCIS DUMORTIER

L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu (Mt 4,4).

Cette citation, tirée de Dt 8,3, nous est familière. Saint Matthieu la met dans la bouche de Jésus répondant à la première séduction de Satan. La liturgie de la fête du Saint Sacrement reprend ce texte en ne retenant que les vv. 2-3.14b-16a du ch. 8 du Deutéronome. Ce découpage peut sembler arbitraire. Il est donc important de retrouver le contexte et la structure de ce passage et de situer ces versets dans leur unité littéraire avant de les analyser.

Contexte et structure du chapitre

Le Deutéronome, dans sa rédaction actuelle¹, date de la fin de l'exil. Les discours et le code de loi sont mis fictivement dans la bouche de Moïse avant l'entrée en Canaan (Dt 1,5 ; 4,44-48 ; 28,69). Cet écrit, comme tous les livres de l'A.T., contient d'ailleurs des traditions d'époques et d'auteurs différents. Les exégètes reconnaissent en Dt 5-28, le livre qui fut découvert au temps de Josias (2 R 22,3-10)². Les recherches récentes ont permis de cerner avec plus de précision le plan de ce noyau central qui s'apparente aux traités hittites. N. Lohfink le résume ainsi :

1. Un texte plus ancien, issu des traditions mosaïques et du prophétisme, a dû servir de base à la réforme de Josias (640-609, cf. 2 R 22-23,30). Ce texte n'était pas isolé mais exprimait les tendances d'une école de scribes et de prêtres. Après la prise de Jérusalem (586), son message a été relu et adapté pour répondre aux questions posées par l'exil.

2. E.W. NICHOLSON, *Deuteronomy and Tradition*, Oxford, 1967, pp. 1-17.

Ch. 5-11 : rétrospective historique, proclamation du grand commandement.

Ch. 12-26 : annonce des obligations particulières.

Ch. 26,16-19 : promulgation des obligations de l'Alliance.

Ch. 28 : bénédictions et malédictions³.

Le ch. 8 se situe dans la première partie du schéma primitif qui rappelle les faits passés et proclame le grand commandement ; ce commandement n'est pas un ordre de plus, mais l'attitude fondamentale, l'attachement exclusif que demande l'Alliance avec Yahvé. Car « le Deutéronome a saisi l'importance de la stipulation générale qui se trouve au cœur de la parénèse des ch. 5 à 11 : écouter Yahvé, le craindre, l'aimer, le servir, s'attacher à lui... autant d'expressions qui reviennent sans cesse au cœur de ces chapitres »⁴. Les ch. 5-11 forment donc une unité tant au point de vue du style que de la théologie ; on y distingue pourtant, suivant les thèmes et les rédactions successives, deux grandes sections : ch. 5-8 et 9-11. Car plusieurs fois les ch. 5 à 8 reprennent le vocabulaire de la clause essentielle du décalogue en la commentant⁵.

On peut diviser le ch. 8 en deux parties. Les vv. 2-6 suivent un schéma bien connu⁶ ; le rappel du passé (vv. 2-4) introduit une profession de foi sur la façon d'agir de Yahvé envers son peuple (v. 5), et s'actualise dans un appel pressant à s'engager dans l'alliance en « gardant les commandements » (v. 6). Dans les vv. 7-20, un rédacteur relit Dt 6,10-15 qui commentait la loi essentielle du décalogue (Dt 5,6-10). La comparaison entre ces deux textes fait ressortir les différences ou adaptations à des époques et situations différentes. Le ch. 8 répond certainement à un temps de grande prospérité, évoquée par la description du pays et de ses richesses (vv. 7-10.12-13). Oublier Yahvé ce n'est plus simplement « se tourner vers les autres dieux » (6,14), mais « élever son cœur » (8,14), s'enorgueillir de sa force et de sa richesse (8,17).

Le découpage en vue de la lecture liturgique peut donc sembler arbitraire. En réalité le ch. 8 constitue une unité qui dépasse ces deux paragraphes ; il est construit de façon concentrique et les

3. N. LOHFINK, *Ecoute Israël*, Lyon, 1967, p. 26. P. BUIS, J. LECLERQ, *Le Deutéronome*, Paris, 1963, p. 14.

4. J. L'HOUR, *La morale de l'Alliance*, Paris, 1966, p. 32.

5. Dt 5,6-10 est commenté en 6,10-15 ; 7,9-11 et 8,11-20 ; les perspectives sont différentes suivant les époques. A ce propos, voir plus loin (pp. 72-79), le commentaire de Dt 7,6-11 : *Si Yahvé vous a choisis...*

6. N. LOHFINK, *Das Hauptgebot*, Rome, 1963, pp. 124-131, 190-191. P. BUIS, *Le Deutéronome*, Paris, 1969, pp. 461-462.

vv. 2-3 et 14-16 se répondent⁷. L'étude du texte montrera que le même vocabulaire et les mêmes thèmes s'y retrouvent.

1. L'EXPERIENCE DU DESERT GUIDE ISRAEL AUJOURD'HUI (vv. 2-3)

L'histoire, ici la vie au désert, n'est jamais reprise dans le Deutéronome pour nous donner un compte rendu du passé. Les auteurs ne sont pas des reporters ; ils évoquent le passé pour guider l'Israël de leur temps. Cette conception de l'histoire se retrouve dans la structure même de ces deux versets construits selon un schéma identique. A l'intérieur de sa rétrospective, l'auteur indique les raisons profondes de l'agir divin en les introduisant par « afin que ». Ces motivations traduites au présent s'adressent aux auditeurs du Deutéronome. Cette volonté d'actualisation se marque également dans un vocabulaire caractéristique. Le verbe « souviens-toi », qui introduit la péripécie, est un terme technique utilisé pour exprimer le lien entre les faits passés et le présent d'Israël. « Se souvenir », ce n'est pas simplement se référer au passé comme fondement du présent, c'est aussi le saisir dans son efficacité actuelle et le continuer en pratiquant une éthique déterminée⁸.

1. La marche dans le désert, éducation aux vraies relations d'alliance (v. 2)

Le Deutéronome a adopté un style particulier où l'évocation du passé, les motivations données et l'actualisation de l'histoire se chevauchent. Pour ne pas nous répéter, nous adoptons un plan qui essaie de clarifier le texte : les faits, la raison traditionnelle, les nouvelles motivations dues à la situation d'Israël.

a) *Les faits*. Les traditions qui nous rapportent l'histoire de la marche au désert nous sont bien connues ; nous les retrouvons soit dans le livre de l'Exode, soit dans le livre des Nombres (Ex 16—18 ;

7. N. LOHFINK, *Das Hauptgebot*, pp. 194-195.

a) Parénèse : v. 1 et vv. 19-20 ; b) Désert : vv. 2-4 et vv. 14-16 ; c) Le pays : vv. 7-9 et vv. 12-13 ; d) Parénèse : v. 11.

8. Cf. J. L'HOUE, *op. cit.*, p. 45.

Nb 11—14 ; 20—25). Le v. 2 ne reprend que l'aspect le plus général de cet exode, la longue durée du chemin parcouru. Ces quarante années passées à marcher (Nb 14,34) sont explicitées au v. 4 dans une tradition que le Deutéronome est seul à connaître. Si ce rappel historique est rapide, c'est que le Deutéronome s'intéresse plus particulièrement aux relations exemplaires que Yahvé et son peuple lièrent au désert.

b) *La raison traditionnelle : l'épreuve*. Le Deutéronome s'accorde ici avec les anciennes traditions du désert⁹. L'expression risque de nous induire en erreur, car « éprouver » ce n'est pas tenter, « mais chercher à connaître la réalité profonde au-delà des apparences incertaines »¹⁰. En agissant ainsi, Dieu met à découvert le cœur de l'homme. Le sens de ce verbe est d'ailleurs explicité par la formule « connaître le fond du cœur », le cœur étant pour un sémite le siège des orientations profondes et de la réflexion. En éprouvant son peuple durant ces quarante années, Dieu voulait donc savoir si, oui ou non, Israël lui était attaché de façon absolue.

c) *Les nouvelles motivations*. Même en temps de prospérité, Yahvé continue à dévoiler les orientations de son peuple ; quand l'auteur du Dt parle d'humiliation et pose la question : « Garderais-tu oui ou non les commandements ? », il passe à l'actualisation. La première motivation, l'humiliation, est propre au ch. 8 du Deutéronome (vv. 2-3.16). « Humilier », c'est faire sentir à quelqu'un sa pauvreté. En insistant sur cette nouvelle motivation divine, l'auteur répond, en fait, à l'orgueil que peut susciter la situation d'abondance en Canaan (vv. 14.17). Israël doit refaire l'expérience de sa dépendance totale ; tous ses biens sont des dons de Dieu. L'humilité est une attitude fondamentale dans les relations avec Yahvé non seulement dans le passé mais aussi dans le présent.

La dernière motivation interroge les lecteurs du texte. L'attachement au Dieu de l'alliance se vérifie, encore aujourd'hui, dans une vie conforme à la volonté divine exprimée dans la loi. L'auteur pense à la leçon actuelle du cheminement du désert, comme on le voit au v. 6 qui s'adresse directement aux auditeurs : « Garde les commandements de Yahvé ton Dieu pour te diriger dans ses voies et pour le craindre ». C'est le même mot qui est traduit au v. 2 par « marches » et au v. 6 par « voies », la même racine qui se trouve en « faire faire » au v. 2 et « diriger » au v. 6. Ces contacts ne sont pas fortuits ; l'exode d'Israël se prolonge dans l'existence actuelle du peuple de Dieu.

9. Dieu met son peuple à l'épreuve (Ex 15,25 ; 16,4 ; 17,7) ; Israël met Yahvé à l'épreuve (Ex 17,2 ; Nb 14,22).

10. X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de Théologie biblique*, Paris, 1962, col. 296.

Sur la base des faits, l'auteur exhorte donc le peuple de son époque à découvrir dans les motivations de l'agir divin un avertissement pour Israël. La description de la manne au v. 3 illustre cet enseignement.

2. La vraie nourriture du peuple de Dieu (v. 3)

Après avoir parlé de façon générale de la marche dans le désert, l'auteur évoque un fait concret : le don de la manne. Sa description rapide, en style direct, fait écho au ch. 16 de l'Exode où le peuple reproche à Dieu de « le faire mourir de faim dans le désert » (16,3). Au v. 3 comme en Ex 16,15, il nous est dit que la manne était une nourriture inconnue.

Sans s'attarder aux détails secondaires, l'auteur cherche à découvrir dans quel but Dieu faisait ce miracle. Dieu voulait « montrer que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais que l'homme vit de tout ce qui sort de la bouche de Yahvé ».

Autrefois, la manne avait ranimé le peuple affamé ; aujourd'hui encore il doit « vivre de ce qui sort de la bouche de Yahvé ». Le ch. 16 de l'Exode interprétait déjà le fait historique en lui donnant valeur d'épreuve (Ex 16,4). Sans renier ce thème, l'auteur du Deutéronome y ajoute une leçon plus générale en mettant en parallèle le « pain » et « ce qui sort de la bouche de Yahvé ». Habitué à la citation de l'évangile, nous identifions spontanément cette expression à la Parole de Dieu. Or, dans la théologie de la création par la Parole, « ce qui sort de la bouche de Yahvé » signifie d'abord toute chose créée. Dieu peut créer des objets connus de l'homme comme le pain ou des choses inconnues comme la manne¹¹. Cette première explication nous permet de mieux comprendre le sens du verbe « vivre ». Israël avait, autrefois, gardé la vie grâce à un miracle de Dieu ; aujourd'hui encore les biens que le peuple de Dieu peut accumuler en Canaan sont dus à la création continue de Yahvé. Car la tradition deutéronomique ne présente jamais une vie heureuse comme le fruit du travail de l'homme, mais comme la conséquence des bénédictions divines (5,29-30 ; 8,1s). Cette leçon reste bien actuelle dans une époque de prospérité où Israël est tenté « d'élever son cœur » en pensant qu'il vit de ses propres « forces ».

Il semble bien pourtant que, dans notre texte, « ce qui sort de la

11. H. BRUNNER, *Was aus dem Munde Gottes geht* (Vetus Testamentum, 8), 1958, pp. 428-429. L'auteur montre que cette théologie de la création par la Parole n'était pas propre à Israël : nous la retrouverons dans certains textes égyptiens qui emploient la même expression.

bouche de Yahvé » doit s'entendre de la Parole de Dieu. Certains oracles prophétiques, considérés comme Parole divine, se terminent par une expression similaire¹². D'autre part, dans la théologie du Deutéronome, Dieu donne vie à Israël par sa Parole (Dt 30,15-20 ; 32,47). Nous avons donc ici une interprétation nouvelle et originale du miracle de la manne devenu un signe qui s'adresse à Israël tout au long de son cheminement. Les auteurs de la Septante ont encore explicité ce sens en traduisant Dt 8,3 par : « la Parole qui sort de la bouche de Dieu ». Cette interprétation spirituelle a été reprise et amplifiée par l'auteur de la Sagesse dans sa méditation sur le miracle de la manne :

Ainsi Seigneur, tes enfants bien-aimés l'apprendraient :

ce ne sont pas les diverses espèces de fruits qui nourrissent l'homme, c'est ta Parole qui conserve ceux qui croient en Toi (Sg 16,26)¹³.

Cette lecture approfondie des traditions de l'Exode nous montre un peuple méditant l'histoire du salut où Dieu s'est révélé comme le Dieu sauveur. Mais les situations concrètes de la marche au désert avaient disparu. Pensant à l'ère d'abondance où il vit, l'auteur dépasse la matérialité des faits et découvre les relations fondamentales qui guident les rapports entre Israël et son Dieu : humilité, dépendance, cœur donné, observance de la loi, méditation de la Parole. Cette relecture, qui conduit vers le sens plénier, trouve son achèvement dans l'évangile de Jean qui compare le pain donné par le Christ à la manne (Jn 6,51-58). Désormais, c'est le Christ qui, dans sa parole comme dans l'eucharistie, est « le Pain de vie », nourriture pour l'humanité en marche vers son état définitif.

II. AUJOURD'HUI COMME HIER ISRAËL DÉPEND DE YAHVÉ (vv. 14b-16a)

A la simple lecture, nous constatons que ce passage reprend le vocabulaire et les thèmes des versets 2 et 3.

a) *Les faits*. Le v. 15a, qui correspond au v. 2, décrit de façon plus concrète la vie au désert ; il insiste sur les dangers qui menaçaient Israël. Certes, en évoquant les serpents, l'auteur s'appuie sur la tradition (Nb 21,6) ; mais il trahit également son époque. Car un

12. Is 1,20 ; 40,5 ; 58,14 ; Jr 9,11 ; Mi 4,4 ; cf. aussi Am 8,11.

13. Dt 8,3 semble avoir des contacts avec la littérature sapientielle : cf. Pr 9,1-5 ; Si 24,19-23.

peuple sédentaire a peur du désert qui lui apparaît « grand et redoutable ». Cette description met en valeur la précarité et les dangers de la vie au désert. En 15b-16, l'auteur rappelle également le miracle de l'eau sortie du rocher et celui de la manne. A l'environnement hostile, répondent la faim et la soif.

b) *Actualisation des faits.* Déjà dans la description si terrible du désert, le rédacteur pensait à son époque. Car de tous les dangers qui menaçaient Israël, seul Dieu avait pu le sauver. Comme autrefois, et même dans la prospérité, le peuple reste dépendant de son Dieu. Le lien entre le passé et le présent est d'ailleurs réalisé au v. 14b : la mise en garde qui précède le rappel historique s'adresse au peuple qui écoute l'enseignement du Deutéronome. « Oublier Yahvé », c'est, bien sûr, au ch. 8 et dans le reste du Deutéronome, « ne pas pratiquer la Loi » (v. 11), mais c'est aussi, dans l'état de richesse où se trouve Israël, « élever son cœur » ou mettre sa foi dans sa force (vv. 14.17). Vivre dans l'Alliance, c'est reconnaître sa dépendance.

CONCLUSION

Cette relecture nous permet de mieux comprendre comment à notre tour nous pouvons faire le lien si difficile entre ce qui est vécu aujourd'hui et la Parole de Dieu. A l'exemple des auteurs de l'A.T., il ne nous est pas demandé de calquer les situations actuelles sur l'Evangile, mais de mieux découvrir le sens profond de la Bible en l'enrichissant de l'expérience actuelle des groupes humains.

Cette expérience est pour certains le confort et la science, richesse et force de l'homme moderne. Il ne nous appartient pas de condamner cette « ère d'abondance » qui permet un mieux-être évident. Mais c'est dans ce contexte que Dieu veut nous faire cheminer vers les véritables relations d'Alliance et nous conduire à cette orientation profonde du cœur qui se traduit par la charité, seule loi du chrétien. Cela signifie aujourd'hui : savoir recevoir des autres et de Dieu, s'engager dans la voie du partage. Car l'homme ne vit pas que de pain...

La communion au corps et au sang du Christ

1 Co 10,16-17

PAR JOSEPH COMBLIN

Professeur à l'Université Catholique de Recife (Brésil)

Ces deux versets, très courts, réussissent à évoquer en quelques mots toute la profondeur du mystère eucharistique. Le contexte ne laissait pourtant pas prévoir de telles richesses doctrinales.

Un chrétien peut-il participer aux sacrifices païens?

Il s'agissait de la question des viandes sacrifiées dans les cultes païens. Ces viandes étaient fréquemment vendues au marché. On pouvait les retrouver à la table de ses hôtes. Parfois on en mangeait sans le savoir. D'autres fois, on vous faisait remarquer qu'il s'agissait d'un steak sacrifié à tel ou tel dieu. Que fallait-il faire ? Faire semblant de rien ? Ecarter avec horreur le plat que l'on vous présentait ? Interroger le maître de maison avant de se mettre à table ? Faire enquête sur la provenance de la marchandise que vous offrait votre boucher ?

Comme on le voit, il s'agissait d'un problème éminemment pratique ; on pouvait s'attendre à ce qu'il y fût répondu par des raisons de sagesse pratique. Cependant, c'est la manière de Paul de faire des ascensions subites, en remontant des applications les plus terre à terre aux principes les plus sublimes. Même dans les affaires courantes, il ne perd pas de vue qu'il s'agit toujours d'un mystère grandiose. Ce qui se joue dans les détails de la vie quotidienne, c'est l'épopée de l'amour de Dieu qui s'est dévoilé en Jésus Christ.

La réponse au problème des Corinthiens distingue deux attitudes : la première encourage l'idolâtrie, la seconde l'ignore délibérément. Si l'on fait remarquer aux chrétiens qu'il s'agit de viandes des sacrifices, et qu'ils en mangent, ils auront l'air de dire que

l'on peut prendre part aux sacrifices tout en étant chrétien. Ils auront induit les païens en erreur. Par contre, acheter ou manger des viandes sacrifiées sans le savoir ou sans que l'attention soit attirée sur le fait, n'a pas d'importance. Car enfin, la viande en soi est toujours bonne. Les dieux auxquels elle a été offerte n'existent pas et ne sauraient donc pas la corrompre.

Cette argumentation suppose un principe fondamental : on ne peut prendre part aux sacrifices païens. Là-dessus, il n'y a pas d'alternatif possible. Certes, les dieux n'existent pas, et la viande qui leur est sacrifiée n'a pas changé et ne peut pas faire de mal. Mais c'est le sacrifice lui-même, ce geste de faux culte qui est une corruption machinée par les démons. Matériellement parlant, il n'y a rien de mal dans le culte païen. Mais, en vertu de l'intention qui les anime, les hommes qui s'adonnent à de telles pratiques et croient vraiment de la sorte entrer en communion avec les dieux, commettent le mal. C'est ce mensonge qui est démoniaque. Y participer, c'est prendre part à la communauté des démons qui est partage du mensonge :

Qu'est-ce à dire ? Que la viande sacrifiée aux idoles soit quelque chose ? Ou que l'idole soit quelque chose ? Non ; mais ce qu'on sacrifie, c'est à des démons qu'on le sacrifie et ce n'est pas à Dieu. Or je ne veux pas que vous entriez en communion avec les démons (1 Co 10,19-20).

Le problème des sacrifices païens fournit donc l'occasion de dégager le principe de ce que Paul appelle « la jalousie du Seigneur » (10,22). Le Christ veut tout : toute l'offrande, tout le don, toute l'ouverture des siens. Il n'accepte pas le partage. C'est tout ou rien. Celui qui entre en communion avec le Christ ne peut plus chercher d'autres liens. Nous retrouvons ici l'écho du thème de la jalousie conjugale ou de l'exclusivité du lien conjugal entre le Christ et son Eglise : « Je ne veux pas que vous entriez en communion avec les démons. Vous ne pouvez partager la table du Seigneur et la table des démons » (10,20-21). Puisque le sacrifice crée un lien, une communion, une participation, il est incompatible avec l'appartenance au Christ.

Arrivé à ce point de son argumentation, Paul saisit tout à coup le lien avec l'eucharistie. Voilà le signe qui montre avec une évidence aveuglante que l'on ne peut accepter tout à la fois la communion avec les sacrifices païens et le service de Jésus Christ. En effet, le service de Jésus Christ implique lui-même une communion sacrificielle, une sorte de participation sous le mode du sacrifice : l'eucharistie. Pour mettre en valeur l'incompatibilité entre le Christ et les sacrifices païens, il suffit de penser que le chré-

tien participe à la Cène. Celle-ci, comme ceux-là, est une forme de lien mystique, d'identification ou d'appartenance. On ne peut appartenir à Dieu et en même temps aux démons.

C'est ainsi que Paul en arrive à évoquer la Cène eucharistique et à la montrer sous cet angle du lien de participation qu'elle crée. L'eucharistie établit un lien de communauté, une appartenance comparable à celle que revendiquent les sacrifices. Plus que de comparaison c'est en réalité d'antithèse qu'il s'agit : comme l'eucharistie établit une solidarité dans le bien, ainsi les sacrifices établissent une solidarité dans le mal.

Tel est donc l'objet propre de nos deux versets : mettre en valeur le type de communauté ou d'appartenance qui est créé par la Cène eucharistique.

I. L'EUCCHARISTIE

CRÉE UNE COMMUNION (v. 16)

Cette idée que l'eucharistie implique une communauté, Paul semble dire qu'elle doit être bien connue de ses lecteurs. Il en appelle à leurs convictions. Cependant, le fait de s'adresser à eux sous forme interrogative laisse entendre qu'il faut un moment de réflexion pour faire le lien entre une conviction bien établie et un aspect nouveau impliqué par cette conviction. Le v. 17 aidera les lecteurs à faire le joint. Après l'avoir lu, ils répondront : « Mais c'est évident : la coupe de bénédiction est communion au sang du Christ ; le pain que nous rompons, est communion à son corps ».

Les deux interrogations du v. 16 ne paraissent pas très difficiles à comprendre. Historiquement, il y a pourtant eu des hésitations, auxquelles nous n'accorderons pas trop d'attention.

La coupe de bénédiction

« La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas communion au sang du Christ ? » (v. 16.) Pourquoi cette expression « la coupe de bénédiction » ? Il ne peut être question de la prendre au sens technique du culte juif où, avant de boire une coupe, on prononçait sur elle une bénédiction. Les chrétiens en effet ne sont plus astreints à des rubriques juives. Il s'agit certainement ici de l'eucharistie. Mais pourquoi appeler l'eucharistie « coupe de bénédiction » ? Et que signifie cette bénédiction évoquée par les mots « que nous bénissons » ?

D'après une interprétation ancienne très traditionnelle, Paul voudrait dire : « le calice consacré sur lequel nous prononçons les paroles de la consécration » ; par « nous » il faudrait entendre : « les prêtres », ou « les chrétiens par le ministère des prêtres ».

Il semble bien que cette exégèse soit trop « catholique ». Les auteurs protestants s'y opposent vigoureusement. Ils ont raison. Paul ne pouvait penser à la problématique médiévale des « paroles de la consécration » ni détacher celles-ci de l'ensemble du rituel eucharistique. La question des paroles essentielles à la transsubstantiation surgira beaucoup plus tard, dans le contexte des hérésies médiévales. Les paroles de la consécration sont, bien sûr, comprises dans la « bénédiction » que font les chrétiens, mais on ne pense pas à elles explicitement.

L'explication la plus valable est celle suggérée par le rapprochement avec le ch. 9 de la *Didachè*. Le rite de l'eucharistie y est appelé « action de grâces » ou « bénédiction ». Le texte propose une formule de bénédiction pour le calice :

Pour ce qui est de l'eucharistie, rendez grâces ainsi : D'abord pour le calice : Nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la sainte vigne de David, ton serviteur ; tu nous l'as fait connaître, par Jésus, ton Serviteur. Gloire à toi dans les siècles.

Sans doute la *Didachè* ne dit-elle pas explicitement que cette action de grâces est la Cène. Mais le rapprochement avec notre texte est éclairant, et permet de penser que, de part et d'autre, il s'agit de la Cène. En parlant du calice de bénédiction Paul doit se référer à un rituel eucharistique très semblable à celui de la *Didachè* et en usage chez les Corinthiens. Ce rituel désigne encore le vin eucharistique par le vieux nom juif de « coupe de bénédiction », parce que l'on continue à célébrer l'eucharistie en prononçant une bénédiction, à la manière des anciens rituels juifs, bien qu'il ne s'agisse plus d'un rite juif, mais d'un rite profondément transformé par Jésus.

Le pain que nous rompons

Le recours à la *Didachè* semble s'imposer d'autant plus qu'il explique deux autres faits. Premièrement, Paul présente d'abord le calice, puis le pain, inversant ainsi l'ordre du récit de l'institution ; or, la même inversion existe dans la *Didachè*. En second lieu, la *Didachè* utilise l'expression « le pain rompu », et Paul aussi : « Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? » (v. 16).

Les formules « coupe de bénédiction » et « pain que nous rompons » ne contiennent donc aucun mystère. Il faut y voir une manière archaïque et liturgique de désigner l'eucharistie. Pourquoi ne pas avoir dit simplement « le repas du Seigneur » comme en 11,20 ? Vraisemblablement pour deux raisons : la « coupe » permet la comparaison avec les coupes des sacrifices païens (10,21), et le « pain rompu » introduit une image dont il sera tiré profit au v. 17.

Communion...

Paul affirme ici que l'eucharistie crée une « communion », une *koinônia*. Il s'agit d'un concept particulièrement riche. La *koinônia* est un lien de communication et de solidarité, un lien de communauté, un « fellowship ». Ce lien implique un élément passif : appartenance, identification ; et aussi un élément actif : solidarité, engagement. Celui qui est en « communion » avec d'autres s'identifie à eux et participe à leur sort, mais il est aussi compromis et engagé. Tels sont les liens que l'eucharistie crée entre les chrétiens et le Christ.

La communion ainsi établie crée d'ailleurs une solidarité entre tous ceux qui y participent. En effet les liens verticaux entre chaque membre de l'Eglise qui participe au repas et le Christ, créent des liens horizontaux de nature semblable entre les divers membres. Ce sont deux aspects inséparables d'une même réalité.

... au sang du Christ... au corps du Christ

L'eucharistie produit donc une « communion ». Mais il faut ajouter : une « communion » de type sacrificiel. Gardons-nous cependant de forcer la pensée de l'Apôtre en disant : pour Paul, la messe est un sacrifice, tout comme les sacrifices païens ; la messe crée donc entre le Christ et les siens un lien sacrificiel semblable à celui qui unit les païens aux démons. Les protestants nous reprochent de croire cela. Or, saint Paul ne le dit pas. Ce qu'il dit implique qu'il y a quelque chose de sacrificiel dans la messe. Mais il ne dit pas tout simplement : la messe est un sacrifice.

Paul dit que l'eucharistie est *communion au sang du Christ*, et *communion au corps du Christ*. Dans ce contexte, les deux mots « sang » et « corps » évoquent évidemment le sacrifice de la Croix. C'est le sang versé sur le Calvaire et le corps cloué sur la croix. Par conséquent, le sacrifice, dont parle Paul, est le sacrifice de la Croix. Les chrétiens ne peuvent participer au sacrifice des païens, parce qu'ils sont engagés par leur participation au sacrifice de la Croix du Christ. Ils ont déjà leur sacrifice. Comment y participent-

ils ? C'est ici qu'interviennent la coupe de bénédiction et le pain rompu. Car il y a un rapport entre vin et pain d'une part, sang et corps du Christ d'autre part. C'est donc par l'intermédiaire de la coupe et du pain que les chrétiens prennent part au sacrifice du Christ.

En quelques mots, Paul ramasse tout le mystère du sacrifice chrétien. Il y a un seul sacrifice qui est celui de la Croix. Les chrétiens y participent par le moyen de l'eucharistie. L'eucharistie n'est donc pas ici un sacrifice, mais elle est le moyen par lequel le sacrifice du Christ est mis à la portée des chrétiens et par lequel ils entrent en communion avec lui. Toute la théologie du sacrifice chrétien se trouve ici en germe. Il n'y aura plus qu'à l'explicitier par la suite, en évitant les interprétations grossières, comme celle qui séparerait la messe du sacrifice de la Croix.

Faut-il lire également dans ce v. 16 la doctrine de « la présence réelle » ? Paul ne dit pas : « Cette coupe est le sang du Christ » ou « Ce pain est le corps du Christ ». Il dit : « Elle est communion au sang du Christ », « Il est communion au corps du Christ ». Il évite ainsi une identification grossière, que les protestants nous reprochent souvent. Mais il affirme un lien mystérieux entre la coupe et le sang du Christ, entre le pain et le corps du Christ. Qui boit à cette coupe prend part au sang du Christ, comme ceux qui boivent à celle des sacrifices païens s'identifient aux démons. Affirmation d'un grand réalisme, et non pas simple symbole. Il y a quelque chose dans le pain et le vin qui permet une vraie identification au corps sacrifié au Calvaire et au sang versé. Cependant, à lui seul, ce v. 16 ne permet pas d'aller plus loin.

II. UN SEUL PAIN... UN SEUL CORPS (v. 17)

Au v. 17, Paul cherche à appuyer ses affirmations précédentes. Il en a appelé à la foi des Corinthiens qui doivent savoir que l'eucharistie établit une communion sacrificielle, une communauté de type sacrificiel entre le Christ et eux. Mais en sont-ils bien conscients ? Il s'agit de raviver une connaissance qui ne leur est peut-être pas très présente à l'esprit.

Comment douter de cette communion ? « Du moment qu'il n'y a qu'un seul pain, nous ne formons à nous tous qu'un seul corps, car nous avons tous part à ce pain unique » (v. 17). En d'autres termes : il y a communion, puisque nous devenons un seul corps ; et nous devenons un seul corps puisqu'il n'y a qu'un seul pain dont nous mangeons tous !

Argumentation plus pédagogique que logique. En effet, ce n'est pas parce qu'il y a un seul pain, que nous formons une communion avec et dans le Christ. Mais il faut tenir compte du procédé pédagogique. Pour leur donner un point de référence bien connu, Paul suggère à ses lecteurs l'idée d'un seul pain. Aussi étrange qu'il nous paraisse, ce point de départ, très familier aux premiers chrétiens, est précisément celui qu'utilise aussi la *Didachè* :

Comme ce pain rompu, autrefois disséminé sur les montagnes, a été recueilli pour n'en faire plus qu'un, rassemble ainsi ton Eglise des extrémités de la terre dans ton royaume.

L'image des grains rassemblés, qui font un seul pain, symbolise le rassemblement des chrétiens. Pour les Corinthiens, cette image exprime la réalité de leur union : ils sont cette Eglise rassemblée. Mais comment s'est faite cette union ? Par le rassemblement autour de la Cène. C'est là que tous nous avons été unis à un seul corps, le corps du Christ. En participant à l'eucharistie, les chrétiens perçoivent, à l'aide de l'image du pain, ce qui se passe en eux : le corps du Christ auquel ils s'unissent les unit entre eux. C'est ainsi que nous arrivons à l'idée de communion dans et avec le Christ.

Dans l'expression « un seul corps », il y a bien une allusion à la métaphore reprise par Paul aux philosophes grecs : le « corps » social, au sens de réunion de divers membres dans l'unité. Mais l'idée fondamentale est celle qui vient de l'eucharistie. Le corps du Christ est son corps physique, celui qui fut crucifié et est ressuscité. Il y a un seul corps du Christ. Il a été sacrifice pour nous. Nous y participons tous par le moyen de la Cène eucharistique. C'est de là que procède cette communion, cette communauté établie entre le Christ et nous, entre nous dans le Christ.

CONCLUSION

Voici donc la succession logique des arguments. Dans la Cène eucharistique, le pain que l'on partage, montre déjà à lui seul ce dont il s'agit : un mystère d'unité, de rassemblement dans le Christ. Mais c'est là seulement un signe. En réalité, le pain unique est le moyen par lequel se rend présent et se réalise le corps unique : dans l'eucharistie nous sommes tous participants du corps unique du Christ. De quelle type d'unité s'agit-il ? Comment les chrétiens s'identifient-ils au corps crucifié du Christ ? D'une manière sacrificielle. Par la coupe de vin et le pain rompu se produit la partici-

pation et l'identification au corps et au sang du sacrifice du Christ. Ce sacrifice est à ce point réel, qu'il exclut la possibilité de prendre part à n'importe quel autre sacrifice.

Cette argumentation est très serrée. Si l'on préfère se contenter de considérer successivement les thèmes qui en font partie, on s'étendra sur le thème du sacrifice auquel on participe par l'eucharistie, le thème de la communion dans le Christ, ou celui du corps réel du Christ auquel on s'unit par le pain eucharistique.

PRIÈRE SUR LES OFFRANDES

Seigneur, nous allons t'offrir à ton Père,
le monde nous regarde et ne comprend pas.
Quel serait pour nous-mêmes le sens de cette offrande,
si tu n'étais au milieu de nous comme tu l'as promis ?
Si tu n'étais en nous celui qui s'offre au Père,
si nous n'étions le corps qu'il entraîne avec lui ?
Ton sang reflue au cœur que tu habites,
il en revient au monde par notre eucharistie.
Et nous suivons ce mouvement qui nous commande
et nous découvrons offerts parce que nous t'offrons.

PATRICE DE LA TOUR DU PIN¹

Le pain de vie descendu du ciel

Jn 6,51-58

PAR A. VANNESIE

Professeur à l'Université Lovanium de Kinshasa (Congo)

C'est la finale du grand discours sur le pain de vie dans l'évangile de Jean que le *Lectionnaire* a retenue comme évangile de la fête du Saint Sacrement pour l'année A. Les raisons qui ont déterminé ce choix, nous paraissent évidentes. En effet, les allusions aux récits de l'institution de l'eucharistie (Mt 26,26-29 par ; 1 Co 11, 23-26) que contiennent ces quelques versets, sont si nombreuses et si manifestes¹ qu'on ne voit vraiment pas comment l'interprétation eucharistique traditionnelle de ce passage pourrait être mise en doute. D'autre part, comme nous tâcherons de le montrer, le discours que le quatrième évangile fait prononcer par Jésus après la multiplication des pains, mérite, dans son entièreté, d'être appelé un « discours eucharistique » ; et Jn 6 constitue dès lors le texte eucharistique de loin le plus long de tout le N.T. C'est du reste le seul endroit où nous trouvons une véritable « théologie » de l'eucharistie pleinement élaborée.

Nous n'avons évidemment pas l'intention de résoudre tous les problèmes que pose ce fameux chap. 6 à l'exégète moderne. Tout au plus cherchons-nous à rassembler ici quelques indications qui permettront au lecteur de mieux saisir la signification exacte de la péripécie évangélique, que l'Eglise nous propose aujourd'hui.

1. Avec toutefois une différence de vocabulaire : Jean utilise *sarx* (chair), les Synoptiques et Paul *sôma* (corps). Les deux termes grecs renvoient au même mot araméen ou hébreu. Cette préférence de Jean pour *sarx* est-elle à mettre en rapport avec la théologie générale du quatrième évangile, en particulier avec Jn 1,14 ?

Celle-ci ne se comprend que dans le contexte général de Jn 6 et même de tout le quatrième évangile².

La structure et la portée eucharistique de Jn 6

Jn 6,51-58 forment-ils vraiment la conclusion du sermon sur le pain de vie ? Même la Bible de Jérusalem ne rejette point l'hypothèse que ces versets « eucharistiques » seraient une ajoute postérieure, qui ne cadrerait qu'imparfaitement avec le reste du discours, dont l'objet formel est la révélation de la nature messianique et de l'origine céleste de Jésus, venu au monde pour apporter la vie à ceux qui croient en lui.

Reconnaissons qu'il y a, pour le moins, une certaine tension entre la première partie (Jn 6,22-51b) où Jésus se révèle comme la vraie manne descendue du ciel, et la finale (Jn 6,51c-58) où il est ouvertement question de l'eucharistie. La mention répétée du sang (6,53-56), par exemple, renvoie aux récits classiques de l'institution de l'eucharistie — et à toute la liturgie eucharistique ! — mais elle s'accorde moins bien avec l'image de la manne, qui domine le discours sur le pain de vie³. D'ailleurs n'est-il pas difficile d'admettre que le Christ ait déjà alors parlé si clairement de l'eucharistie, qu'il n'instituera qu'à la dernière Cène comme mémorial de sa mort (1 Co 11,26) ?

Il y a lieu, en tout cas, de distinguer soigneusement le discours conservé dans le quatrième évangile de celui que Jésus lui-même aurait prononcé. Personne n'osera encore prétendre que le sermon sur la montagne de Mt ou de Lc (lequel des deux faudrait-il choisir ?) constitue une espèce de rapport sténographique de ce que le Maître a enseigné un beau jour, assis au milieu de ses disciples (cf. Mt 5,1). A fortiori, l'évangile de Jean est pour une très large part l'œuvre d'un théologien qui a longtemps réfléchi aux événements dont il avait été le témoin. Jean insiste lui-même sur le fait qu'après la venue de l'Esprit Saint les apôtres ont mieux compris le sens des paroles et des gestes de Jésus (voir par exemple Jn 14,25-26).

2. Outre les commentaires, on peut consulter X. LÉON-DUFOUR, *Le mystère du Pain de vie (Jean VI)*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 46 (1958), pp. 481-523 ; A. FEUILLET, *Études johanniques*, Paris, 1962, Chap. III : *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie*, pp. 47-129 ; H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean. Commentaire de l'évangile spirituel*, Bruges, 1967, pp. 240-281. — Sur l'état actuel de la théologie de l'eucharistie, voir le n° 40 (déc. 1968) de *Concilium* : *L'eucharistie, célébration de la présence du Seigneur*.

3. Même si le couple manger-boire rappelle le couple avoir-faim-avoir soif de 6,35.

Il faut donc considérer le discours de Jn 6, avant tout comme une composition de l'évangéliste lui-même⁴, et c'est à ce niveau que se pose le problème des ajoutes ou interpolations éventuelles qui y auraient été insérées. Or Jn 6 forme une unité typiquement johannique. Ce chapitre constitue, dans son ensemble, un exemple classique du genre parabolique tel qu'il se trouve exploité par le quatrième évangile. Mgr L. Cerfaux le décrit comme suit : « Le cas le plus ordinaire est celui-ci : le Christ prononce une formule profonde, énigmatique, imagée ou métaphorique, ou se référant à un symbole de l'A.T. ; les auditeurs se méprennent sur le véritable sens des paroles ; le Christ explique »⁵.

La fameuse « méprise johannique » — qui, en un certain sens, ne fait que reprendre le thème synoptique de l'inintelligence des Juifs — joue dans ce contexte un rôle essentiel. Elle permet au Christ de s'expliquer, de mieux se révéler, si bien que ses formules deviennent de plus en plus mystérieuses, paradoxales, qu'elles « scandalisent » toujours davantage ses auditeurs et les forcent finalement à prendre position pour ou contre lui, à rejeter orgueilleusement son message ou à l'accepter dans une foi humble et confiante.

C'est une telle dynamique interne qui anime le discours-dialogue de Jn 6 et qui, à travers les apparentes digressions, lui confère son unité profonde. La « parabole » est introduite par une formule énigmatique de Jésus : « Travaillez non pour la nourriture périssable, mais pour la nourriture qui demeure en vie éternelle, celle que donne le Fils de l'homme » (6,27). Du coup tout s'enchaîne : question-méprise des Juifs (6,28), réponse de Jésus (6,29), nouvelle question-méprise des Juifs qui réclament de Jésus un miracle comme celui de la manne (6,30-31).

C'est ce qui fournit au Christ l'occasion de se révéler comme la vraie manne descendue du ciel et qui donne la vie au monde (6,33). Cette fois, les Juifs réagissent comme l'avait fait la Samaritaine (6,34 ; cf. Jn 4,15). Mais l'explication supplémentaire de Jésus (6,35-40) les irrite et les fait murmurer (6,41-42). Néanmoins, Jésus ne retire rien de ce qu'il vient d'affirmer (6,44-50) ; au contraire, il n'hésite pas à pousser le scandale jusqu'au bout : Il est le pain vivant et le pain qu'il donnera est sa chair pour la

4. Ce qui ne veut point dire que nous mettons en question « l'historicité » des faits ou des paroles de Jésus rapportés par le quatrième évangile. La fidélité des évangélistes à l'histoire n'est toutefois nullement une fidélité matérielle : ils interprètent les événements historiques à la lumière de leur foi. Sur ce problème très fondamental, voir X. LÉON-DUFOUR, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, 1963.

5. L. CERFAUX, *Le thème littéraire parabolique dans l'Évangile de saint Jean*, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, Gembloux, 1954, t. II, p. 23.

vie du monde (6,51). Vient alors l'ultime objection des Juifs : « Comment cet homme peut-il nous donner sa chair à manger ? » (6,52). — « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie éternelle » (6,53).

L'heure du « jugement » (cf. Jn 3,18), de la séparation définitive entre les vrais disciples et ceux qui ne veulent pas croire, a sonné. Aux Juifs ce langage paraît trop dur (6,60), mais Pierre, au nom des Douze, confesse publiquement sa foi (6,68-69). Tout le chapitre est tendu vers ce dénouement dramatique : au moment même où la « Lumière du monde » (cf. Jn 9,5) se révèle pleinement, l'obstination et l'aveuglement volontaire des Juifs (cf. Jn 9,40) éclatent au grand jour.

La finale eucharistique s'intègre donc parfaitement dans l'ensemble du discours. Le Christ est le pain de vie. Dans l'eucharistie, le mystère, le scandale du pain qui descend du ciel, atteint en quelque sorte son paroxysme : il ne suffit même plus de croire à l'origine céleste, divine d'un homme dont on prétend connaître le père et la mère (6,42) ; cette foi doit se manifester, s'incarner dans un geste matériel, car le « Fils de l'homme » (6,53) se donne aux siens comme une vraie nourriture et comme une vraie boisson (6,55).

Aussi avons-nous de la peine à comprendre comment certains auteurs peuvent voir en Jn 6,51c-58 « une homélie préjohannique incorporée par l'évangéliste dans le discours »⁶. Trop de notions-clés du grand sermon sur le pain de vie reviennent dans la finale eucharistique : vie, vie éternelle, Fils de l'homme, pain qui descend du ciel. De même, l'opposition entre la manne juive et le vrai pain de vie, qui est à la base de tout le discours, se trouve reprise à la fin (6,58). Certes, Jn 6,51c-58 présuppose les récits synoptiques de l'institution. Mais cette tradition a été intégrée dans un contexte johannique où elle se trouve même plus ou moins transformée : l'allusion à la nouvelle Alliance (Mt 26,28 par) a disparu et le caractère sacrificiel de l'eucharistie y est, pour le moins, estompé⁷.

Le discours de Jn 6 a-t-il donc pour autant une signification exclusivement eucharistique ? Ce serait, nous semble-t-il, en rétrécir de beaucoup la portée⁸. Jésus se dévoile comme étant « le pain

6. Comme le signale X. LÉON-DUFOUR, *art. cit.*, p. 487.

7. Les exégètes insistent pourtant sur la préposition *hyper* (6,51), qui se rencontre aussi en Mc 14,23, Lc 22,20 et 1 Co 11,24. Voisine des termes « donner » et « chair », elle confère à la parole de Jésus un sens sacrificiel (voir X. LÉON-DUFOUR, *art. cit.*, p. 510).

8. Voir Y. CONGAR, *Le pain de vie dans l'Evangile et la Tradition*, dans *Parole de Dieu et sacerdoce*, Tournai, 1962, pp. 21-58.

de vie » dans tout ce qu'il fait, dans toute son activité messianique. Mais il s'affirme comme tel d'une façon tout à fait particulière dans l'eucharistie, qui s'offre à nous comme le symbole et le signe efficace du Christ-Sauveur. Nulle part ailleurs le Christ n'est ce qu'il est si pleinement et si tangiblement que sous les espèces eucharistiques, de telle sorte qu'il faut voir dans l'eucharistie le « sacrement » par excellence du Christ, pain de vie. Mais il reste que son activité rédemptrice débord de loin le cadre de l'eucharistie et n'apparaît point liée à ce rite sacramentel.

Jésus, Fils de l'homme

Parmi les thèmes majeurs de Jn 6, il convient d'examiner en tout premier lieu, nous semble-t-il, celui du « Fils de l'homme ». A deux reprises (6,27 et 6,53), le Christ s'y applique à lui-même ce titre énigmatique. Déjà dans les Synoptiques, Jésus se désigne ainsi de préférence, et le terme n'est pas beaucoup moins fréquent dans l'évangile de Jean.

Il remonte au livre de Daniel. Dans le récit de la première vision, le prophète y explique comment après la mort de la quatrième bête le royaume sera donné à une figure céleste :

Je contemplais, dans les visions de la nuit. Voici, venant sur les nuées du ciel, comme un Fils d'homme. Il s'avança jusqu'à l'Ancien et fut conduit en sa présence. A lui fut conféré empire, honneur et royaume, et tous peuples, nations et langues le servirent (Dn 7,13-14).

Pour la plupart des exégètes, le Fils de l'homme serait une représentation symbolique du peuple d'Israël. A. Feuillet rejette toutefois l'identification du « peuple des saints du Très Haut » (Dn 7,27) avec le Fils de l'homme, en qui il préfère voir un personnage céleste, presque divin, qui est comme la manifestation de la gloire du Dieu invisible⁹. Si on peut l'appeler Messie, parce que de fait il exerce certaines fonctions messianiques, il n'apparaît plus du tout comme un Messie terrestre, un roi issu de la dynastie de David.

En tout cas, même si le terme « Fils de l'homme » avait primitivement un sens collectif, la notion s'est individualisée dans la littérature apocryphe postérieure. Dans le livre d'Hénoch et dans le quatrième livre d'Esdras, contemporain de nos évangiles, le Fils de l'homme est explicitement identifié à l'Elu ou Messie.

On connaît bien le passage des Synoptiques où, devant Caïphe,

9. A. FEUILLET, *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*, dans *Revue biblique*, 60 (1953), pp. 170-202, 321-346.

Jésus s'applique solennellement à lui-même la prophétie de Daniel : « Je vous le déclare : désormais vous verrez le Fils de l'homme siéger à droite de la Puissance et venir sur les nuées du ciel » (Mt 26,64 ; cf. Mc 14,62 ; Lc 22,69). Jésus y prédit son retour glorieux comme juge eschatologique.

Dans le quatrième évangile, le terme « Fils de l'homme » revêt une signification plus profonde encore : l'origine céleste du Christ s'y trouve très explicitement connotée. La formule est liée à une importante antithèse johannique : *anabainein* - *katabainein* (monter-descendre). « Nul n'est monté au ciel hormis celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est au ciel » (Jn 3,13). Le verbe *anabainein* désigne la glorification du Christ, son ascension vers le Père. A cette ascension correspond la descente, ou mieux encore, cette ascension prouve la descente du ciel, l'origine divine du Christ. D'ailleurs, selon notre évangile, les Juifs attendaient un messie venant du ciel, car ils disaient à propos de Jésus : « Nous savons d'où il est, tandis que le Christ, quand il viendra, personne ne saura d'où il est » (Jn 7,27).

En Jn 6, la question de l'origine divine du Christ constitue l'objet formel de la discussion entre Jésus et les Juifs :

« Ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain du ciel ; c'est mon Père qui vous le donne, le pain du ciel, le vrai ; car le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel... » (6,32-33).

Les Juifs cependant murmuraient à son sujet, parce qu'il avait dit : Je suis le pain descendu du ciel. N'est-il pas, disaient-ils, ce Jésus, fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère ? (6,41-42).

Jésus, la vraie manne

Mais pourquoi Jésus fait-il appel à la métaphore du pain lorsqu'il affirme son origine céleste ? Le pain dont il s'agit est la manne juive. Car il faut savoir que l'espérance messianique du peuple élu était liée, dans une certaine mesure, à l'attente d'une nouvelle effusion de la manne¹⁰.

L'A.T. rappelle à plusieurs reprises comment Yahvé a nourri son peuple au désert de façon miraculeuse, et les Juifs n'ont jamais cessé de lui en rendre grâce dans les psaumes :

Yahvé dit à Moïse : Je vais vous faire pleuvoir du pain du haut du ciel. Les gens sortiront et recueilleront au jour le jour leur ration quotidienne... (Ex 16,4 ; cf. Nb 11,7-9).

10. P. BÖRGEN, *Bread from Heaven. An exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Leiden, 1965.

Yahvé déploya une nuée pour les couvrir,
un feu pour éclairer de nuit.
Ils demandèrent, il fit passer les caillies,
du pain des cieux il les rassasia (Ps 105,39-40).

Il leur donna le froment des cieux,
du pain des anges l'homme s'est nourri (Ps 78,25 LXX).

Tout au long de l'histoire mouvementée du peuple d'Israël, les prophètes et les auteurs sacrés ont idéalisé de plus en plus la traversée du désert, la présentant comme l'époque des épousailles de Yahvé avec son peuple (cf. Os 2,16-22). C'est ce qui explique comment, vers le début de l'ère chrétienne, beaucoup attendaient, parmi les biens messianiques, une nouvelle effusion de la manne, ainsi qu'en témoignent l'Apocalypse de Baruch et certains écrits rabbiniques¹¹.

D'autre part, les meilleurs parmi les Juifs avaient depuis longtemps cessé de voir dans la manne un don purement matériel, pour l'assimiler progressivement à la nourriture spirituelle de la Parole de Dieu¹² :

(Yahvé) t'a humilié, il t'a fait sentir la faim, il t'a donné à manger la manne que ni toi ni tes pères n'aviez connue, pour te montrer que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais que l'homme vit de tout ce qui sort de la bouche de Yahvé (Dt 8,3 ; cf. Mt 4,4).

Ce ne sont pas diverses espèces de fruits qui nourrissent l'homme c'est la parole (de Dieu) qui conserve ceux qui croient en (lui) (Sg 16,26).

Chez les Synoptiques, il n'y a aucun rapport explicite entre la multiplication des pains et l'espérance messianique de la nouvelle manne. Jn 6, au contraire, compare constamment la manne juive à la vraie manne, c'est-à-dire à Jésus lui-même :

Ils lui dirent alors : « Quel signe vas-tu nous faire voir pour que nous te croyions ? ... Nos pères ont mangé la manne au désert... » Jésus leur répondit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain du ciel, c'est mon Père qui vous le donne, le pain du ciel, le vrai... Je suis le pain de vie. Qui vient à moi n'aura jamais faim ; qui croit en moi n'aura jamais soif » (6,30-35).

11. Pour les rabbins, la manne qui « cessa de tomber le lendemain de la Pâque » (Jos 5,12) est gardée en réserve au ciel, jusqu'à la venue du Messie (cf. Ap 2,17), comme la nourriture eschatologique par excellence. D'où l'importance du miracle de la multiplication des pains (Jn 6,1-15) et de la notation de l'évangéliste : « La Pâque, la fête des Juifs, était proche » (Jn 6,4).

12. Cf. E. LIPINSKI, *La parole et le pain*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 60, pp. 40-62.

Jésus est la vraie manne, supérieure à tous égards à la manne juive¹³ : c'est le Père lui-même qui la donne, celui qui la mange n'aura plus jamais faim ni soif, elle demeure pour la vie éternelle. Par rapport aux réalités messianiques du N.T., l'ancienne Alliance n'était qu'une ombre et une pâle préfiguration. « L'ancien fait place au nouveau, l'ombre à la réalité ; et le jour chasse la nuit » (*Lauda Sion*).

Le pain de vie

« L'idée de vie est au fondement de toute la théologie johannique » a écrit le P. J. Dupont¹⁴. Pourtant le concept de vie et de vie éternelle que nous rencontrons dans le quatrième évangile, n'apparaît pas du tout nouveau : « Jean en parle dans le même sens que les Juifs et les premiers chrétiens ; le contenu de la notion ne dénote aucune évolution »¹⁵.

Dans l'A.T., la vie était considérée comme le bien suprême, la synthèse de tous les autres biens ; la mort, au contraire, comme la plus grande calamité. C'est Dieu qui crée et donne cette vie ; il la promet longue et heureuse ici sur terre à ceux qui obéissent à sa loi (voir surtout Dt).

Au II^e siècle avant notre ère, une nouvelle idée de vie se fait jour : une vie distincte de la vie terrestre, qui ne sera plus détruite par la mort et qui durera pour toute l'éternité. Voici comment le prophète Daniel décrit la victoire eschatologique du peuple de Dieu :

En ce temps-là ton peuple échappera : tous ceux qui se trouveront inscrits dans le Livre. Un grand nombre de ceux qui dorment au pays de la poussière s'éveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle. Les doctes resplendiront comme la splendeur du firmament et ceux qui ont enseigné la justice à un grand nombre, comme les étoiles, pour toute l'éternité (Dn 12,2-3 ; cf. Mt 13,42 ; 25,26 ; Jn 5,29).

Dans le livre de la Sagesse, cette vie éternelle est la récompense promise aux justes, alors qu'au jour du jugement les impies se verront confondus par la vanité et la perversité foncières de tout ce qu'ils auront entrepris sur terre :

13. X. LÉON-DUFOUR, *art. cit.*, pp. 492-494, attire l'attention sur le surplus qui reste après la multiplication des pains (Jn 6,12-13). Celui-ci semble manifester la supériorité de ce miracle (et du pain eucharistique qu'il symbolise) sur celui de la manne, dont chacun devait recueillir chaque jour selon ses besoins et qui ne se conservait point pour le lendemain (Ex 16,16-21 ; cf. Jn 6,27).

14. J. DUPONT, *Essais sur la christologie de saint Jean*, Bruges, 1951, p. 109.

15. *Id.*, *op. cit.*, p. 231.

Alors, le juste se tiendra debout, plein d'assurance, en face de ceux qui l'ont opprimé, et qui, pour ses souffrances, n'avaient que mépris... Oui, l'espoir de l'impie est comme bale emportée par le vent, comme écume légère que chasse la tempête... Mais les justes vivent éternellement ; leur récompense est aux mains du Seigneur... (Sg 5,1.14-15)¹⁶.

Aussi, à l'époque du Christ, les Juifs pieux attendaient-ils de Dieu non plus tellement une existence longue et heureuse dans la terre promise, mais la rétribution de leurs bonnes œuvres dans la vie éternelle où les introduirait le salut messianique.

L'emploi du terme « vie éternelle » chez les Synoptiques se comprend donc aisément. « La vie (éternelle) est assimilée au royaume messianique, dont elle apparaît comme un élément constitutif. Chez saint Marc, « entrer dans la vie » (9,43-45) est synonyme d'« entrer dans le royaume des cieux » (9,47) ; et de même chez saint Matthieu, « hériter le royaume qui vous a été préparé depuis le début du monde » est assimilé à « entrer dans la vie éternelle » (25,24.36)¹⁷. » Dans cette perspective, lorsqu'après la résurrection et l'ascension les apôtres auront pleinement compris le rôle messianique de Jésus, Pierre reprochera aux Juifs : « ... Vous avez renié le Saint et le Juste ... fait mourir le prince de la vie. Dieu l'a ressuscité des morts... » (Ac 3,15).

Toutefois, aucun écrit néo-testamentaire n'explique mieux que le quatrième évangile comment le Christ nous confère la vie éternelle et comment celle-ci constitue le don messianique par excellence. Jésus est lui-même la vie, comme il le déclare solennellement à la sœur de Lazare : « Je suis la résurrection et la vie. Qui croit en moi, fût-il mort, vivra ; et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais » (Jn 11,25).

C'est à cette doctrine que se réfère constamment Jn 6, où la notion de vie joue un rôle capital. C'est même le seul effet de l'action salvifique du Christ qu'il mentionne explicitement :

Travaillez, non pour la nourriture périssable, mais pour la nourriture qui demeure en vie éternelle (6,27).

Oui, c'est la volonté de mon Père, que quiconque voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle et que je le ressuscite au dernier jour (6,40).

16. Cf. Sg 1,15 : « Car la justice est immortelle ». Selon certains, la notion d'immortalité (en tant qu'opposée à celle de résurrection) serait d'origine grecque. Sur l'espérance dans une survie bienheureuse, voir encore le beau récit du martyre des sept frères Maccabées (2 M 7).

17. J. GIBLET, « Vita » in *evangelio sancti Joannis*, dans *Collectanea Mechliniensia*, 19 (1949), pp. 295-296.

Voici le pain descendu du ciel; il n'est pas comme celui qu'ont mangé nos pères: eux sont morts; qui mangera ce pain vivra à jamais (6,58).

Cette vie éternelle sera donnée au moment de la résurrection. La vie promise à ceux qui mangent la manne céleste, n'est donc pas formellement ce que nous appelons la vie de la grâce ici sur terre, mais la vie après la mort, telle que l'espéraient les Juifs. « Qu'on ne s'y méprenne pas: on ne nous dit pas que Jésus a pour mission de transmettre au monde une vie divine dont lui-même serait animé; il est chargé d'apporter la vie éternelle... Cette vie n'est rien d'autre que le salut et la félicité du monde à venir »¹⁸. Ignace d'Antioche prouve avoir parfaitement compris Jn 6 lorsqu'il décrit l'eucharistie comme le *pharmakon athanasias*, le remède qui procure l'immortalité¹⁹.

Tout se tient donc admirablement dans ce chap. 6 de l'évangile de Jean. A partir d'un miracle matériel et à l'aide de quelques concepts et images bibliques, qu'il ne manque point, là où il le faut, d'approfondir et de spiritualiser, Jésus s'y révèle comme le vrai Messie, qui nous apporte le salut éternel, et cela précisément parce qu'il vient du ciel et que lui-même « il vit par le Père » (6,57).

Jésus, pain de vie dans l'eucharistie

Nous avons déjà suffisamment expliqué comment tout le sermon sur le pain de vie culmine en quelque sorte dans sa finale eucharistique. Si Jésus est le pain de vie en tout ce qu'il fait, il l'est d'une façon spéciale, privilégiée dans le sacrement de l'eucharistie.

Celle-ci devient dès lors le sacrement de l'union du fidèle au Christ. « Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui » (6,56). Ce n'est certainement pas un effet du hasard si cette formule typiquement johannique réapparaît ailleurs, surtout en Jn 15, où, selon certains exégètes, l'image de la vigne évoque également le mystère eucharistique. De toute manière, le sens de l'expression est clair: il signifie le lien étroit, unique même, qui s'établit entre le Christ et le croyant. Le Christ s'unit si intimement à ses disciples que leur union ne peut se comparer qu'à celle du Fils avec le Père: « Demeurez en mon amour... comme moi j'ai gardé les commandements de mon Père et je demeure en son amour » (Jn 15,10; cf. 1 Jn 4,12-15).

18. J. DUPONT, *op. cit.*, pp. 202-203. - Remarquons toutefois que les chrétiens la possèdent déjà en quelque sorte ici sur terre, par anticipation: « ... Tout en gardant sa valeur eschatologique, la vie éternelle devient une réalité accordée dès à présent » (*ibid.*, p. 231).

19. Ephés., 20,2.

Il est bien entendu que cette union ne se réalise nullement de façon automatique. Il faut que l'homme adhère librement et de tout son cœur à son Sauveur, il faut qu'il croie. La notion de foi n'est pas moins centrale chez Jean que chez Paul: « C'est à la foi que l'évangile (de Jean) est ordonné (20,31; cf. 2,11; 10,38; 11,15.42; 17,21); c'est à elle qu'il ramène comme à son principe essentiel l'activité religieuse de l'homme (6,29; 14,1)²⁰. »

Cette foi, don total de l'homme et grâce de l'Esprit, il arrive que Jésus la présente à l'aide d'images: « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, celui qui croit en moi; selon le mot de l'Écriture: De son sein couleront des fleuves d'eau vive » (Jn 7,37-38; cf. 4,14). La Sagesse avait dit d'elle-même: « Ceux qui me mangent auront encore faim, ceux qui me boivent auront encore soif » (Si 24,21); Jésus dit de son côté: « Qui vient à moi n'aura jamais faim; qui croit en moi n'aura jamais soif » (6,35). Les deux formules, apparemment contradictoires, se recouvrent: nous serons rassasiés par le don divin, tout en le désirant sans cesse davantage²¹.

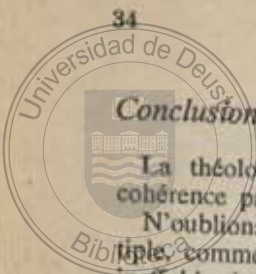
Pourquoi donc s'étonner si, sous un signe visible, le Christ donne au croyant « sa chair à manger » (6,52) et son sang à boire? Symbole efficace de la vie que le Fils de l'homme nous apporte, la communion eucharistique s'avère aussi indispensable au chrétien que la foi elle-même: « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous » (6,53). Dans cette union sacramentelle, notre foi s'exprime et se nourrit: la grâce eucharistique est en même temps cause et effet de notre adhésion de foi.

Dans l'eucharistie, les promesses messianiques se réalisent et s'actualisent à notre profit. Jn 6 a toujours joué un rôle important dans la théologie de la présence réelle. L'eucharistie n'est pas uniquement un rappel du passé (le mémorial de la mort du Christ) et un gage de salut eschatologique que nous obtiendrons lors du retour glorieux du Seigneur, mais elle est en même temps, voire surtout, présence active du Sauveur lui-même. Le Christ, la vraie manne, demeure parmi nous non seulement *in figura* mais *in veritate*²².

20. D. MOLLAT et F. BRAUN, *L'évangile et les épîtres de saint Jean* (La sainte Bible), Paris, 1953, p. 19. — Sur la notion de foi chez saint Jean, voir aussi A. VANHOYE, *Notre foi, œuvre divine, d'après le quatrième évangile*, dans *Nouv. Revue Théol.*, 86 (1964), pp. 337-354.

21. A. FEUILLET, *Études johanniques*, pp. 47-129, insiste beaucoup sur les attaches littéraires de Jn 6 avec la littérature sapientielle.

22. Sur les bases scripturaires du dogme de la présence réelle, voir par exemple P. BENOT, *Les récits de l'institution de l'eucharistie et leur portée*, dans *Exégèse et Théologie*, Paris, 1961, t. 1, pp. 210-239.



Conclusion

La théologie johannique de l'eucharistie nous apparaît d'une cohérence parfaite et d'une profondeur inégalée.

N'oublions pas toutefois que le visage de l'eucharistie est multiple, comme celui du Christ lui-même. Pour exprimer le mystère ineffable de notre rédemption, le N.T. doit faire appel à diverses « christologies », dont l'une complète, voire corrige l'autre. A certains égards, l'image synoptique du Christ n'est encore qu'une ébauche de celle que nous a tracée le disciple préféré.

La théologie de l'eucharistie de Jn 6 ne coïncide pas purement et simplement avec celle du reste du N.T. D'ailleurs, au cours de l'histoire, la richesse inépuisable de ce mystère central de notre religion s'est incarnée dans une multiplicité de rites et de fêtes liturgiques. Quelle distance entre la nuit pascale des premiers siècles et la Fête-Dieu médiévale !

Il existe néanmoins une affinité incontestable entre le discours sur le pain de vie et la liturgie de la Fête-Dieu : elle nous fait célébrer la présence sacramentelle de Celui qui n'a jamais cessé d'habiter visiblement parmi nous. Sans doute le Christ se propose-t-il comme objet de notre foi et de notre culte à d'autres titres encore qu'à celui de « pain de vie descendu du ciel » : il est le serviteur souffrant qui a « donné sa vie en rançon pour une multitude » (Mt 20,28 ; cf. Mt 26,28), le Seigneur qui reviendra au dernier jour (cf. 1 Co 11,26), le Fils de Dieu assis à la droite du Père (Ac 2,33-35), le Verbe incarné (Jn 1,14). Pourtant, loin de s'opposer à ces autres titres christologiques du N.T., l'image de la manne céleste renvoie à ceux-ci et ce n'est qu'à leur lumière qu'elle prend sa vraie et pleine signification.

De même, cela n'a pas de sens de vouloir opposer l'eucharistie-présence réelle et nourriture de l'âme à l'eucharistie-sacrifice et repas pascal. Ce ne sont là que des aspects d'un même et unique mystère ineffable. Ce que Jn 6 veut précisément nous inculquer, c'est que dans l'eucharistie nous recevons toujours la plénitude du salut messianique. Le Christ y exerce toute son activité salvifique : elle est le sacrement du Christ vivant parmi nous.

Année B

Première lecture :

Ex 24,3-8

Deuxième lecture :

He 9,11-15

Evangile :

Mc 14,12-16.22-26

(Voir N° 19 : Dimanche de la Passion *)

* A paraître.

Alliance et engagement

Ex 24,3-8

PAR EDMOND JACOB

Professeur à la Faculté de Théologie protestante
de l'Université de Strasbourg

Ce texte est important aussi bien à cause des événements qu'il relate que par l'influence qu'il a exercée sur les diverses expressions de la tradition de l'Alliance. Le dernier aboutissement de cette tradition est l'usage qu'en fait le Nouveau Testament (1 Co 11,25 ; Mt 26,28 par) où le sang de Jésus est l'expression suprême de l'Alliance (cf. He 9,12).

Aspect littéraire

Ces quelques versets posent des problèmes, car ils ne forment pas un ensemble absolument homogène. Ainsi aux vv. 4 et 7 il est question de paroles et de lecture d'un livre, alors que dans le reste de la péricope on ne parle que de sacrifices et d'aspersion de sang : cela a amené certains critiques à supposer deux couches différentes dans la rédaction élohiste, E₁ pour les vv. 4b-6.8 et E₂ pour 4a et 7. D'autre part notre passage ne s'harmonise pas très bien avec le contexte : aux vv. 1-2, puis 9-11 qu'on attribue communément à la source yahviste (J) l'Alliance est scellée par un repas en présence de Yahvé pris par Moïse et les septante anciens ; ajoutons qu'à la fin du chapitre (vv. 15-18) l'auteur dit sacerdotal lie l'institution de l'Alliance à celle du sanctuaire et à la vision de la gloire de Dieu. Il semble bien que la rédaction finale ait obéi au désir de réunir dans un même chapitre tous les moments importants de l'Alliance, en les faisant tous remonter à l'événement unique et fondamental du Sinaï, sans qu'il soit toujours possible au lecteur d'aujourd'hui de distinguer ce qui est ancien, donc historique, de ce qui est une projection dans le passé d'une situation vécue par le rédacteur.

Analyse du texte

L'Alliance est un acte cultuel et religieux, ce qui est moins affirmé dans d'autres textes, mais n'est jamais complètement absent. Comme tout culte, cette célébration comporte des *sacrifices*. Holocauste et sacrifices sanglants étaient pratiqués dès l'époque nomade, mais leur importance a crû à mesure de la sédentarisation. Les sacrifices avaient un double but : ils étaient une marque de respect et de soumission envers Dieu, créateur et maître de toutes choses, et ils devaient créer une étroite communion entre ceux qui ensemble étaient appelés à le consommer. Il est dit (v. 5) que les sacrifices étaient offerts par « des jeunes gens des enfants d'Israël ». Ces jeunes gens étaient peut-être ceux qui, lors de la fête annuelle du renouvellement de l'Alliance, étaient admis dans l'assemblée sacrale qui portait le nom d'« Israël », et qui par ce geste soulignaient d'une façon concrète leur admission ; on peut aussi supposer que ces jeunes remplaçaient les premiers-nés qui devaient être offerts à Dieu d'abord réellement puis par substitution (cf. Nb 3,11ss.40ss ; 8,16). Nous voyons par un pareil trait que l'organisation sacrale était encore assez souple et que les fonctions sacrées étaient exercées d'une manière collégiale par les représentants de tout le peuple.

Le rite d'*aspersion du sang*, consécutif au sacrifice, forme le centre du récit ; c'est certainement un rite très archaïque, mais qui ne se trouve attesté nulle part ailleurs dans l'A.T. ; il ressemble à la pratique attestée par Hérodote (III,8) chez les Arabes pré-islamiques, où deux hommes se prêtant serment partagent leur sang, le répandent sur des pierres, en invoquant la protection et la garantie des dieux. L'absorption du sang était en règle générale plus fréquente que l'aspersion, mais dans l'une et l'autre forme il s'agit de rite de communion par la participation au même sang. Le sang est dans la Bible le siège de la vie, de la *nephesh* (Gn 9,4 ; Lv 17,11) : là où il est répandu, il libère une force de vie qui remédie à une vie perdue, menacée ou coupable. Pardon, guérison, sanctification sont toujours liés au sang : ainsi le prêtre subit une sorte d'aspersion de sang lors de sa consécration (Ex 29,20). En tant que rétablissement d'une situation compromise et création d'un lien nouveau, supérieur à l'ancien, le sang est indispensable à toute alliance vraie.

Le rite du sacrifice et de l'aspersion est encadré par la *parole*. Dans la forme actuelle du récit, la parole a un aspect primordial, elle précède le rite et elle le conclut : Moïse rapporte au peuple les paroles de Dieu et le peuple s'engage solennellement à y obéir (cf.

Ex 19,7), que cette parole soit proclamée oralement (v. 3) ou écrite dans un livre (v. 7). Il faut remarquer que le mot livre (*sepher*) employé ici désigne moins un livre au sens où nous l'entendons, qu'une inscription gravée et déposée dans un lieu sacré, comme l'attestent entre autres l'inscription araméenne de Sefiré (10139) du VIII^e siècle av. J.C. et des passages tels que 2 R 23,21 ; Is 30,8 ; 34,16.

Que ces paroles aient été brèves ou plus longues, qu'elles aient été réduites au Décalogue ou qu'elles aient comporté l'ensemble du livre de l'Alliance (Ex 20-23), elles avaient une teneur impérative (droit apodictique) et exprimaient la volonté de Dieu de manière claire qui ne laissait place à aucune casuistique ; elles étaient assorties de promesses pour ceux qui s'y conformeraient et de menaces pour ceux qui les transgresseraient.

Les douze stèles ne désignaient pas dans la forme primitive du récit les douze tribus, puisque l'alliance sacrale des tribus n'est devenue une réalité effective qu'à partir de la conclusion du pacte de Sichem (Jos 24). La formule actuelle du v. 4 est « anachronique et anticipée »¹ ; mais l'usage de dresser des stèles votives ou commémoratives est très ancien et bien attesté déjà pour l'époque patriarcale (Gn 28,18 ; 31,44-54 ; 35,20). Ces pierres servaient de témoins, parce qu'elles étaient censées avoir entendu les engagements pris par les parties contractantes ; c'étaient d'ailleurs souvent des témoins à charge (par exemple Jos 24,27).

Il n'y a pas de raison majeure pour contester l'historicité de cet événement qui se situe lors de l'alliance du Sinaï ; mais dans sa rédaction cette alliance est envisagée à la lumière de celle de Sichem dont elle a pris certains traits (cf. Jos 8,32-35 ; 24,25 ; Dt 11,28 ; 27,9ss), car Sichem, avec son sanctuaire consacré au Dieu El ou Baal Berith, était le siège prédestiné à l'alliance (Jg 8,33 ; 9,4).

Conclusion

L'alliance qui est relatée dans cette péricope comporte rites et paroles. Ce double aspect lui confère un caractère complet et dynamique. Les paroles seules risquent de se figer et d'aboutir au

1. G. Auzou, *De la servitude au service. Etude du livre de l'Exode*, Paris, 1961, p. 269. - Pour une bibliographie sommaire, voir en outre : D.J. Mc CARTHY, *Treaty and Covenant* (Analecta Biblica, 21), Rome, 1963 ; K. BALTZER, *Das Bundesformular* (Wiss. Monogr. zum A. und N.T., 4), Neukirchen, 1960 ; G.E. MENDENHALL, *Recht und Bund in Israel und dem Alten Vordern Orient*, (Theol. Studien, 64), Zurich, 1961.

légalisme qui est une idolâtrie de la lettre, danger auquel Israël n'a pas entièrement échappé. Mais le rite seul, sans le support des paroles, qui engagent l'intelligence et la volonté, risque d'aboutir au formalisme ou à la magie. La parole associée au rite en donne l'interprétation qui convient à chaque nouvelle génération, et le rite, nous pourrions dire aussi le drame ou le jeu, donne vie à la parole : voilà ce qui fait la spécificité de la liturgie de l'Ancien Testament. La liturgie devient alors un des meilleurs moyens donnés à Israël pour exprimer et réaliser sa vocation « théopolitique » (Martin Buber) de peuple de prêtres et de nation sainte (Ex 19,6) au bénéfice de tous les peuples de la terre.

LE SANG DE L'ALLIANCE

Après avoir communiqué au corps du Christ, approche-toi aussi du calice de son sang. N'étends pas les mains, mais incliné, et dans un geste d'adoration et de respect, disant « Amen », sanctifie-toi en prenant aussi du sang du Christ. Et tandis que tes lèvres sont encore humides, effleure-les de tes mains, et sanctifie tes yeux, ton front et tes autres sens. Puis, en attendant la prière, rends grâce à Dieu qui t'a jugé digne de si grands mystères.

CYRILLE DE JÉRUSALEM¹

1. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse mystagogique* 5 (Sources chrétiennes, 126), Paris, 1966, p. 173.



La nouvelle alliance dans le sang du Christ

He 9,11-15

PAR CLAUDE BOURGIN
Dominicain de Grenoble

Célébrer la fête du Corps du Christ, c'est inévitablement contempler le Christ Sauveur, puisque la célébration eucharistique nous applique la vertu rédemptrice de sa mort. Encore faut-il acquérir, dans la foi, une intelligence correcte de cette mort et comprendre pourquoi elle peut avoir tant de prix. C'est l'un des objectifs poursuivis par l'auteur de l'épître aux Hébreux dont l'Eglise nous fait lire aujourd'hui un extrait capital.

Quand le Christ est venu comme grand prêtre

C'est trop peu de dire que le Christ vient : il survient. Il surprend notre attente, car, de manière inattendue, il apporte le dénouement de l'histoire du salut.

Il survient comme grand prêtre. Médiateur de la communion de l'homme avec Dieu, il présente à Dieu les dons de l'homme et les sacrifices offerts pour les péchés (5,1), il communique aux hommes les biens divins. Il leur octroie l'alliance avec Dieu.

Ces biens sont dits « à venir », et par rapport à l'étape préparatoire du dessein de salut, et parce que l'économie nouvelle du don divin, bien que déjà en vigueur, ne se trouve pas encore parfaitement instaurée : tous les élus ne sont pas encore stabilisés dans le Royaume de Dieu.

Certes, il existait, dans l'ancienne alliance un sacerdoce, mais il n'avait pas d'efficacité : il figurait seulement celui qui devait donner les vrais biens divins, les biens spirituels. Quand il survient comme grand prêtre, Jésus accomplit parfaitement les promesses : il rend donc caducs les anciens moyens de salut.

Il est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire

Le lieu sacré d'abord. Dans l'exercice de ses fonctions, le grand prêtre passait de l'autel des holocaustes au Saint des Saints en traversant la tente antérieure. La tente permettait matériellement de réserver un espace sacré où Dieu se manifesterait ; elle devenait ainsi un lieu de rencontre, où, symboliquement et réellement, le peuple et son Dieu pouvaient se trouver en présence.

Dans la nouvelle alliance, la réalité n'a plus besoin de symbole. Le sanctuaire étant Dieu même, dire que le Christ y pénètre, c'est dire, comme saint Jean (13,1) qu'il « passe de ce monde au Père ». Par quelle voie ? Qu'est-ce qui remplit la fonction autrefois dévolue à la tente, et peut servir maintenant pour une rencontre sans figure ni symbole, dont la substance soit donnée immédiatement ? C'est évidemment l'humanité de Jésus. « Le Verbe a dressé sa tente parmi nous » (Jn 1,14), une tente non point faite de mains d'homme, mais que Dieu s'est donnée par miracle dans le sein virginal de Marie. Elle n'est pas de cette création car elle subsiste en la personne du Fils de Dieu. Ailleurs, l'auteur nous en parle comme d'une voie vers le sanctuaire. Nous y entrons, dit-il, par le chemin qu'a suivi l'humanité de Jésus. Cette route est entrée récemment en usage, car Jésus vient d'offrir son sacrifice : elle est vivante : du fait de la résurrection, elle conduit à la vie. Le Christ est passé en Dieu par la voie de son sacrifice sanglant (10,19) accompli dans sa propre chair, comme dans un sanctuaire (9,11).

Les chrétiens n'ont donc pas d'autre tente, d'autre temple, que le corps glorifié du Christ monté au ciel où il intercède pour eux (7,25) ; il n'ont pas, non plus, d'autre voie pour accéder au culte en esprit et en vérité que le sacrifice de soi à la suite de Jésus.

Non point par le sang des boucs et des taureaux

Dans l'ancienne alliance, le principal élément matériel du culte était le sang des victimes (9,7). Le sang contenant la vie ou âme (Lv 17,11-12), devient par là moyen d'expiation. En effet, la vie est la propriété de celui qui la donne : le créateur. Aussi, tout abattage est-il un acte cultuel et devrait-il, idéalement parlant, s'accomplir au sanctuaire, lieu de la résidence divine, voire sur un autel. Pas de mort qui ne doive être un retour de la vie à Dieu.

C'est pourquoi le Seigneur a voulu que l'homme, tout en usant de la chair comme nourriture, réserve le sang pour un usage sacré auquel son symbolisme naturel (la vie) répond parfaitement. En effet, dans le sacrifice, l'homme proclame son désir de voir sa per-

sonne, sa vie, faire retour à Dieu, être assumée en lui. Il manifeste et accomplit ce vœu par un geste symbolique : la substitution d'une victime immolée à sa place. Le sang de l'expiation symbolise le don d'une vie en vue d'effacer le péché ; le sang de l'alliance signifie que les contractants échangent leur vie ; par le sang des sacrifices de dédicace (ou consécration) des objets sont voués au service de Dieu, et des personnes ont accès à la vie divine.

Car, en vertu du sacrifice, le Seigneur prend l'homme dans sa communion. Le signe en est encore le sang, la vie répandue de la victime : son effusion libère « au profit du peuple virtuellement mort la puissance de vie qui y était renfermée ». Désormais, entre Dieu et l'homme, il y a âme commune, vie commune, alliance. On comprend alors le symbolisme du sang : « la plénitude d'une vie rendue susceptible de valoir pour d'autres ».

Le prêtre, lui, est le ministre du sang. Non qu'il se charge forcément d'immoler la victime (des serviteurs peuvent accomplir ce geste), mais c'est toujours lui qui répand le sang sur l'autel ou le propitiatoire de l'arche et pose ainsi les gestes où la victime est symboliquement restituée à Dieu. Par voie de conséquence, le prêtre est l'homme du sanctuaire ; lui absent, même si le peuple y aspire, l'accès à Dieu reste interdit.

Dans cette interprétation du rituel de l'ancienne alliance, le péché semble ne pas entrer en ligne de compte ; ce fait demande explication. Pour nous, le sang répandu évoque la mort et nous sommes habitués à voir dans la mort le châtiment du péché. Par contre, aux yeux des anciens sémites, la vue du sang répandu à l'autel n'évoquait aucunement l'idée d'un châtiment. C'est pourquoi les rites d'alliance et de consécration comportaient l'usage du sang, alors même qu'il n'était pas question de péché à expier. En Israël, la victime du sacrifice est toujours considérée comme très sainte ; il serait inexact de l'assimiler au bouc émissaire, dont l'épître aux Hébreux, justement, ne souffle mot. Lui, est impur, et son contact entraîne une souillure : on le charge symboliquement du péché ; il ne l'ôte pas. Par contre, l'aspersion du sang de la victime sur le propitiatoire ôte le péché : elle manifeste que Dieu reprend possession de son peuple, puisque le peuple, de son côté, professe, dans le sacrifice, qu'il consent à sa vocation. Ainsi, la vie de la victime n'est pas perdue mais sauvée. Sublimée dans le rite, elle passe au Seigneur, elle est pour lui (Lv 16,8-9).

Ainsi le sacrifice exprime la volonté de vivre en paix avec Dieu. Cette volonté constitue par elle-même un acte d'opposition au péché ; elle est donc sanctifiante. Peu importe, dans la perspective de notre étude, qu'un tel acte ne puisse venir du pécheur laissé à ses seules forces ni germer en lui sinon sous l'influence de la grâce

de Dieu. De fait, la volonté renie le péché, même si elle l'a commis, en affirmant que Dieu est la plénitude de la vie et que l'homme s'accomplit seulement en lui. Sacrifier, c'est consentir à cet ordre naturel des choses, le ratifier.

En agissant ainsi, l'homme a l'air de perdre son indépendance, mais cette apparence de mort n'est précisément qu'une apparence. Il nous faut donc en refuser la fascination, faute de quoi, nous courrions le risque de trouver bienheureuse la séparation d'avec Dieu. En fait, nous ne refuserions qu'un phantasme : le vrai Dieu « n'a pas fait la mort » (Sg 1,13-14), pas même celle de la victime du sacrifice. Certes, qu'elle s'accomplisse ou non à partir d'une situation de péché, toute consécration de soi à Dieu, toute élévation en lui, comporte un aspect d'étroit attachement, mais seul le pécheur y voit une servitude et une mort. L'aspect de mortification est accidentel au sacrifice : de droit, se sacrifier n'est pas se priver de vie, mais s'offrir à une vie plus haute. C'est la résistance au passage en Dieu qui doit mourir, non le pécheur. Or cette résistance ne vient pas de Dieu, ni la souffrance qu'implique la lutte contre elle. En rigueur de termes, Dieu ne punit pas le pécheur, fût-ce pour le faire expier, mais il lui donne la force d'assumer, par amour de la vie, la mort multiforme qui est « entrée dans le monde par l'envie du diable » (Sg 2,24), la force de lutter contre le mal et de changer sa défaite en victoire, à la suite de la victoire de Jésus.

Par l'Esprit éternel il s'est offert sans tache à Dieu

Aussi bien, venons-en à l'étude du sacrifice du Christ. Il entre dans le sanctuaire véritable, et, de ce fait, acquiert une rédemption éternelle. On ne peut comprendre cette affirmation sans se rapporter au rituel juif. Ce dernier ne sépare pas l'entrée dans le sanctuaire de l'aspersion de sang. L'immolation n'a rigoureusement aucune importance : c'est la mise en contact du sang avec l'autel ou le propitiatoire qui est significative. Aussi, dans notre texte, la mort n'est-elle pas mentionnée directement ; ce qui compte c'est l'effusion du sang, la vie donnée. Certes, le sang versé implique mort, mais cette implication, justement, demeure implicite.

Par ailleurs, nous utilisons des figures. Le Christ est mort, il a versé son sang. Mais il n'est pas entré dans un sanctuaire céleste symbolique, pour y pratiquer une aspersion de sang. Son activité céleste consiste exclusivement dans l'intercession (7,25 et 9,24). Tout se passe en esprit. Le sacrifice est affaire de cœur, et, en ce

domaine, le temps ne sert de rien, car les dispositions du Christ n'ont pas varié entre sa venue dans le monde et sa mort, entre sa mort et son entrée dans la gloire. On peut en effet parler de la vie du Christ comme d'une vie sans tache. Jésus est Dieu et s'offre par l'Esprit éternel. Tout se passe dans sa conscience humaine, une conscience dont les dispositions ne changent pas, car elle est parfaitement accueillante au mystère de la charité divine, et donc stable à jamais. Aussi l'oblation intérieure de Jésus Christ, pour avoir été totalement achevée au Calvaire, n'en a pas moins été parfaite dès le début de sa vie (10,5-10). Voilà pourquoi la vie du Christ peut être considérée comme un seul acte humain. « En entrant dans le monde », il sut que Dieu voulait « sanctifier » les hommes par sa médiation ; il adhéra irrévocablement à cette « volonté » qui l'instituait sauveur de ses frères, dût la réalisation de ce plan le conduire à la mort. En cette adhésion parfaite, donnée « une fois pour toutes », consiste son sacrifice, la consécration totale d'une volonté humaine qui ordonne concrètement tous les actes de sa vie à la réalisation d'une intention religieuse unique. Tel est le nœud, impossible à défaire, et de la vie de Jésus, et de la nouvelle alliance dont il est le médiateur. Le Christ obtient la rédemption, non par un rite, quel qu'il soit, mais par sa vie donnée. Or il est, dans le sein du Père, cette vie donnée. Éternellement.

En effet, il y est entré « une fois pour toutes ». Dans l'ancienne alliance, il n'en était pas ainsi : le sanctuaire n'étant pas définitif, il ne pouvait être question, ni pour Dieu, ni pour son peuple, de s'y installer. L'humanité du Christ au contraire, a eu accès à Dieu même : ce résultat ne peut être annulé. L'intercession du Christ est donc possible en toute circonstance où un homme peut demander l'accès à Dieu. Puisque Jésus ne sort plus du sanctuaire, l'homme se trouve engagé dans un nouveau régime religieux : c'est dans le cœur, et non d'abord dans des rites, que se vit la relation avec Dieu.

Le sang du Christ purifie notre conscience afin que nous servions le Dieu vivant

Le rituel de l'ancienne alliance n'avait pas le pouvoir de « rendre parfait l'adorateur en sa conscience ». « Rendre parfait » traduit l'hébreu « remplir les mains », c'est-à-dire investir quelqu'un du sacerdoce en lui mettant en mains la victime dont il fera la présentation (Ex 29,22-24). L'ancienne alliance ne parvenait pas, par ses rites, à faire de tous les adorateurs des prêtres de leur propre

sacrifice. Les rites n'effaçaient que les souillures rituelles qui interdisaient la participation au culte.

Par son oblation parfaitement efficace, Jésus nous atteint à l'intime de nous-mêmes, pour nous purifier des actes que nous avons posés hors de la communion du Dieu vivant et qui, du point de vue de la vie éternelle, sont stériles, morts. Dès lors, nous devenons capables de poser à nouveau, en communion avec Dieu, des actes vivants qui lui rendent un culte. Le sang du Christ fait du fidèle un prêtre, prêtre d'un culte en esprit — puisqu'il s'accomplit dans le cœur — et en vérité, puisqu'il s'incarne dans des actes humains vrais.

Le sang du Christ, c'est sa vie donnée, son amour. Mais l'amour est contagieux. En se donnant (et non une victime autre que lui), Jésus, prêtre et victime de son sacrifice — comme il convient à un être libre et spirituel — nous entraîne à nous donner.

Une alliance nouvelle

Tout s'achève en Dieu parce que tout a son origine en lui. C'est lui qui a promis un héritage à son peuple : la terre palestinienne d'abord, puis ce qu'elle désignait, le Royaume de Dieu. Cette promesse est pour l'homme un appel. Elle suscite le peuple des croyants. Car nul ne bénéficie de la promesse automatiquement : il faut avoir répondu personnellement par la foi, accepté les conditions que Dieu met à l'obtention des promesses, s'être engagé dans l'alliance. Octroyée d'une part et consentie de l'autre, mais non pas négociée d'un commun accord, cette alliance est une sorte de testament, puisque le testateur dispose de ses biens comme il lui plaît sans avoir besoin de négocier cet acte avec le bénéficiaire, et que celui-ci, à son tour, est libre d'accepter ou de refuser le legs qui lui est fait.

Mais l'homme peut aussi accepter le testament de Dieu, et, ensuite, contrevenir à ses clauses : cette transgression invalide le testament. Dans l'A.T., Dieu avait prévu des médiateurs chargés de maintenir ou de ramener le peuple dans le droit chemin, mais après avoir dûment et patiemment constaté l'échec de l'ancienne alliance, il les a tous remplacés, en vue d'une alliance éternelle, par son propre Fils. Ce dernier a racheté les transgressions qui invalidaient la première alliance, et rendu possible le nouveau testament, scellé par le mystère de sa vie donnée, en son sang.

Par suite, l'économie chrétienne est définitive ; l'énergie propre à Dieu s'y manifeste avec la plénitude requise pour que les actions salvatrices n'aient pas à être renouvelées, leurs effets ne perdant pas de leur vigueur avec le temps.

LA CHAMBRE HAUTE

Entrons dans la chambre haute
Célébrer la Pâque avec lui
La table a le diamètre du monde
Comme dans le tableau du Vinci
C'est l'envergure des bras de la croix
Son cœur y tient table ouverte aussi
Le premier venu a part au symbole
Il met la main avec Dieu au plat
Ces gens qui rompent le pain tous ensemble
Les voilà presque capables d'aimer
Venus tomber malgré eux dans ces bras
Où chacun prend sa plus vaste mesure

PIERRE EMMANUEL ¹

1. Pierre EMMANUEL, *Évangélique* (Livre de vie, 93), Paris, 1961, p. 157.

Année C

Première lecture :

Gn 14,18-20

Deuxième lecture :

1 Co 11,23-26

(Voir N° 20 : La Cène du Seigneur *)

Évangile :

Lc 9,11b-17

* A paraître.

Abraham et Melkisédek

Gn 14,18-20

PAR PAUL-MARIE GUILLAUME

Professeur à l'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique de Paris

Tout fait problème dans ces trois versets : leur situation dans le chapitre 14 de la Genèse, leur origine, leur contenu, leur valeur historique, leur but ! L'aspect narratif de l'ensemble du chapitre peut n'être qu'apparent ; c'est en effet « l'une des parties les plus difficiles et les plus contestées de l'histoire patriarcale, et même de toutes les traditions historiques de l'A.T. »¹. De son côté, le personnage de Melkisédek est très énigmatique ; il n'apparaît qu'une seule autre fois dans l'A.T., au Ps 110. Mais cette référence n'est guère d'un grand secours, s'il est vrai qu'aucun psaume « n'a provoqué autant d'hypothèses et de discussions que le Ps 110 »².

Depuis toujours notre texte a embarrassé les exégètes et son origine demeure obscure : un rapide examen des opinions en cours nous le prouvera. Son intérêt n'en reste pas moins réel : nous en prendrons conscience en essayant de discerner l'écho qu'il devait susciter dans l'âme juive, et en découvrant les étonnants prolongements qu'il a connus dans la littérature juive et chrétienne.

Origine du texte

Gn 14 contient suffisamment d'allusions historiques et topographiques pour inciter les historiens à retrouver au II^e millénaire le cadre des événements qui y sont racontés et à situer sa composition à une date ancienne, au plus tard à l'époque de David. On l'aurait écrit pour légitimer la royauté nouvelle.

Mais il y a également assez d'invraisemblances historiques et

1. G. VON RAD, *La Genèse*, Genève, 1968, p. 174.

2. H.-J. KRAUS, *Psalmen* (Bibl. Kommentar, A.T., XV, 2), Neukirchen, 1961, p. 754.

littéraires, pour amener les commentateurs à considérer ce récit comme tard venu dans l'élaboration du livre de la Genèse. Impressionnés par le caractère insolite de l'épisode dans la trame des récits sur Abraham et par son allure archaïsante, ils parlent d'une interpolation postexilique et cherchent à préciser le contexte dans lequel il se comprendrait le mieux. L'on songe à l'effort entrepris sous Néhémie pour soumettre le peuple à l'offrande de la dîme au sacerdoce de Jérusalem³. Certains même le repoussent jusqu'à l'époque asmonéenne et y perçoivent le souci de légitimer le souverain pontificat de la nouvelle dynastie⁴.

Devant une telle diversité d'opinions, il est plus sage de se mettre à l'écoute d'Israël lui-même, à l'époque où le texte de la Genèse a connu son état définitif.

1. Le Roi-Prêtre de Jérusalem

Le récit de la rencontre d'Abraham et de Melkisédek devait certainement provoquer chez le lecteur israélite de profonds retentissements spirituels. Situé dans le contexte religieux de la Jérusalem d'après l'exil, il apportait à l'espérance d'Israël un appui scripturaire important, tout en lui donnant une dimension universelle, plus nécessaire que jamais !

a) Melkisédek, roi de Salem

Le nom de Melkisédek, « Mon Roi est justice », le nom de la ville dont il est le roi, « Salem » (à identifier avec Jérusalem, à la suite de la tradition juive et de beaucoup de critiques contemporains) — nom qui évoque la paix — cadrent bien avec ce que l'on pensait de la cité de David et de ses chefs. La paix et la justice sont les marques d'un règne béni de Dieu et les caractéristiques du royaume futur : Is 1,26 annonce que Jérusalem s'appellera « Ville-Justice » ; Is 54,14 prédit qu'elle sera fondée sur la justice. Yahvé le miséricordieux l'assure d'une « alliance de paix » iné-

3. Ne 13,10-13 ; Mt 3,8-12. Cf. R. TOURNAY, *Revue biblique*, 67 (1960), p. 26 ; 77 (1970), p. 99.

4. Les auteurs les plus sérieux eux-mêmes évoluent dans leur appréciation. Ainsi W.F. ALBRIGHT est passé d'une datation récente à une valorisation historique de plus en plus appuyée, tandis que le P. DE VAUX, naguère défenseur de l'historicité, considère maintenant le texte « comme une composition savante et tardive », parallèle à des textes pseudo-historiques de la littérature babylonienne « qui utilisent et déforment des souvenirs anciens pour exprimer une philosophie ou une théologie de l'histoire ». R. B., 74 (1967), p. 617.

branlable (Is 54,10). Le roi dont Jr 23,6 décrit le règne à venir portera le nom de « Yahvé-notre-Justice » (Jr 33,16 donne le même nom à la ville).

L'action guerrière d'Abraham, l'ancêtre du peuple élu, trouve son achèvement et sa consécration à Jérusalem, dont la suprématie est reconnue par l'offrande de la dîme. Cette ville apparaît donc déjà à l'époque patriarcale comme le cœur de toute œuvre de paix et de justice, parce qu'elle est aussi la résidence du Dieu Très Haut, dont Melkisédek est le prêtre. Dans cette lumière, celui-ci pourra devenir, aux yeux de certains, le modèle et le précurseur des Davidides, comme en témoigne le Ps 110. En outre, les Judéens verront, dans ce récit, une invitation à se soumettre eux aussi de bonne grâce à l'Oint de Yahvé, roi ou grand prêtre, en lui donnant la dîme qu'il réclame.

b) Melkisédek, prêtre du Dieu Très Haut

Deux gestes de Melkisédek nous intéressent ici : la présentation du pain et du vin et la double bénédiction, l'une sur Abraham de la part du Dieu Très Haut, l'autre sur Dieu lui-même.

L'offrande du pain et du vin peut être considérée comme une marque d'hospitalité à l'égard d'hommes épuisés par le combat. Mais il est possible d'aller plus loin dans la compréhension de ce texte, malheureusement si concis : même si le verbe « apporter » n'a pas en soi une signification sacrificielle (cf. cependant Jg 6,18), même si l'offrande du pain et du vin n'est pas obligatoirement un sacrifice (bien que pain et vin entrent souvent dans la constitution des sacrifices en Phénicie et en Babylonie⁵), l'allure du récit permet d'interpréter le geste de Melkisédek comme une action sacrée. Car ce geste, il le fait en tant que prêtre du Dieu Très Haut⁶.

Comme David, au retour des combats libérateurs, consacrait à Yahvé le butin qui provenait des nations subjuguées, considérant

par là ses victoires comme un don de Dieu (2 S 8,1-14), de même Abraham offre la dîme au roi-prêtre du Très Haut, qui a livré ses ennemis entre ses mains. Ce thème sera repris avec toute l'ampleur désirable dans le livre de Judith : pour célébrer la victoire d'Israël sur les forces du mal, obtenue grâce à l'intervention de Judith la « Juive », le grand prêtre de Jérusalem prononce la double bénédiction de Melkisédek (Jdt 13,18 ; 15,8-10)⁷. La bénédiction adressée à Abraham n'est pas un simple souhait : « Elle a plutôt valeur déclarative, en tant qu'elle reconnaît que l'individu a été l'objet d'une faveur spéciale de la part de Dieu ». La bénédiction adressée à Dieu est une « action de grâces pour l'acte de bonté particulière envers cet individu et aussi reconnaissance de la puissance dont Dieu a fait preuve en agissant ainsi »⁸.

Une telle bénédiction ne pouvait être reçue qu'à Jérusalem, sur les hauteurs de Sion, car c'est là que « Yahvé a ordonné la bénédiction » (Ps 133,3).

c) Valeur universelle

L'auteur de Gn 14 a-t-il voulu décrire plus qu'une guérilla locale ? On a récemment tenté de montrer que « les quatre grands rois vaincus par Abraham sont les rois des quatre parties du monde et de l'univers dans la symbolique mésopotamienne »⁹. Quoi qu'il en soit, le texte souligne fortement qu'Abraham a été béni par le « Dieu Très Haut qui créa ciel et terre », car c'est ce Dieu, dont il reconnaît l'existence et la suprématie, qui lui a donné la victoire.

Par là, l'action du patriarche est intégrée au vaste dessein du Dieu créateur, du Très Haut dont le sanctuaire de Jérusalem rayonnera la présence tout au long des siècles (Ps 78,35 ; 91,1,9 ; 92,2 ; etc.).

Si l'ancienneté du récit était assurée, on serait plus à l'aise pour y découvrir la rencontre et l'identification de la religion révélée d'Abraham et de la religion « naturelle » de Melkisédek et pour en tirer les conséquences théologiques¹⁰.

5. P. DHORME, *R.B.*, 40 (1931), p. 514 ; A. VINCENT, *La religion des judéo-araméens d'Éléphantine*, Paris, 1937, p. 129.

6. Ainsi l'ont compris les Massorètes, qui font terminer le verset après la mention du sacerdoce. De même la LXX : la Vulgate a accentué cet aspect en traduisant : « erat enim sacerdos ». Pour le *V.T.B.*, 1970, art. *Melchisedech*, col. 732, c'est un « rite d'alliance ». Voir *Encycl. of bibl. Theol.*, Bauer, 1970, p. 703 ; G.R. CASTELLINO, *Il sacrificio di Melchisedech*, dans *Eucaristia*, Roma, 1957, pp. 11-22. Pour S. Jérôme, *Ep. 46 ad Marc.* (P.L. 22,484) : « Melchisedech... a offert alors le pain et le vin en tant que type du Christ et a inauguré le mystère chrétien qui s'accomplit dans le sang et le corps du Sauveur ». Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, 4,25 (P.G., 8,1369). Pour saint Augustin, *Cité de Dieu*, 16,22, « Là apparut pour la première fois le sacrifice qui est maintenant offert à Dieu par les chrétiens dans tout l'univers ».

7. A.M. DUBARLE, *Judith*, Rome, 1966, 1, p. 139.

8. G.R. CASTELLINO, *art. cit.*, p. 16.

9. R. DE VAUX, *R.B.*, 74 (1967), p. 445, rendant compte avec sympathie d'un article de M.C. ASTOUR, *Political and cosmic symbolism in Gen. 14 and its Babylonian sources*, dans *Bibl. Motifs*, Cambridge, 1966, pp. 65-112.

10. Th.C. VRIEZEN, *The religion of Ancient Israel*, London, 1967, p. 109. « D'un point de vue historico-religieux ce chapitre est extrêmement important, en ce qu'il reconnaît une parenté entre Abraham et le monde de la religion cananéenne ». L'auteur du récit a-t-il eu conscience de cet aspect, auquel nous sommes aujourd'hui si sensibles ?

Toutefois la situation de Gn 14 dans la trame des traditions patriarcales permet de placer notre épisode à la charnière de l'histoire. Avant de prendre acte de l'alliance de Yahvé avec Abraham au ch. 15, nous voyons en quelque sorte ce dernier reconnaître comme sien le Dieu du roi-prêtre de Salem, le dieu suprême de la religion cananéenne.

Aucun texte de l'A.T. ne témoigne d'une attitude aussi positive et tolérante envers un culte cananéen extérieur à Israël. Dans la foi et le culte envers le Dieu Très Haut professés par Melkisédek, l'auteur reconnaît une valeur religieuse apparentée à la foi et au culte rendus à Yahvé. C'est la première fois que le terme de prêtre se lit dans la Bible; or il s'agit d'un prêtre étranger à la Loi, qui accueille l'ancêtre du peuple élu et qui, peut-être, offre un sacrifice de communion à son Dieu pour le remercier de la victoire! On comprend que cette remarque ait été orchestrée par la tradition chrétienne, à la suite de l'épître aux Hébreux. Saint Marc l'Ermite, par exemple, explique ainsi le Ps 110,4: « Que signifie « selon l'ordre »? Cela veut dire selon la ressemblance et non selon la Loi. Car la tribu de Lévi a été établie dans le service sacerdotal selon la Loi; Melkisédek, lui, l'a été non selon la Loi, mais selon l'ordre prophétique, révélant ainsi les mystères du Christ »¹¹.

Le caractère universel de l'appel d'Abraham (Gn 12,3) est confirmé. Après la reconnaissance du Dieu de Melkisédek, Abraham entre dans l'alliance de Yahvé (Gn 15), non seulement comme ancêtre d'Israël, mais comme représentant de l'humanité tout entière!

Dans cette perspective, Melkisédek apparaît comme « le grand prêtre de la religion cosmique. Il rassemble en lui toute la valeur religieuse des sacrifices offerts depuis les origines du monde jusqu'à Abraham et atteste qu'elle a été agréée de Dieu »¹².

2. Melkisédek, figure du Messie

Malgré les difficultés d'interprétation, nous pressentons l'importance de la figure de Melkisédek dans l'Écriture. La pensée biblique, fondamentalement orientée vers l'avenir, ne pouvait évoquer ce personnage du passé qu'en fonction de l'espérance qui l'animait. Aussi n'est-il pas étonnant de voir le Ps 110,4 annoncer que le futur Roi-Messie sera « prêtre à jamais selon l'ordre de Melkisédek ».

11. De Melk. II (P.G., 65,1120). Justin, *Dial. Tryph.*, 33,2.

12. J. DANIELOU, *Les Saints païens de l'A.T.*, Paris, 1956, p. 130; Id., *Le mystère de l'Avent*, Paris, 1948, pp. 60-76; J. LÉCUYER, *Abraham notre Père*, Paris, 1955, p. 52; V.T.B., art. cit., col. 733.

On aimerait posséder d'autres allusions, mais dans l'A.T. cet être mystérieux apparaît seulement comme « un trait de lumière »¹³. Son double rôle de prêtre et de roi est certes réalisé par le grand prêtre de Jérusalem après l'exil (cf. Jr 33,14-22) et par les rois asmonéens, qui étaient eux aussi « prêtres du Très Haut »¹⁴. D'après certains écrits juifs, le pouvoir sacerdotal et le pouvoir royal seront associés dans la descendance de Lévi¹⁵. Mais il n'y a pas dans tout cela de référence explicite à Melkisédek. On a l'impression que son caractère non israélite l'a écarté du champ de vision du peuple de Dieu¹⁶.

La seule manière de le récupérer sera d'en faire un personnage céleste, une puissance quasi divine. Il se présente ainsi, en relation directe avec l'œuvre messianique attendue, dans un texte de Qumran récemment publié: « Il est associé à la délivrance provoquée par le jugement de Dieu, au jour du pardon, à l'année du jubilé. Il joue un rôle qui l'exalte bien au-dessus des êtres célestes »¹⁷. Son nom est mis en rapport avec le jour du salut annoncé par Is 52,7.

Les premiers lecteurs de l'épître aux Hébreux ne seront pas trop déconcertés lorsqu'ils prendront connaissance de l'interprétation christologique de la figure de Melkisédek (He 7)!

13. R. POELMAN, *Abraham*, Bruxelles, p. 5.

14. D'après *Ass. de Moïse*, 6,1 et *Josèphe, Ant.*, 16,6,2. Cf. 1 M 10,20.65; 14,41.47. Le *Livre des Jubilés*, 32,1 donne ce titre à Lévi.

15. *Test. de Lévi*, 8,8-14.

16. Pour l'intégrer à Israël, le judaïsme post-biblique l'identifiera à Sem. Des rabbins considéreront même sa naissance comme illégitime, ou estimeront qu'il a été déchu parce qu'il a béni Abraham avant Dieu, son sacerdoce étant alors transmis au patriarche, auquel on applique le Ps 110! Il est curieux de constater que dans le *Livre des Jubilés*, 13,25, la notice sur Melkisédek a disparu (intentionnellement?) et que les *Targums de Jonathan* et d'*Onkelos* ne signalent pas son caractère sacerdotal.

17. J. FRITZMYER, *Further light on Melchizedek from Qumran Cave II*, dans *J.B.L.*, 86 (1967), p. 31. Dans la même ligne les écrits gnostiques le feront figurer parmi les êtres célestes, et beaucoup de chrétiens hétérodoxes l'assimileront à un ange, à l'Esprit Saint, au Fils de Dieu et même à Dieu le Père. Philon (*Leg. All.*, 3,26) dit de lui qu'il est prêtre « c'est-à-dire logos, ayant l'être comme héritage et ayant sur lui des idées élevées, superbes et pleines de grandeur ». Voir G. BARDY, *Melchisédek dans la Tradition patristique*, dans *R.B.*, 35 (1926), pp. 496-509 et 36 (1927), pp. 25-45; M. SIMON, *Melchisédek dans la polémique entre Juifs et chrétiens et dans la légende*, dans *R.H.P.R.*, 17 (1937) pp. 58-93, repris dans *Recherches d'hist. judéo-chrétienne*, Paris, 1962, pp. 101-126; R. LE DÉAUT, *Le titre de Summus Sacerdos donné à Melchisédek est-il d'origine juive?* dans *R.S.R.*, 50 (1962), pp. 222-229.



Si l'Eglise fait lire le texte de Gn 14,18-20 en la fête du Saint Sacrement, c'est parce qu'elle veut y voir la lointaine préfiguration du sacrifice eucharistique. En offrant au Dieu de l'univers le pain « fruit de la terre et du travail des hommes » et le vin « fruit de la vigne et du travail des hommes », chaque prêtre renouvelle le geste de Melkisédék présentant à Abraham le pain et le vin de la part de Dieu. Avec le Christ, il inscrit son action sacrée dans la ligne de l'offrande « d'Abel le Juste, du sacrifice de notre Père Abraham et de celui de Melkisédék, ton grand prêtre », pour reprendre les expressions du *Canon romain*. Ainsi l'œuvre de Melkisédék prend-elle « la plus impressionnante portée symbolique dans l'histoire du monde »¹⁸.

La tradition chrétienne a toujours été particulièrement sensible au caractère universel de la personne de Melkisédék. Aidée par l'étonnante méditation de l'épître aux Hébreux, elle aime y reconnaître les traits de son Seigneur, qui, le soir du Jeudi saint, a repris du pain et du vin pour signifier le sacrifice de la nouvelle et éternelle alliance¹⁹. La rencontre d'Abraham, le père du peuple élu, et de Melkisédék, le roi-prêtre de Canaan, a suscité de nombreuses controverses entre Juifs et chrétiens. On a pu parler du « duel Abraham-Melchisédech, tel qu'il se joue dans les textes patristiques et rabbiniques »²⁰. Pourquoi, au contraire, ne pas saluer comme un événement capital à l'aurore de l'histoire du peuple de Dieu cette communion profonde entre deux représentants de mondes différents, humblement soumis l'un et l'autre au Dieu Très Haut ! N'est-ce pas déjà l'esquisse du dessein de salut que le même Dieu voudra réaliser dans le Christ :

réconcilier tous les êtres
aussi bien sur la terre que dans les cieux,
en faisant la paix par le sang de sa croix (Col 1,20).

18. L.-H. VINCENT, *R.B.*, 58 (1951), p. 366.

19. Lire les pages de H.M. FÉRET dans *La Messe et sa catéchèse* (Lex. Orandi, 7), 1947, pp. 228-232.

20. M. SIMON, *art. cit.* dans *Recherches...*, p. 126.

Le pain qui rassasie les multitudes

Lc 9,11b-17

PAR FERNAND PROD'HOMME

Professeur au Grand Séminaire d'Angers

Il s'agit de l'une des scènes les plus familières de l'évangile. Nous en trouvons le récit à trois reprises dans le nouveau lectionnaire : Lc 9,11b-17 à la fête du Saint Sacrement (*année C*) ; Mt 14,13-21 au dix-huitième Dimanche ordinaire (*année A*) ; Jn 6,1-15 au dix-septième Dimanche ordinaire (*année B*).

Peut-être n'avons-nous pas de peine à « imaginer » la scène, grâce aux nombreux détails que nous fournissent les six récits évangéliques. Et puis cet épisode a été si souvent commenté, dans les sermons ou dans les études plus techniques¹, si souvent représenté ou suggéré dans l'art chrétien primitif... Très tôt, en effet, il a donné lieu à des développements d'une grande richesse théologique.

On ne peut guère, cependant, entrer d'emblée dans le commentaire d'un de ces textes sans une brève présentation d'ensemble. Un examen de Mc 6,30-44, notamment, et une confrontation des différents récits parallèles sont nécessaires à la fois pour dégager leur message et pour éclairer leur point de départ dans la vie de Jésus. « L'événement » ne se laisse pas saisir facilement. Les recherches faites sur l'histoire de la tradition peuvent nous per-

1. Outre les études et commentaires cités dans les notes suivantes, signalons : X. LÉON-DUFOUR, *Le mystère du pain de vie*, dans *Rech. de Sc. Relig.*, 46 (1958), pp. 481-523 ; F. QUIÉVREUX, *Le récit de la multiplication des pains dans le 4^e évangile*, dans *Revue des Sc. Relig.*, Strasbourg, 41 (1967), pp. 97-108 ; L. CERFAUX, *La multiplication des pains dans la liturgie de la Didaché*, dans *Biblica*, 40 (1959), pp. 943-958. J.-P. CHARLIER, *La multiplication des pains (Jn 6,1-15)*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 32, pp. 31-45 ; J. COMBLIN, *La seconde multiplication des pains (Mc 8,1-9)*, *ibid.*, 60, pp. 28-39 (Voir également dans ce numéro les études de E. LIPINSKI, A. KERKVOORDE et R. GANTOY).

mettre de l'approcher un peu ; elles conduisent certainement à le situer à un moment essentiel du ministère de Jésus ; elles indiquent dans quelles lignes se développe la catéchèse primitive qui le présente.

I. UN « ÉVÉNEMENT » DIFFICILE À SAISIR

Si nous laissons jouer notre imagination, notre catéchèse sur cette « Parole » risque d'en être faussée. Notre imagination ne fait que développer nos pré-compréhensions ou nos préjugés : va-t-elle nous montrer le pain et le poisson se multipliant entre les mains de Jésus, à notre grand émerveillement, ou reconstruire l'événement pour le rendre plus acceptable à une pensée « moderne » gênée devant l'aspect extraordinaire du « miracle »... ? L'exégète anglican A.M. Hunter, dont on connaît l'intéressante *Introduction à la théologie du Nouveau Testament*, résume ainsi la situation de l'interprète :

Quant à la multiplication des pains, il semble y avoir deux possibilités : penser que Jésus, étant le Fils éternel de Dieu, multiplie effectivement les pains et le poisson (ici on soulève la question théologique de la limitation de puissance impliquée par l'Incarnation. La vraie doctrine à ce sujet s'accorde-t-elle avec la possession d'un tel pouvoir sur la nature ?) ; ou bien dire que tout le récit est historique, excepté le fait que la foule était rassasiée et qu'il restait de la nourriture, donner à cela le sens d'un grand sacrement en plein air — une cène galiléenne — au cours de laquelle Jésus offre à chacun un morceau de pain, un gage donné à ceux qui ayant partagé sa table dans son obscurité la partageront dans la gloire².

Au-delà de nos récits évangéliques et de leur message propre, il faut tenter de remonter vers les origines de la tradition.

2. A.M. HUNTER, *Saint Jean témoin du Jésus de l'histoire* (Lire la Bible, 20), Paris, 1970, pp. 101-102 ; voir aussi pp. 56-57. Nous ne mentionnons pas des solutions beaucoup plus simplistes, proposées depuis longtemps et reprises parfois aujourd'hui. Il est peu sérieux, par exemple, de présenter ainsi le miracle dans un évangile « sans mythe » : ces hommes ont fait la découverte « rassasiante » de leur fraternité lorsque l'un d'eux, convaincu par Jésus, s'est mis à partager ses provisions, provoquant ainsi un geste général de partage... Du « mythe », nous tombons dans le roman de pure imagination, même si la leçon recueillie ainsi est belle ! On « traverse » ici le langage évangélique (comme s'il nous donnait accès en direct à l'événement), sans en écouter le message.

Un acte de Jésus

L'examen des six récits évangéliques conduit à les classer en deux « types », A et B (A : Mt 14,13-21 ; Mc 6,30-44 ; Lc 9,10-17 ; B : Mt 15,32-39 ; Mc 8,1-10 ; AB : Jn 6,1-15), renvoyant, semble-t-il, non pas à « deux événements de multiplication des pains » mais à deux catéchèses développant le sens d'un seul événement, l'une (A) en contexte « palestinien », l'autre (B) en milieu « hellénistique »³.

Mais c'est bien à un événement de la vie de Jésus que nous sommes renvoyés. Les interprétations de type purement symbolique (cf. Loisy : nous aurions là une représentation symbolique de l'enseignement de Jésus aux foules) ou mythologique (de Strauss à Bultmann) ne satisfont guère⁴. Elles laissent de côté certaines données solides du témoignage évangélique (cf. infra, p. 59) ; elles méconnaissent ou comprennent mal l'une des préoccupations majeures de la primitive Eglise : relier sa foi et sa pratique aux gestes de Jésus durant sa vie publique. Remarquons à ce sujet que nous avons ici l'un des passages où la présentation des Synoptiques ressemble le plus à la manière habituelle de Jean : l'événement passé de la vie de Jésus est rapporté en fonction de la pratique sacramentelle de l'Eglise primitive, de sa foi vécue et de sa célébration culturelle.

Ce récit, en effet, a un caractère assez unique dans les Synoptiques, non seulement à cause de son contenu, mais aussi par sa forme. Chez Marc par exemple, la formule habituelle (« tous étaient émerveillés..., frappés de stupeur ») qui clôt ses « récits de miracles » est absente, mais on trouve en 6,52 : les disciples « n'avaient pas compris en ce qui concerne les pains⁵, mais leur cœur était endurci... ». Selon Dodd, Marc ne nous présente pas ceci comme

3. J. COMBLIN (art. cit., p. 29 et note 1) pense que « cette interprétation ne jouit d'aucun appui dans le texte ». L'étude précise de TAYLOR (*The Gospel according to St Mark*, London, 1963², pp. 628-632), au contraire, établit solidement l'hypothèse d'un doublet. Plusieurs auteurs catholiques apportent également des arguments de poids en ce sens : de la Potterie, Schmid, van Iersel, Nisim...

4. Bref panorama de ces interprétations dans P. BONNARD, *L'Evangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel, 1963, pp. 217-218, ou dans A. HEISING, *Die Botschaft der Brotvermehrung* (Stuttgarter Bibelstudien, 15), Stuttgart, 1967², pp. 56-57, note 71. (n.b. Heising souligne avec exagération la dépendance littéraire de nos récits par rapport à Ex 16, Nb 11 et surtout 2 R 4,42-44, et déclare trop vite qu'on ne peut rien dire de « l'événement »).

5. « A l'occasion et au sujet » des pains ; leur cœur « endurci » (inintelligent), ne leur a pas permis de « faire le rapprochement » entre ces différentes manifestations du mystère de la Personne du Christ ; ils n'ont pas compris le sens profond de ce qui s'était passé. La traduction est délicate ; la Bible de Jérusalem dit simplement : « ils n'avaient pas compris le miracle des pains ».

un « récit de miracle » mais comme l'histoire d'un « mystère » ; cela n'est pas fait pour « frapper d'étonnement », mais invite à « comprendre », à saisir le sens profond, la réalité cachée au-delà de la réalité visible, à s'ouvrir au mystère qui se dévoile⁶.

Il prit le pain (v. 16)

C'est le verset central du récit (Mc 6,41 par). Il nous faut sans doute renoncer à décrire ce fait en spectateur neutre, en journaliste ou en chroniqueur. Mais peut-être pouvons-nous l'approcher un peu. L'étude de ce verset permet de distinguer au moins deux stades dans la tradition présynoptique⁷. Jésus « prend les cinq pains et les deux poissons », mais ce sont les pains seuls qu'il « rompt et donne aux disciples » après avoir prononcé la bénédiction ; quant aux deux poissons, il les « partage entre tous ». La phrase de Marc devient surchargée, avec cette double action et ces destinataires différents ; le même mouvement se retrouve d'ailleurs au v. 43 : les poissons, là encore, sont comme surajoutés, tout l'intérêt se portant sur les « fragments » (*klasmata*), résultat de la « fraction » (*katéklasen*). Van Iersel lit donc ainsi le v. 41 dans un premier état de la tradition : « Et prenant les cinq pains et les deux poissons il les partagea (entre tous ?) ». L'insertion des autres éléments, entre les deux mentions des poissons, aurait été faite très tôt dans la tradition, avant Marc, pour donner une interprétation eucharistique de cet événement.

Mais avant toute explication, l'événement est là, dans sa singularité et son mystère : le Christ, un soir, dans une contrée retirée, prend cette nourriture et la partage entre tous⁸.

S'agit-il d'un « miracle » ?

Au sens où Jean parle de « signe », oui. Il s'agit d'un événement assez « parlant » pour que les témoins, avec tout ce qu'ils portent en eux d'espérance, d'attente, d'ouverture à l'action de Dieu, puissent

6. C.H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963, p. 200 (sur Mc 6,52 et le dialogue de 8,17-21).

7. Cf. B. VAN IERSEL, *Die Wunderbare Speisung und das Abendmahl in der Synoptischen Tradition*, dans *Novum Testamentum*, 7 (1967), pp. 174-176.

8. Voir dans LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen, 1957⁴, p. 130, la conclusion de son commentaire de Mc 6,30-44. Le récit renvoie bien à la manifestation parmi nous de « cet Homme que Dieu a accrédité... par des miracles, signes et prodiges... » (Ac 2,22 ; cf. 10,38) ; les développements et interprétations eucharistiques ou eschatologiques ne viennent qu'ensuite, pour exprimer le sens profond de cette action du Maître.

y reconnaître une image et un gage des « temps nouveaux », un début de réalisation des « promesses »⁹. Une action dont le sens profond ne pourra être perçu que dans la lumière de « l'Heure » de Jésus réalisée ; un événement où se manifeste déjà le « Dieu-avec-nous » que confessa la foi pascalle et auquel s'uniront les disciples dans le sacrement du Pain partagé.

Or l'évangile semble bien nous dire ici que l'événement (situation, action et parole de Jésus) a été assez « parlant » pour provoquer chez les spectateurs — les apôtres puis la foule ? — un enthousiasme messianique. Pour saisir cela, il nous faut situer le fait dans le contexte plus large du ministère de Jésus.

II. UN TOURNANT

DANS LE MINISTÈRE DE JÉSUS

Au-delà de Mc et de Mt, on rejoint une tradition qui deviendra dans ces deux évangiles la « section des pains »¹⁰. Elle donne une place centrale à la multiplication des pains et contient déjà le double récit que l'on retrouvera dans Mc et Mt. Le premier récit de multiplication est lié de façon étroite à celui de la marche sur la mer (et la fin du deuxième récit, d'ailleurs, semble en garder le souvenir : cf. Mc 8,10 ; Mt 15,39). Ce même lien se retrouve chez Jean, qui s'appuie pourtant ici, comme l'a montré Dodd, sur une tradition indépendante. A ce stade de la tradition, ce n'est certainement pas une préoccupation d'ordre biographique qui commande la composition. L'intention semble être un enseignement sur le mystère de la personne de Jésus révélé aux disciples. La place et l'importance du miracle des pains dans cette section (que la rédac-

9. Le « miracle » ne se comprend pas en dehors d'un certain contexte d'attente, de « lecture » possible. Cette attente et ces « Promesses » seront évoquées dans la présentation de Mt 14,13-21 (cf. infra note 12) ; c'est dans un tel contexte que cet événement a pu être perçu comme un « signe ». En disant événement, nous pensons à la situation (lieu, temps, tensions...), à l'action que Jésus a faite, aux paroles qu'il a dites. A ce premier stade, un détail comme celui des « poissons » a pu avoir une signification précise et devenir ensuite « in-signifiant » quand l'interprétation eucharistique a prévalu. Notons que Lohmeyer souligne le caractère non spectaculaire du miracle, qui semble s'adresser essentiellement aux disciples.

10. L. CERFAUX, *La section des pains (Mc 6,31—8,26)*, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, Gembloux, 1954, T.I., pp. 471-485 ; voir aussi DODD, *op. cit.*, pp. 196-202.

tion de Marc par exemple soulignera encore, cf. 8,14-21) indiquent clairement qu'il devra d'abord être lu en ce sens.

Mais l'insertion de la « section des pains » dans la trame des évangiles, donc dans un schéma biographique, ne s'est pas faite au hasard. Les récits eux-mêmes conservaient les traces de souvenirs précis. Ceux qui avaient suivi Jésus depuis le début n'avaient pas oublié le climat ni le caractère dramatique de cette partie du ministère du Maître. Une comparaison critique entre les données de Jean et celles des Synoptiques (Mc 6—8 par) permet en effet de situer cet épisode dans le déroulement du ministère de Jésus. Jean, comme souvent, donne ici de précieuses indications historiques.

Nous approchons de la fin du ministère galiléen. Le drame se noue entre les autorités déjà hostiles, les foules enthousiastes au début, mais bientôt déçues dans leurs espérances messianiques trop matérielles, les disciples, et Jésus qui voudrait faire comprendre la vraie nature de son messianisme. Dans l'évangile de Marc nous sommes en marche vers un premier sommet : la *confession de foi de Pierre*, qui reconnaît en Jésus le Messie et reçoit un premier enseignement sur le chemin douloureux que doit suivre Jésus (Mc 8,27-33).

Plus clairement et plus simplement que chez Marc (qui comporte le double récit de multiplication et d'autres insertions), la tradition dont dispose Jean lie également de façon étroite la multiplication des pains et la confession de Pierre : le dialogue dramatique de Jn 6,66-71 est en effet la transposition johannique de Mc 8,27-33. Pour faire un peu de lumière sur la situation, on peut donc légitimement rapprocher les textes suivants : Jn 6,14-15 : on veut « le faire roi », et Mc 6,45 : Jésus « oblige » ses disciples à partir, pendant que « lui-même renvoie la foule » ; Mc 8,17b-21 : l'inintelligence des disciples, et Jn 6,26.60-61.64.66.67-71 : mauvaise compréhension, départ de beaucoup de disciples, acte de foi de Pierre et des Douze, annonce de la fin tragique. La présentation suivante garde une part d'hypothèse mais donne bien, pensons-nous, une idée de la réalité :

A la suite de la multiplication des pains une véritable révolte couvait dans le désert... Nous commençons à comprendre pourquoi Jésus agit comme le rapporte Marc. Comprenant que l'on pouvait tenter de détourner sa mission vers l'action politique, il y résiste délibérément en séparant de la foule ses disciples les plus proches et en se retirant dans la solitude. Cela eut pour résultat de décevoir un grand nombre de ses partisans et de provoquer une large désaffection ; en définitive les Douze constituèrent un noyau fidèle en état de prendre un nouveau départ.

« Voulez-vous partir aussi ? » Ces mots poignants offrent une raison

plausible à la question de Jésus rapportée par Marc : « Mais toi, qui crois-tu que je suis ? » qui suscita la confession de Pierre. Cette confession était la conséquence directe de la désaffection parmi les disciples de Jésus, mentionnée uniquement par Jean. La succession des événements non seulement se tient logiquement, mais donne une explication convaincante de ce qui a dû être un tournant dans le ministère de Jésus ¹¹.

On ne peut pas lire le récit de la multiplication des pains sans penser à ce moment de crise où Jésus s'est vu rejeté par ceux qui n'ont pas pu dépasser leurs espérances terrestres, où Pierre et ses frères ont été appelés à un acte de foi qui devait les attacher à la suite de Jésus.

L'action que Jésus a faite là et les paroles qu'il a dites, pour « signifier » sa mission dans l'instauration du Royaume, n'ont pas été comprises alors. Mais après la Passion et les « événements glorieux », « dans la lumière de l'Esprit », la première communauté n'a fait qu'explicitier ce qu'il avait « réellement fait et enseigné » en présentant cette scène comme un « repas d'adieu » annonçant celui du Jeudi saint ¹².

III. LE RÉCIT DE LUC : JÉSUS ACCUEILLE ET RASSASIE LES FOULES

La présentation de Luc n'est pas absolument originale : l'ordonnance générale du récit, selon ses sources, était assez ferme pour s'imposer à lui. Avec une synopse sous les yeux, on constate cependant quelques variantes dans l'introduction du récit (cf. vv. 10-11), dans la partie centrale (dialogues simplifiés ; action des disciples soulignée au v. 15) et dans la conclusion qui met en relief la

11. A.M. HUNTER, *op. cit.*, p. 57. Les premiers mots de la citation reprennent le titre d'un article de H. MONTEFIORE, *Revolt in the Desert? (Mark 6,30 ff)*, dans *New Testam. Studies*, 8 (1961-62), pp. 135-141. On peut voir aussi X. LÉON-DUPOUR, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, 1963, pp. 365-368 sur la « rupture avec la Galilée » ; pp. 287-288 sur le rôle important joué par la « section des pains » dans la naissance de nos évangiles actuels.

12. Cf. *Constitution Dei Verbum* n° 19. Sur les développements liturgiques et catéchétiques dans la tradition primitive, à propos de la multiplication des pains cf. notre article : *Les pauvres rassasiés au festin du Royaume (Mt 14,13-21)*, dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 49 (à paraître).

surabondance de cette nourriture mystérieuse plutôt que le très grand nombre de convives¹³.

Il est nettement plus original en ce qui concerne le contexte de cet événement. A la fin de notre récit commence la « grande omission » de Luc (= Mc 6,45—8,26) et déjà il s'éloigne de Marc dans les épisodes qui précèdent (discours de mission très abrégé ; allusion à Hérode plutôt qu'à Jean-Baptiste). Avec la multiplication des pains, la confession de Pierre, la transfiguration et les quatre épisodes qui suivent, nous avons, selon Conzelmann, « un cycle complet » auquel Luc donne une fonction essentielle dans la structure d'ensemble de son évangile¹⁴. Ce n'est pas « l'historien » Luc qui parle ici, corrigeant les notations géographiques de Marc, mais le théologien : l'heure de la prédication au loin n'est pas encore venue ; le Serviteur doit d'abord passer par la croix et va commencer sa grande montée vers Jérusalem (cf. 9,51 ; 24,46-47). Le résultat est de souligner avec beaucoup de relief le contexte dramatique de la multiplication des pains : fin du ministère en Galilée, atmosphère de crise et exigence d'option, perspective de la passion douloureuse et glorieuse (cf. 9,20.22ss.31.44.51).

Sans vouloir reprendre tout le texte en un commentaire suivi, nous nous arrêterons à quelques aspects soulignés par Luc dans le récit lui-même ou dans le contexte qu'il lui donne : d'une part ce qui nous provoque directement, nous aussi, à un acte de foi en la Personne du Christ ; d'autre part, en raison de la fête du Saint Sacrement, ce qui peut être développé facilement dans une catéchèse eucharistique.

1. Celui qui répond aux vrais besoins des hommes est là

Depuis l'annonce solennelle : « Aujourd'hui s'accomplit à vos oreilles ce passage de l'Écriture... » (Lc 4,21), les auditeurs — et les lecteurs de Luc — sont placés devant l'Événement attendu : le Prophète est là, le Royaume est inauguré, l'attente des hommes

est comblée et ils vont être « rassasiés » s'ils veulent bien s'ouvrir à cette proclamation faite avec puissance. Après le temps des promesses et de l'attente, voici celui de la réalisation, de la fin, le temps de la « proclamation de l'évangile » (cf. 16,16, si caractéristique de Luc).

Les mots employés ici par Luc suffisent à évoquer ce contexte d'accomplissement eschatologique et à nous remettre nous-mêmes devant la question essentielle : pour nous, est-ce bien ce Jésus et cette proclamation du Royaume qui comblent en vérité l'attente des hommes ?

Il leur parlait du Royaume de Dieu. Jésus « parle » (*élalei*, avec ce sens quasi technique que ce verbe prend parfois dans le N.T., chez Luc notamment, pour désigner la révélation de Dieu par les prophètes et par le Fils). Le « Révéléteur » est là. La « Parole » est donnée ; le message qui libère est proclamé aux hommes. Et dans cette annonce même, la Réalité nouvelle fait irruption dans notre monde et y manifeste son dynamisme en nous ouvrant par la foi, la porte du salut¹⁵. Dans le miracle rapporté ici, nous allons en avoir un signe.

Ceux qui avaient besoin d'être soignés, il les guérit. Au-delà des signes donnés ici dans les guérisons physiques, Luc sait bien que tous « ont besoin » de cette « guérison » qu'apporte le Christ (*thérapeia*, cf. 12,42 et surtout Ap 22,2). Tous ceux, du moins, qui portent au cœur ce désir de salut, qui ne sont pas enfermés dans leur propre justice, s'estimant « bien portants » (cf. 5,31-32 ; 15,7). D'ailleurs, n'est-ce pas le Christ lui-même, par sa parole et sa présence, qui fait prendre conscience aux hommes de leurs véritables « besoins », au moment où il apparaît comme celui qui peut les combler (cf. 10,40-42).

Luc souligne spécialement, semble-t-il, la signification spirituelle de l'événement. Il ne cherche en aucune façon à dramatiser la situation au plan des besoins physiques¹⁶. Ce que Jésus va donner est au-delà des « besoins » immédiats et des nécessités physiques.

13. Dans le détail du récit, on reconnaît encore sa main à plusieurs traits : la « période très soignée » du v. 12, que signale Lagrange ; des tournures et des termes élégants (v. 12 *épistimon, katalusōsin*) ; des mots qu'il est seul à employer dans le N.T. (v. 14 *klišia, kataklinatē* ; v. 11 *apodexamenos*) ; au v. 13 le mot *laos* qu'il affectionne ; *eulogēsēn autous* au v. 16.

14. On peut voir X. LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, pp. 196ss, 200ss ; L. CERPAUX-J. CAMBIER, dans *Dict. de la Bible Suppl.*, V, art. *Luc*, cc. 559-560 ; H. CONZELMANN, *The theology of St Luke* (trad. de *Die Mitte der Zeit*, Tübingen, 1962), pp. 50ss, 196ss ; cf. supra note 10. Luc omet le voyage de Jésus à la périphérie de la Galilée, Bethsaïde, dont la mention est étrange en Lc 9,10, se trouve précisément au début et à la fin du passage de Marc omis par Luc : Mc 6,45 et 8,22.

15. Luc aime souligner la « puissance » et l'« autorité souveraine » (*dynamis* et *exousia*) manifestées dans le Christ (4,14.36 ; 5,17) et dans ses envoyés (9,1-2 ; 10,19 ; 24,49 ; Ac 1,8 ; 4,7.33 ; etc.).

16. Le jour « commence à baisser » (cf. 24,29 ; comp. Mt 14,15) et les gens pourraient trouver facilement « logement » (Lc seul) et provisions aux alentours. Même ton au v. 13, Luc omettant la somme énorme avancée par Mc. Il nuance d'ailleurs d'un modeste « environ » le chiffre qu'il trouve dans sa source, et mentionne comme en passant « l'endroit désert » (v. 12, après 10b !). Reliée à l'événement, la mention du « désert » est évidemment soulignée dans la catéchèse primitive à cause de ses résonances théologiques. Ceci est particulièrement vrai au stade plus évolué des récits B.

La « nourriture » offerte ne calme pas seulement la faim matérielle : elle prend vraiment valeur de signe. Dans cette perspective, nous pourrions paraphraser ainsi la remarque des apôtres qui ne comprennent pas encore ce que Jésus va faire ni ce qu'il apporte aux hommes : « A moins que nous-mêmes, par nos moyens ou à prix d'argent (*agorazô*, le verbe du « rachat »), nous ne puissions donner à tout ce peuple ce dont il a vraiment besoin... ? » Ce n'est rien moins que le don du salut qui va être préfiguré dans cette nourriture mystérieuse, rassasiant, surabondante.

2. Il accueille et rassemble une foule dont il fait une communauté

Les foules ont « suivi » Jésus ; et Jésus les « accueille ». En soulignant ce trait de la bonté du Christ qui répond à l'attente et à la recherche des hommes, Luc le donne sans doute en exemple aux nouveaux missionnaires, à ceux qui après lui seront chargés de donner aux foules la Parole et le Pain (cf. déjà 9,46-48). Cette nourriture devra toujours être offerte aux hommes et le sera effectivement dans l'aujourd'hui de la vie de l'Eglise. Luc pense sans doute à l'Eglise lorsqu'il termine son récit sur la mention de cette nourriture qui demeure (v. 17b).

Au lieu d'être dispersée, la foule se trouve réunie dans une communauté de table qui évoque le Peuple nouveau et le Banquet final où, selon les promesses, « les pauvres mangeront et seront rassasiés » (cf. le vocabulaire et l'image du v. 14b).

3. Le vrai Pain qui rassasie

Les deux derniers versets constituent évidemment le sommet du récit. Nous ne pouvons dire comment un simple témoin oculaire aurait narré l'événement. Mais en décrivant tous les gestes de Jésus avec les mots de son rituel eucharistique, la communauté primitive ne nous laisse aucun doute sur sa propre interprétation. Luc accentue encore cet enseignement : le thème des poissons, par exemple, s'estompé plus nettement que chez Marc (on n'en fait plus mention à la fin du v. 16 ni au v. 17).

Tous les commentaires mettent en parallèle le récit de l'institution de l'eucharistie et celui de la multiplication des pains. Mais chez

Luc un autre parallèle est encore plus frappant : il s'agit du récit des pèlerins d'Emmaüs (Lc 24,13-34)¹⁷.

Les ressemblances n'ont pas besoin d'être soulignées. Ce qui nous intéresse surtout dans Lc 24, c'est le mouvement du récit qui nous aide à en dégager la signification profonde : les Ecritures rendent témoignage au Christ, mais c'est dans l'eucharistie que se fait de façon privilégiée la rencontre du Seigneur ressuscité vivant et présent. Et cela nous permet de communier à la foi de nos premiers frères célébrant l'eucharistie.

Il en va de même pour le récit de la multiplication des pains : la composition du texte (cf. les emprunts au rituel eucharistique) donne la clé de son interprétation. Tout ce qui comble l'attente profonde des hommes, tout ce que l'A.T. exprimait dans son espérance messianique et eschatologique, le « Royaume » dont parlent les Synoptiques, tout cela est donné en Jésus et nous y avons accès

17. Voici un schéma rapide.

Lc 24,30	Lc 9,15b-16	Lc 22,19
En chemin Jésus « parle » et dévoile le plan de Dieu dans les Ecritures	le Royaume est là ((v. 11b))	le Royaume évoqué dans sa phase achevée (vv. 15-16)
Et il arriva comme il était étendu (= à table) lui avec eux, (que) ayant pris le pain	... et ils les firent s'étendre tous. Or, ayant pris les cinq pains et les deux poissons, ayant levé les yeux au ciel,	... et ayant pris du pain
il dit la bénédiction	il dit la bénéd. sur eux	ayant rendu grâces
et (l')ayant rompu il (le) donnait à eux	et (les) rompit et (les) donnait aux disciples, pour (les) présenter à la foule	il (le) rompit il (le) donna à eux (cf. « faites ceci... »)

Du point de vue strictement littéraire, le parallèle s'arrête ici ; mais on peut encore noter :

Lc 24	Lc 9
leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent (v. 31)	Pierre répondit :
... sur l'heure ils partirent (v. 33)	Tu es le Christ de Dieu (v. 20)
Il fallait (v. 26 ; cf. v. 32 : les Ecritures)	... ne le dire à personne (v. 21)
	Le Fils de l'homme doit... (v. 22)

de façon privilégiée dans l'eucharistie. Cela ne se comprend pas sans référence au mystère de la personne de Jésus, « Dieu-avec-nous » (cf. les interrogations qui encadrent notre récit, en Lc 9,7-9 et 9,18-21), à sa passion rédemptrice et à sa résurrection (cf. les annonces de la Passion en 9,22ss.31.44-45.51, et la rencontre avec Hérode en 23,8-12, déjà suggérée en 9,9).

On ne doit donc pas restreindre le geste de Jésus à une « annonce de l'institution eucharistique ». Il est passé parmi nous en offrant aux hommes la Parole en nourriture, en les rassasiant de la connaissance de Dieu, en donnant des signes et des gages de ce qu'il apportait. Conscient de sa mission, il pose des actes qui en sont le signe et marquent le début de sa réalisation. Ces actes trouveront comme naturellement leur achèvement ou leur expression parfaite dans ce qui est le Signe et le Don par excellence : l'eucharistie. L'Incarnation s'achève dans le don eucharistique. Notre participation à l'eucharistie suppose une adhésion de foi à ce mystère du Christ « pain vivant descendu du ciel ». Le meilleur commentaire de notre récit serait le « discours sur le pain de vie » de Jn 6.

4. Les exigences d'une participation à ce « repas »

C'est un dernier trait qui doit être mis en relief chez Luc. La suite de notre texte ressemble d'assez près à son ébauche de « discours après la Cène » (Comp. 9,18-50 à 22,21-38).

Luc ne se contente pas de reprendre matériellement quelques extraits de Marc, qu'il rejoint ici pour peu de temps : sa composition est guidée par une intention¹⁸. Est-ce un hasard si, dans les deux cas, au moment où il évoque le centre de la vie chrétienne — institution de l'Eucharistie et premier gage du festin messianique — Luc présente d'une part la croix et la gloire de Pâques et de l'autre les promesses et les exigences d'une vie de disciple ?

Les événements qui vont se dérouler à Jérusalem se précisent en effet ; déjà se profile la croix douloureuse, passage de la mort à la gloire. Associés ici à l'action de Jésus, les disciples doivent s'engager dans une phase nouvelle et redoutable de leur vocation. La Transfiguration les introduira plus avant dans ce mystère. Les foules qui « suivent » Jésus (9,11) et participent au repas qu'il offre

18. H. CONZELMANN, *op. cit.*, pp. 55-60.196-199, montre bien comment Luc réélaboré ses sources. D'après H. SCHÜRMANN, *Le récit de la dernière Cène* (Lc 22, 7-38), Le Puy, 1966, Luc a composé son récit de la Cène — repas et paroles d'adieu — pour en faire une norme pour la vie chrétienne. On pourrait mettre ici en parallèle les promesses de 22,28-30 et 9,27 ; les exigences de 22,26-27 et 9,23-26 ; les annonces de 22,21-23 et 9,22.26.44 ; les paroles de 22,31-32 et 9,18-21.

ont-elles conscience de ce qu'impliquent les mots « venir à sa suite » (v. 23) ? Les disciples, eux, vont en être instruits.

Dans des termes très proches de ceux du Jeudi saint (cf. 22,21-38), nous avons ici formulé pour « tous » (v. 23) ou pour le groupe des « disciples » (vv. 43b.46-49) les exigences d'un engagement « à la suite de » Jésus : adhésion totale dans la foi, service fraternel dans l'humilité, fidélité coûteuse de chaque jour. Il s'agit de perdre sa vie à cause du Christ, de se charger de sa croix chaque jour et de le suivre sur le chemin qui mène à la croix, à la gloire, au Royaume.

LE PAIN MULTIPLIÉ

L'ayant suivi sans manger

La multitude avait faim

Il eut pitié d'elle

J'en étais et toi aussi

Quand il nous a partagé

Les deux poissons les cinq pains

Il a rendu grâces

Pas un ne fut oublié

Chacun de sa main reçut

Tout ce qu'il voulut

Etant tous rassasiés

Pour que rien ne se perdît

On emplit douze paniers

Du pain qui restait

Ce reste qui est le Tout

Chaque jour se rompt pour nous

Indivis sans cesse

PIERRE EMMANUEL¹

1. Pierre EMMANUEL, *Évangélique* (Livre de vie, 93), Paris, 1961, p. 99.

UN PAIN BRULANT

Sans hésiter, j'étendrai la main vers le pain brûlant que vous me présentez. Dans ce pain, où vous avez enfermé le germe de tout développement, je reconnais le principe et le secret de l'avenir que vous me réservez. Le prendre, c'est me livrer, je le sais, aux puissances qui m'arracheront douloureusement à moi-même pour me pousser au danger, au travail, à la rénovation continuelle des idées, au détachement austère dans les affections. Le manger, c'est contracter, pour ce qui est en tout au-dessus de tout, un goût et une affinité qui me rendront désormais impossibles les joies où se réchauffait ma vie. Seigneur Jésus, j'accepte d'être possédé par Vous, et mené par l'inexprimable puissance de votre Corps auquel je serai lié, vers des solitudes où, seul, je n'aurais jamais osé monter. Instinctivement, comme tout Homme, j'aimerais dresser ici-bas ma tente sur un sommet choisi. J'ai peur aussi, comme tous mes frères, de l'avenir trop mystérieux et trop nouveau vers lequel me chasse la durée. Et puis je me demande, anxieux avec eux, où va la vie... Puisse cette Communion du pain avec le Christ revêtu des puissances qui dilatent le Monde me libérer de ma timidité et de ma nonchalance !

TEILHARD DE CHARDIN¹

Fête du Sacré-Cœur

1. TEILHARD DE CHARDIN, *La Messe sur le Monde*, dans *Hymne de l'Univers*, Paris, 1961, pp. 29-30.



Année A

Première lecture :

Dt 7,6-11

Deuxième lecture :

1 Jn 4,7-16

(Voir N° 27 : 6^e dimanche de Pâques
et N° 29 : 7^e * dimanche de Pâques)

Evangile :

Mt 11, 25-30

(Voir N° 45 : 14^e * dimanche ordinaire)

* A paraître.

«Si Yahvé vous a choisis...»

Dt 7,6-11

PAR FRANCIS DUMORTIER

La liturgie de la fête du Sacré-Cœur emprunte la lecture de l'Ancien Testament au Deutéronome. Ce texte peu connu des chrétiens, témoigne, comme nous le verrons en commentant ces quelques versets, d'une foi qui n'est pas figée dans l'observance de la loi ; il nous montre comment les auteurs inspirés se sont peu à peu élevés à une découverte plus totale de leur Dieu. Le cheminement d'Israël rejoint l'expérience faite aujourd'hui encore par chaque chrétien. Nous y attarder quelques instants n'est donc pas secondaire.

Le chapitre 7 : état actuel et sources

Le ch. 7 appartient à la première partie du Deutéronome (ch. 5—11), sorte de relecture de l'Exode et proclamation du grand commandement. On y distingue deux sections : ch. 5—8 et 9—11. Les ch. 5—8 montrent comment l'attachement exclusif à Yahvé répond aux grandes difficultés que rencontra Israël jusqu'à l'exil : tentation des biens (6,10-13 ; 7,12-16 ; 8,7-20), relations avec les étrangers (7,1-5) ; guerre (7,17-26). Mais ces chapitres ont encore une autre caractéristique : plusieurs fois, quand ils mettent le peuple en garde contre l'attrance des faux dieux et contre l'orgueil, ils commentent l'exigence fondamentale du décologue : l'attachement à Yahvé¹.

Dans son état actuel, le ch. 7, que nous pouvons diviser en parénèse (7,1-11), bénédictions (7,12-16), parénèse (7,17-26), fait apparaître ces deux orientations. Mais l'analyse du texte révèle des

1. Dt 5,6-10 est commenté en 6,10-15 ; 7,9-11 ; 8,11-20. — N. LOHPINK, *Das Hauptgebot*, Rome, 1963, pp. 98-101. Sur ces questions générales, cf. *supra*, pp. 8-10, la première partie du commentaire de Dt 8,2-3.14b-16a : *Souviens-toi, Israël, de ta marche au désert*.

retouches postérieures au texte primitif. En effet, l'interdiction des mariages mixtes et des alliances avec les étrangers recourt au même vocabulaire et aux mêmes motifs en Dt 7,1-5 et en Ex 34, 11-14. De même Dt 7,13-15.20-24 parle de la tentation des biens et de la guerre sainte comme Ex 23,20-33. Dt 7,1-5.13-15.20-24 se rapporte donc à une tradition primitive commune au livre de l'Exode et au Deutéronome². Par contre, les vv. 6-11, qui n'entrent pas dans ce parallèle, doivent être un développement ultérieur. La structure du texte nous en fournit d'ailleurs une confirmation. Ainsi l'interdiction des mariages mixtes qui s'appuyait sur une raison pratique — la peur que les fils perdent la foi (v. 4) — se fonde au v. 6 sur un motif théologique : Israël est un peuple consacré à Yahvé. Les vv. 7-11 commentent ce motif fondamental. Ces indices peuvent sembler fragiles ; l'étude du texte confirmera ces premières indications. Nous considérons donc ces vv. 6-11 comme une unité littéraire écrite par le même auteur.

I. LE PEUPLE CONSACRÉ A YAHVÉ (v. 6)

La relecture des vv. 1-5 par le rédacteur final l'amène à expliquer et à justifier la conduite d'Israël face aux autres nations, par sa qualité de « peuple consacré ». Ainsi que la traduction le suggère, « consacré » ne signifie pas parfait, mais sacré, séparé du profane au sens où on le dit des lieux saints (Ex 19,31 ; Lv 6,9) ou des personnes (Nb 6,2-8 ; 16,5-7). Dès les plus anciennes traditions d'Israël, en contractant alliance avec son peuple, Dieu en avait fait une « nation consacrée »³. C'est d'ailleurs toujours à l'Alliance que pense notre auteur ; en ajoutant l'expression « Yahvé ton Dieu » (v. 6a), il souligne en effet le caractère particulier de la relation entre Yahvé et son peuple⁴. La suite du verset commente cette mise à part fondamentale qui distingue à tout jamais Israël des autres peuples.

En reprenant la formule « Yahvé ton Dieu » (v. 6b), l'écrivain ajoute le verbe « choisir ». Or ce mot, typique de l'alliance avec David, est absent du vocabulaire primitif de l'alliance au Sinai (1 S 16,8-10 ; 2 S 6,21). Il exprime la pauvreté de la maison de David face à l'élection divine. En utilisant ce terme, l'auteur veut donc insister sur la gratuité du choix divin. De même que David n'avait été choisi ni pour sa force ni pour sa vertu, ainsi Israël

2. N. LOHPINK, *op. cit.*, pp. 172-176.

3. Ex 19,5-6 (voir la note de la Bible de Jérusalem) ; Dt 26,19.

4. P. BUIS, J. LECLERCQ, *Le Deutéronome*, Paris, 1963, p. 20.

ne doit pas son élection à ses qualités mais au choix gratuit de Dieu qui en fait son peuple. Pour préciser l'intention de Yahvé vis-à-vis de ce peuple⁵, l'écrivain ajoute à la formule habituelle d'alliance — « pour être à lui pour peuple » — le mot « particulier ». C'est un terme technique qui indique la propriété privée (1-Ch 29,3). Peuple consacré, choisi, Israël est devenu la propriété, le bien particulier de Yahvé parmi les nations.

Les expressions que nous avons commentées nous situent dans le vocabulaire de l'alliance. Deux textes, Ex 19,5-6 et Dt 26,16-19, sont proches de ce verset. Nous y retrouvons l'expression « peuple consacré », l'épithète « particulier » et la formule de l'alliance. Quelle que soit leur rédaction finale, ces textes invitent Israël à entrer dans l'alliance. L'auteur ajoute aux vieilles traditions sa propre interprétation en résumant l'attitude de Yahvé par le verbe « choisir ». Ce n'est pas pour lui une précision secondaire puisque dans les vv. 7-11, il va exposer ce que ce choix fondamental révèle de l'agir divin.

II. LE MYSTÈRE DE L'ÉLECTION ET LA RÉPONSE D'ISRAËL (vv. 7-11)

Ces versets commentent le v. 6. La structure du texte nous invite à le diviser en trois parties : gratuité du choix (vv. 7-8), profession de foi (vv. 9-10), parénèse (v. 11)⁶.

1. L'histoire manifeste le choix gratuit de Yahvé (vv. 7-8)

Pour plus de clarté, nous inversons l'ordre de ces deux versets, car le rappel du passé (v. 8b) éclaire les motivations du choix (vv. 7-8a).

a) L'histoire

L'auteur précise d'abord que ce choix est incompréhensible puisque Israël est « le plus petit de tous les peuples ». Cette constatation est certainement marquée par l'expérience historique. Dans

les dernières années de la royauté, Israël a expérimenté que son existence même dépendait du géant assyrien. La différence apparaît nettement si nous relisons des textes primitifs où Israël est décrit comme « une nation grande, puissante, nombreuse » (Dt 10,32 ; 26,5). Dans les autres traditions du Deutéronome, même quand le peuple de Dieu doit combattre des nations plus puissantes que lui (9,1 ; 11,23), jamais on ne dit qu'Israël est le plus petit des peuples. Cette prise de conscience met en valeur le choix tout gratuit de Dieu, manifesté dans un événement privilégié, la sortie d'Égypte, où Yahvé s'est révélé Sauveur⁷. Dans les couches précédentes du Deutéronome, on rappelle cet événement pour motiver un comportement moral (Dt 5,6-7 ; 6,12 ; 9,26,29). Ici, par contre, il devient le signe du choix gratuit de Dieu. La pauvreté présente rend incompréhensibles l'histoire passée et l'élection. L'auteur cherche donc à découvrir les motivations divines.

b) Les motivations du choix

Pour pénétrer la conduite divine, le rédacteur explicite le sens du verbe « choisir » par trois expressions : « s'attacher à », « aimer », « garder les promesses ». Il est important d'expliquer brièvement ces mots en montrant leurs attaches aux sources du Deutéronome et leur relecture dans notre texte. La Bible emploie « s'attacher à quelqu'un » pour exprimer les sentiments qu'éprouve l'homme envers la femme (Gn 43,8 ; Dt 21,11). L'auteur le reprend ici pour décrire l'affection de Yahvé envers son peuple, et il en fait un synonyme du verbe « aimer », mot-clef du Deutéronome. Habituellement, c'est toujours Israël qui est appelé à aimer son Dieu d'un amour qui se définit en termes de loyauté, de service et d'obéissance⁸ ; l'amour de Yahvé sanctionne alors la bonne conduite d'Israël (7,12). Or ici, comme en 10,15, ce qui est mis en valeur, c'est l'attitude de Yahvé : Israël n'est pas invité à aimer son Dieu, mais à contempler l'amour de Dieu pour son peuple. Cet amour se révèle dans l'élection qui n'est pas due à ses mérites ou à ses qualités mais à la fidélité de Yahvé qui garde le serment promis à ses pères⁹.

5. La traduction de la Bible de Jérusalem ne met pas assez en relief la richesse des expressions employées, car nous avons la formule typique d'alliance dans l'A.T. : « pour être son peuple à lui », précisée par un mot supplémentaire : « bien particulier ».

6. N. LOHPINK, *op. cit.*, pp. 125-126.

7. Dt 26,5 ; Jos 24,5-6 ; 1 S 12,8. - G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, 1963, t. I, p. 112.

8. J. L'HOUR, *La morale de l'Alliance*, Paris, 1966, p. 33. « Aimer » est souvent mis en parallèle avec les expressions « garder les commandements », « craindre Yahvé » (Dt 6,5 ; 7,13 ; 10,12 ; 11,17).

9. Le rédacteur se rapproche des prophètes Osée (3,1 ; 9,15) et Jérémie (31,3).

2. La profession de foi (vv. 9-10)

Cette méditation sur les relations qui unissent Yahvé et son peuple est un appel à la foi. Le v. 9 commence par le verbe « savoir » ; or dans la Bible « connaître Dieu ou son nom, c'est le confesser, le reconnaître »¹⁰. Professer sa foi en Yahvé, ce n'est pas croire en l'essence divine mais adhérer au Dieu de l'alliance : l'auteur répète ici l'expression « Yahvé ton Dieu », mentionnée deux fois au v. 6.

Cette profession de foi reprend d'ailleurs un vieux texte du décalogue, non sans le remanier, comme en témoigne le parallélisme ci-dessous.

Ex 20,5-6 ; Dt 5,9-10

Dt 7,9-10

Car moi, Yahvé, ton Dieu,

je suis un Dieu jaloux

qui punis la faute des pères sur
les enfants, les petits-enfants et
les arrière-petits-enfants
pour ceux qui me haïssent,

mais qui fais grâce
à des milliers
pour ceux qui m'aiment
et gardent mes commandements.

Tu sauras que Yahvé ton Dieu
est le vrai Dieu,
le Dieu fidèle
qui garde son alliance et son
amour pour mille générations
à ceux qui l'aiment
et gardent ses commandements
mais qui punit
en leur propre personne

ceux qui le haïssent.
Il fait périr sans délai
celui qui le hait,
et c'est un châtement personnel
qu'il lui fait subir.

Notons les formules communes aux deux textes : « Yahvé ton Dieu », « ceux qui haïssent » en parallèle avec « ceux qui aiment et gardent les commandements ». Ces deux expressions s'éclairent l'une l'autre ; car si l'amour consiste à vivre la loi de l'alliance, haïr Yahvé, c'est se passer de cette morale.

La comparaison entre ces deux textes montre clairement qu'ils divergent sur les qualificatifs employés pour Dieu et sur la respon-

10. G. KITTEL, *Dictionnaire biblique*, art. *Connaître*, Genève, 1968, pp. 39-40.

sabilité collective ou individuelle. Dt 7,9 remplace le Dieu « jaloux »¹¹ par « le Dieu fidèle qui garde son alliance et son amour ». L'adjectif « fidèle », typique du vocabulaire de l'alliance, caractérise « la solidité des œuvres que Dieu s'engage à accomplir »¹². Dans notre texte, cette fidélité se vérifie parce que Yahvé « garde son alliance ». Cette expression se retrouve dans des textes tardifs (Dn 9,4 ; Ne 9,31 ; 1 R 8,23), mais elle est étrange dans le Deutéronome. Le verbe « garder » y est très fréquent ; mais c'est toujours Israël et non Yahvé qui doit garder les commandements ou les paroles de l'alliance (Dt 5,1.29 ; 6,2.17 ; 7,11s). La mutation semble intentionnelle ; l'auteur se situe dans la perspective qui lui avait fait changer le sujet du verbe « aimer » aux vv. 7-8. Il n'y a que Dieu qui puisse garder fidèlement son alliance comme seul il peut véritablement aimer. Car « il garde son amour » (Dt 7,9) ; le mot « amour », traduit en 5,10 par « grâce », signifie loyauté, générosité en parlant de l'homme, mais don gratuit et grâce en parlant de Dieu¹³. Le Dieu auquel Israël est appelé à donner sa foi, n'est plus le Dieu « jaloux » qui revendique respect et amour, mais un Dieu qui, lui aussi, aime.

Deux changements corroborent d'ailleurs cette nouvelle orientation. Dt 5,10 signalait que Dieu faisait « grâce à des milliers » ; Dt 7 précise « à mille générations ». Cela signifie que la fidélité et l'amour de Yahvé sont sans limite dans le temps. L'auteur change également la structure du texte ; Dt 5 parlait en premier lieu de punition et mettait ainsi en valeur l'aspect de Yahvé-juge. Dt 7 change cet ordre pour insister davantage sur l'amour de Dieu.

Cette découverte de la miséricorde divine se vérifie dans l'estimation de la responsabilité qui n'est plus collective mais individuelle. Ainsi l'auteur a changé le verbe, traduit dans les deux textes par « punir », et lui a préféré un mot plus juridique insistant sur l'équivalence entre la peine et la faute (Jg 1,7 ; 2 R 9,26). En répétant par deux fois l'expression « sur sa propre personne »¹⁴ il met l'accent sur la responsabilité individuelle et s'oppose à ce que la faute des pères soit payée par les enfants. Il ne s'arrête

11. L'épithète « jaloux » est liée au décalogue : Ex 20,5 ; Dt 5,9 ; Ex 34,14 ; Dt 6,15 (deux réinterprétations). « Jaloux », Dieu l'est, puisqu'il veut être « le seul et l'unique pour Israël ». G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. I, p. 183.

12. J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, Paris, 1954, pp. 39-40.

13. J. GUILLET, *ibid.*, pp. 43-46 ; J. L'HOUE, *op. cit.*, pp. 37-38.

14. Pour ne pas reprendre le même mot, la Bible de Jérusalem traduit l'expression une première fois par « propre personne » et une deuxième fois par « personnel ».

pas là, il insiste : « Ce châtement est sans délai ». La punition ne s'étale plus dans le temps¹⁵ puisqu'elle n'atteint plus les descendants.

Cette relecture qui change le sens même de certains éléments du texte, correspond à la découverte de la gratuité totale manifestée dans le choix du plus petit des peuples.

3. Parénèse (v. 11)

Après avoir redécouvert la gratuité de l'élection et appelé le peuple à confesser Yahvé, l'auteur, tout naturellement, invite ses lecteurs à vivre avec la confiance de ceux qui aiment leur Dieu et gardent ses commandements. Cette phrase est stéréotypée ; mais elle nous montre très clairement qu'il n'y a pas de foi possible sans engagement concret dans l'alliance. « Garder les commandements », c'est bien sûr les « graver au fond de son cœur » (Dt 6,7), mais aussi les pratiquer. D'ailleurs l'auteur insiste sur l'actualité de cette réponse : « aujourd'hui », Dieu interpelle son peuple. « aujourd'hui », il lui demande de s'engager dans l'alliance en pratiquant la loi.

CONCLUSION

L'analyse des vv. 6-11 confirme l'hypothèse selon laquelle ce texte est le fruit de l'approfondissement d'un noyau primitif. L'auteur n'ignore pas les vieilles traditions et fonde son raisonnement sur les textes d'alliance. Il ne se contente pas de compiler des matériaux d'origines diverses mais s'en sert pour approfondir sa foi. Ainsi le verbe « choisir » repris à la théologie davidique, lui permet de mettre en valeur le choix gratuit révélé dans l'alliance. Héritier de la tradition deutéronomique, il emploie le même vocabulaire que ses prédécesseurs, mais il lui fait dire tout autre chose ; « aimer » et « garder l'alliance » ne sont plus l'œuvre d'Israël mais de Yahvé. Contemplant la gratuité du choix, l'auteur se permet de corriger le décalogue. Ces changements si profonds sont les fruits d'une longue méditation des traditions, éclairée par la découverte de la fragilité d'Israël face aux empires qui l'envi-ronnent.

15. La responsabilité individuelle n'a été clairement exprimée par Israël qu'à partir de l'exil : cf. Ez 14,12 (voir note de la *Bible de Jérusalem*) et Ez 18.

Ce cheminement est aussi le nôtre ; c'est du moins celui que saint Jean nous demande de faire (1 Jn 4,7-16). Car rien ne peut expliquer l'incarnation du Fils de Dieu sinon l'amour, et un amour qui nous engage (1 Jn 4,11-16).

Si nous nous demandons comment les hommes d'aujourd'hui peuvent à leur tour découvrir cet amour, le cheminement du Deutéronome nous ouvre une piste. Le noyau fondamental de ce livre met l'accent sur l'engagement dans l'alliance. Israël doit aimer, craindre son Dieu, s'attacher à lui en pratiquant les commandements. Cette exigence est toujours actuelle car l'homme ne peut découvrir Dieu comme Amour (1 Jn 4,7-16) s'il refuse la seule « loi » chrétienne de la charité. Mais Israël n'en est pas resté là ; son histoire lui a permis de découvrir sa fragilité et son péché en même temps que la gratuité de l'amour divin. Aujourd'hui encore, l'homme vivant la charité, découvre sa pauvreté, sa faiblesse ; il peut alors accéder à la foi en un Dieu qui l'aime. C'est du moins à cette attitude que nous introduit la liturgie de ce jour (Mt 11,25-30). Car l'amour de Dieu est caché « aux sages et aux habiles » mais révélé « aux tout petits ».

DEPUIS LE COMMENCEMENT

Depuis le commencement jusqu'à la fin du temps,
l'Amour est entre Toi et moi.

Comment un tel amour
pourrait-il s'éteindre ?

Comme la rivière entre dans l'océan,
ainsi mon cœur pénètre en Toi.

KABIR¹

1. Kabir, poète mystique de Bénarès au XIV^e siècle. — Texte dans R. TAGORE, *Poèmes de Kabir*, Paris, 1922, p. 96.



MOI OU TOI ?

Le jeune homme est venu, de retour chez la bien-aimée. Il frappa à la porte de la bien-aimée, et une voix de l'intérieur demanda : « Qui est là ? » Il répondit : « C'est moi ». Mais la voix reprit : « Cette maison, toi et moi ne nous contiendrait pas ». Et la porte demeura close.

Alors de nouveau le jeune homme appela : « Bien-aimée, c'est moi, ouvre, je suis là ». Mais la porte resta fermée. Alors l'amant se retira dans la forêt, et pria, et jeûna dans la solitude. Un an après, il s'en retourna et frappa de nouveau à la porte, et de nouveau la voix demanda : « Qui est là ? » Et l'amant répondit alors : « Bien-aimée, *c'est toi* ». Alors la porte s'ouvrit pour lui donner passage.

JALAL AL-DIN ROUMI ¹

Année B

Première lecture : Os 11,1.3-4.8c-9

Deuxième lecture : Ep 3,8-12.14-19

Evangile : Jn 19,31-37

1. Jalal al-Din Roumi (mystique persan du XIII^e siècle). — Texte cité par B. BRO, *Apprendre à prier* (Foi vivante, 11), Paris, 1967.

La conversion de Dieu ¹

Os 11,1.3-4.8c-9

PAR PAUL-MARIE GUILLAUME

Professeur à l'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique de Paris

Très légitimement les auteurs du lectionnaire ont seulement retenu de ce passage d'Osée les versets les plus caractéristiques et les plus immédiatement compréhensibles. Mais leur commentaire doit tenir compte de l'ensemble du chapitre. Le lecteur est donc invité à ouvrir sa Bible pour suivre le mouvement de cette page qui « sous l'angle théologique... compte parmi les plus riches de l'Ancien Testament »².

Toute l'histoire d'Israël y est pour ainsi dire condensée et le sens de sa destinée nettement esquissé : en méditant ces versets, surgit des profondeurs de notre cœur le cri du psalmiste : « L'amour du Seigneur... est de toujours à toujours » (Ps 103,17). Le prophète Osée en a le premier pris conscience, au milieu du VIII^e siècle, et il nous le dit en des termes « dont la hardiesse est sans exemple dans toute la littérature prophétique »³.

On peut distinguer trois étapes dans cet oracle :

- le passé est d'abord rappelé pour évoquer les relations de Dieu avec son peuple (vv. 1-4) ;
- l'infidélité d'Israël y est si patente que le châtement est clairement annoncé (vv. 5-7) ;
- mais alors, dans le cœur de Dieu, quelque chose se passe, qui bouleverse les perspectives (vv. 8-9).

1. Ce titre est emprunté à l'article de D. RITSCHL, *God's conversion. An exposition of Hosea 11*, dans *Interpretation*, XV (1961), pp. 286-303. Voir aussi H. VAN DEN BUSSCHE, *La ballade de l'amour méconnu*, dans *Bible et Vie chrét.*, 41 (1961) pp. 18-34.

2. A. DRESSLER, dans *La Sainte Bible* de Pirot-Clamer, VIII/1, p. 109.

3. G. VON RAD, *Theologie des A.T.*, München, 1961, II, p. 155.

1. L'histoire d'un amour méconnu (vv. 1-4)

Le prophète affirme que l'existence même d'Israël est due à l'amour de son Dieu, un amour qui, dès l'origine, est source de libération, de salut : la sortie d'Égypte consacre Israël comme « fils de Dieu » (Ex 4,22s ; Is 1,2). Au ch. 2, Osée se sert de l'image si expressive d'un couple d'amoureux pour faire comprendre la passion de Dieu pour son peuple. Ici, il prend la comparaison des relations du père avec son fils, comme pour mieux exprimer le caractère absolument gratuit de l'initiative divine : l'amour de Dieu s'est manifesté avant même qu'Israël ait pu lui apporter un seul témoignage de fidélité⁴ !

Mais le regard du prophète ne peut pas contempler longtemps l'attitude extraordinaire de Dieu sans se reporter sur la réponse du peuple. Celle-ci est loin d'être à la hauteur de l'appel. Dès le v. 2, il est fait allusion aux multiples infidélités du désert et aux tentations permanentes des cultes naturistes de Canaan : avant le passage du Jourdain, Israël était déjà attiré par l'ambiance douteuse des sanctuaires païens (Nb 25 ; cf. Os 9,10). Aux yeux du prophète, une telle faute est inconcevable, car elle est marquée d'une profonde ingratitude à l'égard de ce Dieu, qui multipliait en faveur de son peuple des gestes incroyables de tendre affection (vv. 3-4 ; cf. Dt 1,31).

L'étonnante méconnaissance qu'un Isaïe stigmatisera quelques années plus tard : « Le bœuf reconnaît son bouvier et l'âne la crèche de son maître. Israël ne connaît rien, mon peuple ne comprend rien » (Is 1,3), Osée la discerne dès les premiers temps de l'histoire. Dieu, pourtant, n'avait pas manqué de délicates attentions envers Israël, comme un père à l'égard de son tout-petit : il lui avait appris à marcher, il l'avait soutenu, guidé dans sa croissance⁵. Tantôt il le prenait dans ses bras « comme un nourrisson qu'on soulève tout contre sa joue », tantôt il se penchait vers lui pour lui donner à manger : rappel émouvant des merveilles du désert et de l'installation en terre promise. Mais tout cela semble avoir été inutile : « Il n'a pas compris que je venais à son secours » (v. 3). On ne peut concevoir aveuglement plus total !

2. Le châtement, conséquence logique de l'infidélité (vv. 5-7)

Le désaccord entre l'appel de Dieu et la réponse du peuple est tel qu'il provoque « une énorme tension »⁶. Incapable de recon-

4. En Jr 3,19-20, les deux images sont juxtaposées.

5. Il n'est pas nécessaire de voir une nouvelle comparaison au v. 4. L'image du père suffit à rendre compte du texte.

6. D. RITSCHL, *art. cit.*, p. 296.

naître Yahvé comme son seul et unique Dieu, comme la vraie source de sa richesse matérielle et spirituelle (cf. Os 2,10 ; 13,4-6). Israël va perdre la jouissance de cette terre qui lui avait été donnée : il retournera en Egypte, annulant ainsi plusieurs siècles de grâces insignes. Il ne sera plus le peuple de Dieu et Yahvé ne sera plus son Dieu, selon l'extraordinaire formule de 1,9 : « Vous Pas-Mon-Peuple et moi Pas-Je-Suis pour vous ».

On ne peut mieux dire pour exprimer l'anéantissement de l'alliance du Sinaï (Ex 19,5) et de la révélation à Moïse (Ex 3,14). C'est vraiment le « point zéro de l'absence de Dieu »⁷.

Pressentant l'invasion prochaine du pays par les troupes assyriennes de Téglath-Phalasar III, Osée annonce le désastre national au v. 6 (cf. 9,3), sans qu'Israël ne trouve le moindre secours en ces dieux auxquels pourtant il était si attaché (v. 7 ; cf. 2,12).

3. Le pardon de Dieu, triomphe de son Amour (vv. 8-9)

Mais voilà que commence « l'étrange soliloque divin »⁸ : l'annonce de cette sombre perspective, négatrice de tout le passé, est brusquement interrompue. Dieu se pose d'étranges questions. La pensée de l'anéantissement d'Israël provoque en lui un trouble très profond : « Il s'agit d'une lamentation de Yahvé sur lui-même bien que ce soit Israël qui s'est placé dans la situation d'un mort sur lequel on entonne la complainte funèbre »⁹.

Alors que jusqu'ici Dieu parlait de son peuple à la troisième personne, dans les vv. 8-9 il s'adresse directement à lui comme pour l'inviter à une nouvelle intimité. Il ne peut supporter l'idée qu'un jour son peuple devienne semblable à Adma et Cebayim, les deux villes associées à Sodome et Gomorrhe dans le terrible et exemplaire châtement de l'histoire patriarcale. Il préfère que son propre cœur connaisse le bouleversement qui ravagea jadis les villes pécheresses. Dt 29,22 parle en effet de « la dévastation de Sodome et de Gomorrhe, d'Adma et de Cebayim, que Yahvé dévasta dans sa colère et sa fureur » (cf. Gn 19,25 ; Am 4,11 ; Lm 4,6). Osée utilise le même verbe pour nous révéler le mystère de la « conversion » qui s'opère dans le cœur de Dieu ! Comme Joseph qui retrouve son plus jeune frère (Gn 43,30), comme la femme qui risque de perdre son petit (1 R 3,26), Dieu sent ses

7. E. JACOB, *Osée*, (Comment. de l'A.T., XI a), Neuchâtel, 1965, p. 14. Cf. H.W. WOLFF, dans *Bibl. Kom. A.T.*, XIV, 1, 1961, p. 78.

8. Y. KAUFMANN, *Connaitre la Bible*, Paris, 1970, p. 339.

9. E. JACOB, *op. cit.*, p. 82.

entrailles frémir d'amour et de miséricorde pour son peuple en danger.

Ces paroles du prophète au v. 8 « comptent parmi les plus hardis anthropomorphismes bibliques. Yahvé a non seulement une voix, il a un cœur qui est bouleversé et des entrailles qui palpitent d'émotion »¹⁰. En les lisant, « nous entendons quelque chose qui retentit comme l'explosion d'une émotion secrète de Dieu »¹¹.

Ce cri d'un cœur brisé¹² n'est pas la simple expression d'un sentiment passager, si profond soit-il, mais il provoque une résolution, dont la détermination est marquée par les quatre négations qui scandent le v. 9. Au début du chapitre, le péché d'Israël était la négation pratique des liens d'amour qui l'attachaient à son Dieu. Maintenant l'amour qui jaillit des profondeurs du cœur de Dieu est le refus de se laisser entraîner par les conséquences catastrophiques du péché. La colère n'aura pas le dernier mot : autrement dit, la rupture de l'Alliance sera surmontée, le cœur du peuple s'ouvrira à la tendresse de son Dieu (cf. Os 3,1).

Même si cela ne se produit pas tout de suite, — la prédication d'Osée n'empêchera pas le désastre d'Israël, — même si cela ne peut se réaliser que par le don d'un cœur nouveau (Ez 36,26 ; Jr 24,7), cette parole prophétique fait naître une espérance invincible. Et près d'un siècle et demi plus tard, Jérémie s'en inspirera pour rappeler à ses auditeurs l'étonnante tendresse de Yahvé (Jr 31,20).

Une telle attitude, si peu ordinaire dans les rapports humains, est précisément révélatrice de Dieu. Osée le sent bien, lui qui attribue cette conversion de Dieu à sa sainteté ; c'est dire à quel point elle est conforme à son être le plus intime :

Car je suis Dieu, et non pas homme :

au milieu de vous je suis le Dieu saint (v. 9).

Dans ce verset nous avons, selon le mot de G. Von Rad, « une des plus sublimes » affirmations de l'A.T. sur la sainteté de Dieu¹³. Nous étions habitués à attribuer à la sainteté de Dieu le refus du péché ou son châtement ; ici, nous saisissons qu'elle ne se manifeste jamais autant qu'en pardonnant le péché, car, dira saint Jean en un remarquable raccourci du message oséen, « Dieu est Amour » (1 Jn 4,8).

10. J. STEINMANN, *Le prophétisme biblique des origines à Osée*, Paris, 1959, p. 230.

11. W. ZIMMERLI, *The law and the prophets*, Oxford, 1965, p. 72.

12. H.H. ROWLEY, *The faith of Israel*, London, 1956, p. 70.

13. *Theologie des A.T.*, I, p. 206.

« Il y a, dans le livre d'Osée, a-t-on très justement écrit, comme l'ébauche du traité de la grâce »¹⁴, depuis la grâce qui appelle à l'existence jusqu'à celle qui réintègre dans la vie filiale : « Mon fils que voilà était mort et il est revenu à la vie » (Lc 15,24). Il n'est donc pas besoin de longs développements pour prouver le bien-fondé du choix de la lecture d'Os 11 en la fête du Sacré-Cœur¹⁵.

Le Christ en sa Passion n'est-il pas la manifestation la plus éclatante du bouleversement intérieur du cœur de Dieu, où triomphe l'amour ? En contemplant, dans l'évangile de Jean, le cœur du Christ transpercé par la lance du soldat (Jn 19,31-37), notre regard pénètre avec Osée jusque dans le cœur de son Père pour y découvrir à quel point il nous aime. Nous répondons alors pleinement au désir de saint Paul :

Vous connaîtrez l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance et vous entrerez par votre plénitude dans toute la Plénitude de Dieu (Ep 3,19).

Mystère du Christ et maturité chrétienne

Ep 3,8-12.14-19

PAR J.-A. UBIETA
Vicaire Général de Bilbao

La riche réalité du Mystère du Christ, thème fondamental de l'épître aux Ephésiens, Paul cherche à la livrer en chaque phrase par une expression plus claire de la pensée ou par un accent nouveau de ferveur religieuse. Le texte que nous allons commenter se trouve à la fin de la première partie (1—3) qui est doctrinale.

Dans son adresse aux Ephésiens (1,1-2), Paul veut souligner, comme dans celle aux Colossiens, la note de fidélité qui doit caractériser les chrétiens, surtout en ces temps de crise religieuse. Dès 1,3, il prend son envol et s'élève dans une prière d'allure liturgique, qui adopte d'abord la forme d'une bénédiction (1,3-14), puis celle d'une action de grâce (1,15-23).

Le thème passionnant de la gentilité greffée sur le vieux tronc juif par l'action et la grâce du Christ Jésus — déjà traité dans l'épître aux Romains — est envisagé ici dans le cadre cosmique où l'a déplacé la crise de Colosses : ceux qui sont sauvés par la grâce de Dieu moyennant la foi (2,1-10) forment désormais un seul peuple et un seul temple dans la paix du Christ Jésus (2,11-22).

Paul est sur le point de se prosterner de nouveau en prière devant le Père, à qui il lui plait d'adresser ses demandes (cf. 1,3 ; 3,14) : « C'est pourquoi moi, Paul, prisonnier du Christ Jésus, à cause de vous, païens... » (3,1). Mais la prière, à peine introduite, est interrompue. Il détourne son attention pour la porter sur son ministère auprès des païens (3,1-13). Ce n'est qu'après avoir parlé de la grâce qui lui a été dispensée à lui pour annoncer le Mystère du Christ aux païens qu'il pourra en revenir à sa prière (v. 14).

Il lui revient de dispenser le salut divin, car la grâce a fait de lui « un ministre de l'Evangile » (v. 7) et lui a confié un poste avancé parmi les païens. A lui, comme « aux saints apôtres et prophètes

14. A. GELIN, *Hommes et femmes dans la Bible*, Paris, 1962, p. 96.

15. Sur l'amour de Dieu dans Osée, on lira avec profit : CL. WIENER, *Un roi fit des noces à son fils*, Bruges, D.D.B., 1962, pp. 23-27.

vient d'être révélée maintenant » (v. 5) par l'Esprit de Dieu la connaissance du Mystère du Christ (v. 4), d'une façon extraordinairement nouvelle par rapport à la communication qui en avait été faite aux hommes des temps passés (v. 5). Paul a prouvé par le début de cette lettre l'intelligence qu'il avait de ce Mystère (v. 3).

Toute la puissance divine qui a ressuscité le Christ Jésus (1,19s) transparait dans le héraut de l'Evangile : c'est sous la motion de l'Esprit qu'il pénètre le Mystère du Christ ; la collaboration qu'il s'efforce d'apporter, en dépit de la propre faiblesse, est l'effet de la puissance vigoureuse du Ressuscité ; le Mystère du Christ glorifié éclate déjà aux yeux des hommes dans l'acte même de la prédication évangélique (cf. 4,10-12).

Dès le début de l'épître (1,9), Paul s'est référé au Mystère du Christ. Dans le langage apocalyptique dont il s'est surtout servi, le terme « Mystère » signifie une action salvatrice de Dieu qui demeure cachée jusqu'à ce qu'elle soit mise en pleine lumière à la fin du délai fixé par le dessein divin ; une telle lumière aveugle presque les yeux des hommes, qui ne peuvent s'accoutumer à une vision aussi inattendue ; cette réalité divine restera présente parmi eux.

Notre épître donne à contempler le spectacle de l'action divine dans le Christ à propos d'une réalisation concrète, hautement significative : « Les païens sont admis au même héritage, sont membres du même Corps et bénéficiaires de la même Promesse, dans le Christ Jésus, par le moyen de l'Evangile » (3,6 ; cf. 2,11-22).

L'Apôtre se soucie moins dans cette épître de souligner le contraste entre Juifs et païens — comme il l'avait fait dans celle aux Romains — que d'exprimer son admiration devant le fait lui-même de l'incorporation de la gentilité au Christ. Il nous importe d'apprécier à sa juste valeur la vitalité actuelle du Mystère du Christ qui reste toujours capable de causer de nouvelles surprises à n'importe quelle époque.

I. MINISTÈRE DE PAUL ET MYSTÈRE DU CHRIST (3,8-13)

L'annonce du Mystère aux païens, telle est la grâce propre, la fonction personnelle de Paul. Mais, si la connaissance du Mystère du Christ est un don sublime de l'Esprit, accordé aux « saints apôtres et prophètes », comment ne pas se sentir écrasé en se voyant confier la charge de le communiquer personnellement aux païens ?

Mystère de la Sagesse de Dieu (v. 8)

L'appel de Dieu à l'apostolat a toujours accablé Paul. Et déjà parmi les apôtres son ancienne condition de persécuteur de l'Eglise lui donnait conscience de son infériorité : « Je suis le moindre des apôtres, je ne mérite pas le nom d'apôtre, parce que j'ai persécuté l'Eglise de Dieu » (1 Co 15,9). Dans notre texte, la forme grecque (comparatif du superlatif) traduite par « moindre » ne manque pas d'emphase : alors qu'il est « le moindre de tous les saints », il lui échoit à lui, de préférence à tout autre, une mission spéciale de grâce : « C'est aux païens qu'il doit annoncer... ».

La vocation des païens à la foi est considérée par Paul comme une démonstration extraordinaire de la miséricorde et de la sagesse de Dieu. De même, dans l'épître aux Romains, en concluant le thème de l'infidélité d'Israël et de la foi de la gentilité, il s'écrie : « O abîme de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses décrets sont insondables et ses voies incompréhensibles ! » (Rm 11,33).

Dans le Christ se sont manifestés les trésors de la sagesse et de la bienveillance de Dieu, qui a transmis aux païens son héritage et leur a montré sa gloire (Col 1,27 ; 2,2-3). Les textes parallèles de l'épître aux Ephésiens parlent aussi de cette œuvre grandiose et insondable de la Sagesse de Dieu. Quelle admiration n'aurait-elle pas suscitée chez les sages qui avaient éveillé dans l'âme de l'Apôtre son respect pour la Sagesse de Dieu ! (Jb 5,9 ; 9,10 ; Pr 8,18 ; Sg 7,13-14).

Mystère du Christ et création (v. 9)

L'évangélisation des païens découvre pleinement à tous le Mystère du Christ (cf. Ep 2,18), parce qu'elle met mieux en relief l'espérance à laquelle nous avons été appelés, la richesse de la gloire qu'on nous invite à posséder et la puissance souveraine déployée dans la Résurrection du Christ (Ep 1,18-20).

Un élément nouveau apparaît : la mention de Dieu en tant que Créateur de toutes choses. Pourquoi une telle mention à propos du Mystère du Christ ? Quel rapport y a-t-il entre la vocation des païens et les plans d'un Dieu créateur de toutes choses ?

Dans l'histoire du salut, chaque fois que le peuple de Dieu a dépassé ses frontières pour entrer en contact avec les nations, il est parvenu à percevoir toujours plus clairement que le Mystère du salut éclairait celui de toute la création. Le mystère de la gentilité appelée à la foi pousse à approfondir le dessein sauveur

de Dieu, qui embrasse toutes les générations et préexiste à la création elle-même.

Aussi ne faut-il pas s'étonner de trouver cette allusion à la création dans notre contexte indéniablement sapientiel. La Parole qui annonce la Bonne nouvelle est l'agent d'une nouvelle création. La Parole de Dieu, Sagesse incarnée, le Christ (1 Co 1,24.30), met en branle les ressources du dynamisme caractéristique d'un ressuscité participant à la vie divine. Le Dieu qui crée est le même que le Dieu qui sauve : c'est Lui qui prépare l'« opération Christ » comme réalisation définitive de son œuvre, en sorte que demeure à jamais la volonté du Créateur là même où les hommes auraient pu dénaturer ou faire échouer son œuvre. Lorsqu'il est mis en lumière, le Mystère du Christ manifeste avec une splendeur nouvelle le Mystère de la Création.

L'Eglise et le Mystère du Christ (vv. 10-12)

Pour plus de clarté, nous estimons nécessaire, au milieu des sinuosités d'une phrase aussi dense, de retracer d'abord la trajectoire fondamentale suivie par la pensée paulinienne :

1° la Sagesse de Dieu riche en miséricorde emprunte divers chemins, parfois surprenants, pour arriver à ses fins ;

2° elle parvient à rendre participants de la condition céleste du Christ ceux qui adhèrent à lui avec une foi totale ;

3° elle ouvre aussi le chemin qui donne libre accès à l'intimité divine auprès du Père (cf. Ep 2,18).

Voyons la manière dont le Mystère arrive jusqu'à l'homme. C'est « maintenant » qu'ont lieu la rencontre présente du païen croyant avec Dieu, et l'entrée en possession des biens célestes « grâce à l'Eglise » (v. 10). Moyennant l'action « réalisée dans le Christ Jésus notre Seigneur » : en parlant du médiateur on ne manque pas d'évoquer les traits concrets de Jésus ni la seigneurie qu'il s'est acquise pour notre profit dans sa Résurrection.

Mais l'Apôtre remonte plus haut encore, jusqu'à un dessein éternel, antérieur au monde créé dont l'histoire se déroule au cours des siècles. Cette Eglise, lieu de la rencontre de l'homme — de tout homme qui croit — avec Dieu, loin d'être un simple événement humain ou une pure émanation du monde, est la réalisation et le mystère d'un dessein éternel. Dès avant la création, l'Eglise était conçue pour préparer l'accès de l'homme à l'intimité divine.

On ne peut rabaisser au niveau de la création les biens de l'Eglise ni son Mystère. La Rédemption n'est pas un rapiècement pratiqué d'urgence sur l'œuvre divine déchirée par la liberté humaine indé-

pendante. Depuis un premier temps, celui de l'« anté-création », Dieu nous a orientés vers la nouvelle et parfaite création dans le Christ, le nouvel Adam céleste, en vue de nous admettre dans son intimité par l'amour de l'Esprit.

Tout ceci met en lumière un magnifique « dessein » de prédilection conçu par Dieu le Père (Rm 8,28 ; 9,11), dont la bienveillante volonté nous fait posséder l'« héritage » (Ep 1,9.11 ; cf. 2 Tm 1,9).

Principautés et Puissances

Que signifient « Principautés et Puissances » dans les épîtres de la captivité ? Ce sont les puissances hostiles au Royaume du Christ (Ep 6,12), qui ont été ravalées et présentées avec raison par l'Apôtre comme soumises au pouvoir du Christ (Col 1,16 ; 2,10.15 ; Ep 1,21). Il y avait danger en effet que certains chrétiens de Colosses, confondant ces puissances cosmiques païennes avec les hiérarchies angéliques juives, ne leur vouent un culte exagéré et indu au détriment de la personne du Christ Jésus. C'est pourquoi Paul montre qu'elles ont été dépouillées de leur force maléfique agissant dans les ténèbres (Ep 2,2 ; 6,12), par la puissance victorieuse de la Croix.

L'union des païens et des Juifs qui s'accomplit dans l'Eglise, la rencontre avec Dieu le Père de ces hommes mêmes sur lesquels leur domination paraissait établie (Col 2,15.18), démontrent en toute évidence l'empire du Christ sur elles et son pouvoir de salut dans l'Eglise. La « sagesse de Dieu en sa riche diversité » évite leurs pièges en empruntant des voies insoupçonnées ; par la Croix elle énerve le pouvoir de ces puissances spirituelles qui, selon la tradition juive, s'arrogeaient une autorité spéciale sur le peuple juif (cf. Ga 3,19) et exerçaient leur domination sur l'humanité préchrétienne.

Ainsi comprenons-nous comment ces Principautés, à la vue de la croissance de l'Eglise en possession des biens célestes, en arrivent à une connaissance — non précisément salvifique ! — de la Sagesse de Dieu.

Les « biens célestes »

L'expression *en tois epouraniois* est propre à l'épître aux Ephésiens. On la traduit généralement au sens premier local : « dans les lieux », qu'on peut certes admettre. Mais ici, en désignant du même coup la sphère d'action des Puissances et des Principautés angéliques, cette traduction déconcerte le lecteur et énerve le sens du texte. Par ailleurs, une étude minutieuse de l'expression paraît

justifier la traduction : « dans les biens célestes » ; ce qui donne : « grâce à l'Eglise en possession des biens célestes ».

La doctrine paulinienne sur le Christ, le nouvel Adam céleste (I Co 15,40.48.49) qui transforme les hommes terrestres en célestes, a préparé cette expression. Il s'agit de la sphère du Christ, de celle où il exerce pleinement sa seigneurie (Ep 1,20). La grâce du Christ, à condition d'être acceptée, nous place dans sa sphère d'influence ; notre espérance et notre vie, en tant que biens célestes, appartiennent à cette sphère. Plus qu'un lieu c'est avant tout une qualité d'existence, de vie différente de la vie charnelle de la terre. Ainsi peut-on mieux comprendre les textes suivants de l'épître aux Ephésiens :

Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ, qui nous a bénis par toutes sortes de bénédictions spirituelles, par les biens célestes, dans le Christ (1,3).

Dieu qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont Il nous a aimés... nous a fait revivre avec le Christ... avec lui Il nous a ressuscités et fait asseoir en possession des biens célestes, dans le Christ Jésus. Il a voulu par là démontrer dans les siècles à venir l'extraordinaire richesse de sa grâce, par sa bonté pour nous dans le Christ Jésus (2,4-7).

C'est dans le même sens qu'il faut orienter l'interprétation de notre texte, parallèle quant au fond et même quant au vocabulaire à Ep 2,4-7 : la Sagesse de Dieu s'est manifestée aux Principautés et aux Puissances grâce à l'Eglise, en la mettant en possession des « biens célestes », par l'intervention de la Croix du Christ ressuscité qui nous a introduits dans l'intimité du Père.

Ainsi l'Eglise, en possession des biens célestes, devient un véritable spectacle pour les anges et pour les hommes. Consciente, pour le prêcher et le vivre, du Mystère de la Sagesse de Dieu caché sur la Croix, l'Eglise proclame une Parole merveilleuse qui confère à toute vie une espérance de gloire.

II. SUPPLICATION DE PAUL (3,14-19)

L'Apôtre revient à sa première intention : prier le Père (3,1). Si elle l'en a distrait, sa longue digression sur son ministère personnel nous a au moins aidés à mieux connaître le Mystère du Christ. Du reste, sa prière en sera tout imprégnée : à la Sagesse aimante du Père déployée dans le Christ, correspondra l'itinéraire du chrétien

qui s'introduit dans l'intimité du Mystère. Cette maturité chrétienne, caractérisée par une connaissance supérieure, pétrie de foi et d'amour et dérivant d'une nouvelle grâce, constituera l'objet de la prière.

En présence du Père (vv. 14-15)

La prière de Paul s'accompagne d'un geste profond de respect et d'adoration qu'il a lui-même posé à des instants solennels (Ac 20,36 ; 21,5 ; cf. Ph 2,10 ; Lc 22,41 ; Ac 7,60 ; 9,40).

Après avoir médité le Mystère du Christ révélé aux païens, il manifeste ici, dans sa prière en présence du Père, une âme de « liturge », la même qu'autrefois, lorsqu'il était « officiant du Christ Jésus auprès des païens, prêtre de l'Evangile de Dieu, afin que les païens deviennent une offrande agréable, sanctifiée dans l'Esprit Saint » (Rm 15,16).

Aux païens également on peut désormais appliquer le terme *patria*, « familia », si souvent usité pour désigner les groupes familiaux d'Israël, intermédiaire entre « tribu » et « maison ». C'est du Père que ces groupes tirent unité, cohésion et consistance. L'Apôtre fait ici un jeu de mots sur la même racine grecque : aussi traduit-on souvent *patria*, à l'exemple de la Vulgate, par « paternité » ; c'est légitime, si on entend bien signifier que celle-ci s'exerce concrètement sur un « groupe familial ».

La formule « au ciel et sur terre » équivaut à « univers » (I Co 8,5 ; Col 1,16.20 ; Ep 1,10 ; cf. Mt 5,18.34 ; 11,25 ; etc.). Ici, nous dirions volontiers qu'elle vise à souligner la citoyenneté des païens (cf. Ph 3,20) et l'espérance qui les attend (Col 1,5) ; c'est pourquoi le ciel est mentionné en premier lieu.

Le psaume du Juste souffrant, que l'Eglise apostolique cite souvent à propos de la Passion du Christ, annonce prophétiquement la réalité qui a émerveillé Paul : « La terre entière se souviendra et reviendra vers Yahvé ; toutes les familles (*patriai*) des nations se prosterneront devant lui » (Ps 22,28).

La maturité chrétienne (vv. 16-17)

La prière solennelle de l'Apôtre présente un contenu concret : daigne le Seigneur leur donner de franchir une nouvelle étape dans leur vie chrétienne : qu'ils se fortifient dans la croissance de leur être, qu'ils poursuivent la construction de leur édifice intérieur. C'est Dieu qui donne la première impulsion à la vie chrétienne. Aussi Paul recourt-il à lui pour obtenir son progrès. Il marque bien l'ori-

gine et le terme du don divin : « la richesse de sa gloire », et la maturité de l'« homme intérieur ».

La miséricorde et la grâce divines réalisent l'œuvre rédemptrice par « la remission des péchés » et la font déboucher dans une nouvelle phase où l'on connaît le Mystère de sa volonté « en toute sagesse et intelligence » (Ep 1,7-8 ; cf. Rm 9,23 ; Ep 1,18 ; 2,4-7). La gloire débordante de Dieu se communique à l'homme en le fortifiant et en le faisant grandir. Cette action divine est décrite en deux membres de phrase, qui expliquent les effets qu'elle produit dans le cœur des croyants par la double comparaison de la croissance humaine et de la résidence permanente d'une force.

Il s'agit de l'image du jeune homme qui grandit, jusqu'à ce qu'il atteigne sa taille. L'expression « homme intérieur » — qui dans des lettres antérieures de Paul signifiait le caractère raisonnable de l'homme, par opposition à son caractère caduc et mortel, « l'homme extérieur » (Rm 7,22 ; 2 Co 4,16) — équivaut ici à l'« homme nouveau » créé dans le Christ Jésus au baptême (Ep 4,13.22-24 ; cf. Col 3,9).

Comment obtient-on cette vigueur nouvelle ? Elle vient concrètement de *quelqu'un* : « La richesse de la gloire de ce Mystère chez les païens, c'est le Christ parmi vous » (Col 1,27 ; cf. 1 Co 2,6-8). Le Seigneur, ressuscité par la puissance de Dieu, a été établi donneur de cette force divine qu'est l'Esprit de sainteté reçu par les croyants (Rm 1,4). Voilà pourquoi le v. 16 se réfère explicitement à cette « puissance par son Esprit » qui fortifie le croyant. Bien qu'elle ne soit pas encore mentionnée, la personne influente, le Christ se trouve ici présent lorsque Dieu « nous arme de puissance » par son amour divin qui est l'Esprit.

Puisque le Christ est présent à cet affermissement du chrétien pour le faire mûrir, rien d'étonnant que cette nouvelle étape de la vie soit présentée comme celle où « le Christ habite en vos cœurs par la foi » (v. 17). On trouve déjà la même idée dans la lettre aux Galates : « Si je vis, ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi. Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (2,20). La gloire divine, qui déployait son action vivifiante moyennant la foi du baptisé (Col 2,12-13), déploiera de nouveau sa puissance moyennant la foi adulte. Celle-ci devient la clé du progrès, au même titre qu'elle était auparavant la clé de l'initiation chrétienne.

Avant de franchir cette étape grâce à la réception du nouveau don de Dieu, les chrétiens avaient été établis sur un bon sol, celui de l'amour ; ils ont acquis maintenant plus de stabilité. L'amour est une bonne terre grasse dans laquelle s'enracine le chrétien ; une terre ferme et solide qui lui assure un vrai fondement. Ces deux participes passés « enracinés » et « fondés » conviennent bien pour

évoquer la maturité chrétienne ; les deux comparaisons précédentes de la « croissance » et de la « construction » réapparaissent ici avec de nouvelles nuances.

L'amour manifesté par Dieu dans le Christ Jésus nous a offert une base stable et un parfait appui. L'heure est venue de l'installation et de la stabilité définitives. L'amour invite à la réciprocité de l'amour (cf. Ep 1,4 ; 5,2-25 ; Col 2,7).

Connaissance supérieure: la gnose chrétienne (vv. 18-19a)

La connaissance profonde et vitale des messagers du Mystère n'est pas réservée à ceux qui sont consacrés pour le ministère. Tous les chrétiens peuvent aspirer et accéder à cet objectif ; Dieu peut leur donner à tous cette profondeur de la foi, par laquelle ils communient nécessairement avec les « consacrés ». Comment définir cette connaissance, qui constitue le but suprême de la vie chrétienne ? Paul, qui a parlé jusqu'ici du Mystère en termes sapientiaux, décrit son ampleur en une phrase qui suggère sa transcendance, inaccessible à tout effort humain.

L'objet de cette connaissance est le Mystère même du Christ, révélé aux « saints » (3,3-5), le Christ lui-même, Sagesse de Dieu (1 Co 1,24.30). Dans ce Mystère de Dieu sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance (Col 2,3).

C'est un Mystère inaccessible pour un homme livré à lui-même. Mais la Sagesse divine qui le réalise, même parmi les païens, dans toute l'étendue de l'univers, peut le donner à connaître aux élus. En citant les quatre dimensions, l'Apôtre semble reprendre et appliquer librement un thème sapientiel que nous trouvons par exemple en Si 1,3 (cf. Jb 11,7-8) : « La hauteur du ciel, l'étendue de la terre, la profondeur de l'abîme, qui peut les explorer ? »

On ne peut « comprendre » — c'est-à-dire arriver à saisir comme intuitivement — le Mystère du Christ, qu'au moyen d'une connaissance expérimentale de ce qui constitue sa racine et sa motivation fondamentale : l'amour que le Christ a pour nous, celui qui le fit « se livrer pour nous, s'offrant en sacrifice » (Ep 5,2), celui qu'il manifeste à l'Eglise « pour laquelle il s'est livré, afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne » (Ep 5,25-26).

C'est un amour infini, dont l'exercice de la connaissance ne pourra jamais épuiser les richesses. La *gnose chrétienne* découvre toujours de nouvelles merveilles dans le Mystère du Christ. Cette gnose chrétienne, cependant accessible à tous, apparaît donc comme le fruit de la maturité de la foi et de l'amour. C'est l'Esprit qui insuffle cette nouvelle conscience du Mystère du Christ et de

l'Eglise. Paul a toujours reconnu cette gnose (« connaissance » ou « science ») comme une vertu jumelée avec l'amour (2 Co 6,3-6 ; 8,7 ; Rm 15,13-14). S'il a formulé des réserves à son égard en écrivant aux Corinthiens qui la concevaient mal et en abusaient, maintenant au contraire dans les épîtres de la captivité, il encourage les chrétiens à parvenir à cette connaissance religieuse profonde (Col 1,4-9 ; Ep 1,15-18) qui, conjointement avec la foi, l'espérance et la charité les conduira au sommet de la vie chrétienne.

Vers la plénitude (v. 19b)

« Alors vous serez comblés et vous entrerez dans la plénitude de Dieu » (v. 19b). Par cette phrase extrêmement concise, Paul nous présente la plénitude de la maturité chrétienne, non sans l'avoir intégrée dans la doctrine du « Plérôme » propre aux épîtres de la captivité :

En lui (Christ) habite corporellement toute la Plénitude de la Divinité, et vous trouvez en lui votre plénitude, lui qui est la tête de toute Principauté et de toute Puissance (Col 2,9-10).

Il (Dieu le Père) l'a constitué, au sommet de tout, Tête pour l'Eglise, laquelle est son Corps, la Plénitude de Celui qui est rempli, tout en tout (Ep 1,22-23).

Le Christ ressuscité est la plénitude de l'être, qui unit sa condition divine à sa fraternité avec tout le monde créé par le moyen de son humanité. La force vitale divine se concentre dans le Christ pour le bien des hommes ; l'influx vital de cette Tête — le don de l'Esprit — remplit ceux qui s'en approchent par la gnose chrétienne. L'Eglise entière, en tant que prolongation du Corps du Christ se trouve au centre de ce Plérôme dans lequel Paul inclut aussi les anges et le cosmos. L'Eglise profite de cette vie divine et s'en fortifie pour « parvenir à constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ » (Ep 4,13).

La connaissance vitale, sans cesse plus pénétrante de l'amour du Christ, nous fera parvenir à cette plénitude. L'Apôtre le sait : « Vivant selon la vérité et dans la charité, nous grandirons de toutes manières vers Celui qui est la Tête, le Christ... » (Ep 4,15). Ce n'est en effet que dans la fidélité à un engagement total de notre vie que nous cheminons vers la plénitude, tandis que le don de Dieu continue à combler l'homme et l'Eglise, ferment de l'humanité et de l'univers. Par la découverte de l'amour, nous marchons vers notre plénitude.

Le côté ouvert par la lance

Jn 19,31-37

PAR F. RAURELL

Professeur à la Faculté de Théologie de Barcelone

La section finale du IV^e évangile (à partir de 11,55) a pour toile de fond la dernière Pâque. Saint Jean note à dessein que la dernière semaine de la vie de Jésus commence « six jours avant la Pâque » (12,1), et qu'elle s'achève par sa sépulture, le jour de la « Préparation » de la Pâque (19,42). Cette structure du récit une fois découverte permet de mieux comprendre le caractère typologique des faits rapportés par l'évangéliste : Jésus, sur la croix, est l'Agneau de la nouvelle Pâque.

Le lecteur qui passe des Synoptiques au IV^e évangile remarque d'emblée le déplacement d'accent dans la narration de la Passion telle que nous la trouvons dans saint Jean. Pour les Synoptiques, le drame de la Passion atteint son paroxysme avec la mort de Jésus qui s'accompagne d'une série de faits extraordinaires : les ténèbres couvrent la terre, le voile du Temple se déchire, les témoins sont saisis de frayeur, des morts ressuscitent (Mt 27,51-54 par).

Jean, lui, omet toutes ces circonstances et choisit comme point culminant de son récit un détail apparemment très secondaire, mais qu'il rapporte néanmoins avec la plus grande solennité : constatant que Jésus avait expiré, « l'un des soldats, de sa lance, lui perça le côté et aussitôt il sortit du sang et de l'eau » (19,34). Le texte de l'évangéliste nous livre moins une explication de l'épisode qu'une sorte de méditation contemplative du mystère. Cependant cette péripécie, toute brève qu'elle soit, se distingue par une densité théologique particulière en raison de tout ce qu'elle suggère.

La Passion, « heure » de la gloire

Le déplacement d'accent que manifeste la narration johannique par rapport à celle des Synoptiques, correspond à une manière

différente d'envisager les faits. Il suffit de se souvenir que 1 Jn 5,6-7 nous présente Jésus comme « celui qui est venu par l'eau » (baptême dans le Jourdain) « et par le sang » (Passion). Il ne faut pas oublier non plus la place importante qu'occupent dans le IV^e Evangile les sacrements du Baptême (thème de l'eau) et de l'Eucharistie (le sang du Fils de l'homme : cf. 6,53-56).

En outre, à la différence des Synoptiques, Jean ne sépare pas la Passion de la Résurrection, mais au contraire les situe à la même « heure », les considérant comme deux aspects d'une seule réalité. La mort du Christ manifeste tout à la fois son élévation et son abaissement, son humiliation et son exaltation. L'évangéliste voit cette vérité symbolisée dans la forme même du supplice infligé à Jésus : « Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous saurez que Je Suis » (8,28). L'« élévation » en croix sera, pour Jésus, le grand moment où il manifestera en plénitude sa puissance de salut, comme l'indique bien la formule vétéro-testamentaire employée ici : « Vous saurez que Je Suis ». Celle-ci, en effet, ponctue les oracles par lesquels Yahvé annonçait ses interventions dans l'histoire d'Israël, histoire du salut (cf. Ex 10,2 ; 16,12 ; Is 43,11).

La crucifixion et la mort de Jésus, avec toutes les circonstances qui les entourent, représentent, d'un point de vue humain, un échec humiliant. Mais c'est par cette oblation totale que se réalise la volonté salvifique du Père, et c'est d'elle que découle la vie éternelle pour tous les hommes. Voilà en quel sens l'« heure » de la Passion apparaît à saint Jean comme l'« heure » de la gloire.

Or, de cette « glorification » dépend l'établissement de l'ordre messianique définitif :

« Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, celui qui croit en moi ! » selon le mot de l'Ecriture : De son sein (du Christ) couleront des fleuves d'eau vive. Il parlait de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croient en lui ; car il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié (7,37-39).

Avant que Jésus eût été « glorifié », « élevé » en croix (3,4 ; 8,28), l'Esprit n'avait pas été donné aux hommes : il fallait, pour cela, que soient d'abord ouvertes les sources qui jailliraient du « sein » de Jésus, lorsque de son côté transpercé par la lance du soldat sortiraient « du sang et de l'eau ».

Jésus transpercé,

« Agneau de Dieu » de la nouvelle Pâque (vv. 31-33.36)

« C'était le Jour de la Préparation » (v. 31). Notre péricope commence par ces mots. Aux yeux de l'évangéliste, cette date

liturgique montre bien dans quelle direction il faut chercher la portée théologique de ces événements. A l'heure où Jésus est crucifié et expire sur la croix, on immole au Temple de Jérusalem les agneaux de la Pâque, en souvenir de la libération d'Egypte (Ex 12,26-27).

Laisser le cadavre d'un condamné suspendu au gibet durant la nuit risquait de souiller la Terre sainte, comme en témoigne la loi deutéronomique :

Si un homme, coupable d'un crime capital, a été mis à mort, et que tu l'aies pendu à un arbre, son cadavre ne pourra être laissé la nuit sur l'arbre ; tu l'enterreras le jour même, car un pendu est une malédiction de Dieu, et tu ne souilleras pas la terre que Yahvé ton Dieu te donne en héritage (Dt 21,22-23).

Cette prescription revêt un caractère religieux : le cadavre est un foyer d'impureté. Dans le cas du condamné, la contamination prend des proportions plus graves, car il s'agit d'un homme « maudit par Yahvé ». Saint Paul tire de cette prescription de la Loi une antithèse pleine de vigueur théologique : en se soumettant à cette malédiction légale, le Christ nous a libérés de la malédiction profonde qu'impliquait le péché (Ga 3,13).

Le récit de Jean est empreint du même sentiment d'ironie. Les Juifs se montrent sérieusement préoccupés d'éviter que le cadavre de Jésus — « Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » — leur attire la malédiction dont parle le Deutéronome. Déjà auparavant, ils n'étaient pas entrés dans le prétoire « pour ne pas se souiller et pouvoir ainsi manger l'agneau pascal » (18,28). C'est ce même souci de pureté légale qui les pousse à demander que le cadavre du Christ soit enlevé le soir même. Mais la hâte des Juifs à faire mourir rapidement les condamnés s'explique encore par un autre motif : le danger de contamination leur paraissait d'autant plus grave qu'il les menaçait à la veille du sabbat et en même temps à celle de la Pâque. Leur requête d'ailleurs obtient satisfaction : « Les soldats vinrent donc et brisèrent les jambes au premier, puis au second de ceux qui avaient été crucifiés avec lui » (v. 32).

Les versets suivants font comprendre que Jean n'enregistre pas ce fait pour lui-même, mais en raison des conséquences typologiques que comporte l'impossibilité de faire subir à Jésus un traitement identique (v. 33). Il n'y avait aucune raison d'achever un cadavre. Mais l'évangéliste découvre un plan de Dieu dans le fait qu'on ne brisa pas les jambes de Jésus. Il exprime donc une réflexion personnelle, suggérée par un texte de l'A.T. qui lui paraît se réaliser ici littéralement : « Car cela est arrivé pour que s'accomplît l'Ecriture : On ne lui brisera pas un os » (v. 36).

Pour Jean, l'agneau pascal n'était qu'une prophétie voilée de la réalité qui se manifestait maintenant dans le Christ. Il illustre cette vérité en faisant allusion au rituel de la Pâque (Ex 12,46) qui prescrivait de ne briser aucun os de l'agneau. Mais cette référence à l'agneau pascal ne constitue pas une nouveauté dans le IV^e évangile, où l'on trouve un ensemble de thèmes pascals appliqués au Christ : il est le nouveau Moïse (1,17), qui rend la liberté à l'homme en lui apportant la vérité (8,32-36) ; celle-ci sera donnée plus tard par l'Esprit (14,17 ; 15,26 ; 16,13) qui sera répandu par le Christ « glorifié » (7,38), c'est-à-dire par le Christ pascal de la croix.

Finalement, à la différence des Synoptiques, Jean établit une coïncidence parfaite entre l'immolation du Christ et celle de l'agneau pascal (18,28). Nous trouvons la même coïncidence exprimée chez saint Paul occasionnellement ; comme s'il s'agissait d'une chose bien connue, relevant de la catéchèse ordinaire, il rappelle aux fidèles de Corinthe que « notre Pâque, le Christ, a été immolée » (1 Co 5,7).

L'évangile de Jean se présente comme l'Évangile du salut. Or, selon la conception juive de l'A.T., le type du salut d'Israël se trouvait dans la libération d'Égypte, symbole de la libération du péché. Jean est parmi les évangélistes celui qui valorise le mieux cette typologie de l'Exode en recourant à des expressions significatives comme celle-ci : « Avant la fête de la Pâque, Jésus, sachant que son heure était venue de passer de ce monde au Père, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à la fin » (13,1). Il donne au terme de « Pâque » le sens étymologique de « passage », évoquant ainsi la traversée de la mer Rouge, le chemin parcouru depuis la terre de servitude jusqu'à la Terre promise. La Pâque du Christ consiste à « passer de ce monde au Père », en entraînant à sa suite tout son peuple. Avec le Christ « glorifié », l'humanité se remet en marche sur les routes d'un nouvel Exode.

Sans qu'on puisse prétendre que le IV^e évangile a été construit sur le thème de l'Exode, en fait celui-ci « transparaît » souvent dans la narration et les discours. On a affaire à une réflexion très subtile qui s'élabore peu à peu au sujet du grand événement de l'histoire sainte. On a l'impression que la pensée de l'auteur fait progresser les textes à la manière d'une spirale autour de l'axe constitué par la Pâque. Excellent catéchète, saint Jean montre aux premiers chrétiens que notre vie nous introduit dans le peuple de Dieu pour réaliser, sous la direction de notre Pâque, le Christ, le passage du monde des ténèbres, de l'esclavage et de la mort, au royaume de la lumière, de l'amour et de la vie.

Rapprochés l'un de l'autre et placés dans le contexte de la

péricope, les vv. 33 et 36 présentent donc le Christ comme le nouvel agneau pascal. Cette désignation évoque celle du Baptiste : « Voici l'agneau de Dieu » (1,29), qui, du même coup voit son sens précisé. Il s'agit là, le prologue mis à part, de la première appellation attribuée au Christ par le IV^e évangile. Jean-Baptiste, en employant ces mots pour désigner le Messie, songeait sans doute d'abord au « Serviteur de Dieu » annoncé par Isaïe. Mais l'évangéliste, et avec lui la communauté chrétienne, pense à l'agneau immolé dont le sang expie pour les péchés. On pourrait presque parler ici d'acception au « sens plénier », découverte à la lumière des événements postérieurs du Calvaire.

Cette interprétation se voit corroborée par le Ps 34,21, que Jean avait probablement en tête. Le protagoniste de ce psaume apparaît comme un juste souffrant, qu'on peut assimiler au « Serviteur de Yahvé » d'Is 53. S'offrant comme agneau en réparation des péchés du monde, le Serviteur garde sa confiance en Dieu par-delà l'épreuve de la mort : « Yahvé garde tous ses os, pas un ne sera brisé ». Ce texte évoquait pour l'évangéliste la promesse de la résurrection du Christ au moment même où il meurt.

Le sang et l'eau qui coulent du côté ouvert de Jésus (v. 34)

A première vue, le v. 34 semble faire une constatation insignifiante. Et cependant il constitue la phrase centrale de la péricope. L'évangéliste entend décrire un fait bien réel, comme le prouve l'emphase avec laquelle il parle du témoin oculaire (v. 35). L'écoulement d'eau et de sang est en lui-même un phénomène naturel.

Le motif principal de cette mention du coup de lance par l'évangéliste ne doit pas être cherché dans son intention de réagir contre le docétisme, en montrant par là que Jésus mourut réellement. Toutefois, on ne peut nier que Jean parle ici de l'humanité véritable du Christ et de sa mort réelle. Toute la théologie du IV^e évangile est construite sur la base des deux faits de l'incarnation et de la réconciliation. Dès lors, il était important que Jésus, dont on ne brisa pas les jambes, symbolise l'agneau pascal. Mais non moins importante la croyance juive selon laquelle la mise au tombeau est nécessaire à la résurrection. Une fois de plus, nous constatons que Jean envisage la mort et la résurrection du Christ comme un tout indivisible.

Le v. 34 est un texte-clé pour l'intelligence de toute la théologie johannique, car l'apparente simplicité du récit cache une interprétation profonde à la lumière de laquelle s'éclaire le reste de l'évangile. Nous y découvrons en effet l'idée-maitresse de ce dernier : les œuvres et les gestes de Jésus sont des « signes » à travers lesquels la foi doit découvrir le Christ, Fils de Dieu (20,3). Tous les faits

de la vie de Jésus comportent, dans leur réalité historique elle-même, une valeur de révélation, comme autant de signes qui manifestent l'être profond d'une Personne et symbolisent les dons qu'elle apporte au monde.

Jean veut exprimer ici la foi selon laquelle deux sacrements surtout ont leur source dans le Christ transpercé par la lance. Le nouvel agneau pascal apporte la libération aux fils de Dieu. Ceux qui suivent Jésus vivent sous le régime de la nouvelle Pâque, c'est-à-dire à l'heure de l'Eglise chrétienne, depuis le jour où du cadavre du Christ ont jailli deux sources qui donnent la vie : le baptême et l'eucharistie. Le IV^e évangile s'ouvre pratiquement avec la confession du Baptiste qui reconnaît en Jésus l'agneau de Dieu, l'agneau pascal (1,29.36). A la fin de l'histoire de Jésus, il nous parle de la mort du véritable agneau pascal, qui sera désormais commémorée et célébrée dans l'eucharistie et dans le baptême.

La conscience de Jean comme historien se trouve enrichie par cette optique sacramentelle et ecclésiologique de son évangile, dans lequel il établit une relation intime entre le Christ historique et les sacrements. Ceux-ci communiquent à l'Eglise les fruits de l'œuvre expiatoire du Christ crucifié. Après sa mort, alors que son corps se trouve encore cloué à la croix, le Jésus de l'histoire nous fait déjà comprendre sous quelle forme il continuera à demeurer présent sur terre. Poser les sacrements revient à admettre l'Eglise, à affirmer la présence de Dieu dans l'histoire.

Si l'évangéliste souligne d'une manière si explicite que l'épisode du sang et de l'eau a été rapporté par un témoin oculaire, c'est en raison de l'importance qu'il découvre dans ce fait pour la vie de l'Eglise : la présence du Christ dans l'eau du Baptême et dans le vin de la Cène est aussi réelle que le sang et l'eau vraiment sortis du côté ouvert de Jésus. Le symbolisme de Jean ne consiste pas à transposer le concret dans l'abstrait, mais bien au contraire, et dans la mesure du possible, à traduire d'une manière concrète la réalité infinie de Dieu. Un symbolisme semblable s'attache à toute l'activité de Jésus, et marque d'une manière toute spéciale les sacrements.

Après le baptême au Jourdain et la mort du Christ en croix, Jean pourra dire, dans un texte probablement dépendant de l'évangile : « C'est lui qui est venu par l'eau et par le sang » (1 Jn 5,6). A n'en pas douter, ce texte devait évoquer à l'esprit des lecteurs le sang et l'eau jaillis du côté ouvert. On notera que dans ce passage de la 1 Jn, l'auteur insiste également sur la vérité de ce qu'il rapporte, à cette seule différence près que tout repose ici sur le témoignage plus éminent de l'Esprit. Il faut croire que l'évangéliste considère ce dernier en pleine action dans l'Eglise, du fait que le Christ a déjà été « glorifié ».

La signification de l'épisode du coup de lance se voit encore précisée par le fait qu'il se réfère de façon toute naturelle et spontanée au texte de Jn 7,37-39, déjà cité plus haut. Jésus y révèle l'énergie d'une eau dont l'effusion dépendait de la Passion-Résurrection et du don de l'Esprit qui s'ensuivrait. Il s'agit du « don de Dieu » que ne connaît pas encore la Samaritaine, dont le dialogue avec Jésus doit être également interprété dans la perspective de la pédagogie baptismale (4,1-30). Cette eau se transforme pour l'homme qui la boit — c'est-à-dire pour celui qui la reçoit avec foi — en une source éternelle de vie : « L'eau que je lui donnerai deviendra en lui source d'eau jaillissant en vie éternelle » (4,14).

Mais le début de cette nouvelle économie divine, l'instauration de l'ordre messianique définitif, n'aura lieu qu'au moment où Jésus sera « glorifié ». Avant la manifestation complète du pouvoir salvifique dont le Père a revêtu Jésus, il n'y aura pas d'« Esprit » pour les hommes parce que ne se seront pas encore ouvertes les sources d'eau vive devant jaillir du sein de Jésus. Cela se produira lorsque Jésus sera transpercé par la lance et qu'il sortira de son côté « du sang et de l'eau ». A ce moment-là, déjà retourné au Père (16,7.14), il enverra l'Esprit Saint pour inaugurer cette économie et en assurer la permanence au long des siècles (14,16.26; 15,26).

Au moment de consigner par écrit l'épisode de la transfixion suivie de l'écoulement « de sang et d'eau », l'évangéliste ne pouvait pas ne pas se souvenir de l'affirmation catégorique du Christ qui avait dit : « Mon sang est vraiment une boisson » (6,55). L'ancienne loi défendait de boire le sang de la victime ; car, selon la mentalité sémitique, le sang s'identifie à la vie, et demeure dès lors exclusivement réservé à Dieu (Lv 17,10-14; Dt 12,23-28). L'Agneau de Dieu a changé cette loi, parce qu'il est, lui, l'auteur de la vie : « Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle » (6,54). Jean constate que cette promesse se réalise alors sur le Calvaire : il reconnaît, dans le corps transpercé du Christ, le véritable agneau pascal. Pour lui être uni, il faudra participer au repas familial de sa Pâque.

Témoignage et foi (v. 35)

L'évangéliste présente l'incident de la transfixion comme « authentique » et, par conséquent, comme très important pour la foi (v. 35).

Jean nous invite non seulement à croire que du côté ouvert de Jésus sortit du sang et de l'eau, mais encore à admettre le symbolisme caché sous ce fait. Il est intéressant de constater que nous avons ici le seul cas, dans tout l'Evangile, où on en appelle directement à un témoin oculaire. La notion de « témoi-

gnage » joue un rôle important dans la pensée johannique. Toute la vie de Jésus comporte une série de témoignages rendus à son œuvre, à commencer par celui de son Père (5,37 ; 8,18) jusqu'à celui de la foule (12,17) et de ses actes eux-mêmes (5,36 ; 10,25). Ce témoignage est de la plus grande importance dans la propédeutique de la foi, et tend d'ailleurs à augmenter le degré de responsabilité de celui qui accepte ou refuse la personne et l'œuvre du Christ.

Cet épisode, comme du reste la Passion en général, revêt pour Jean l'aspect d'un miracle ; comme dans les miracles, et plus encore, on voit ici briller l'éclat de la réalité divine se communiquant aux hommes. Révéler la gloire du Christ à travers les miracles, telle est en définitive l'intention dernière de l'auteur du IV^e évangile, qu'il résume ainsi dans la dernière phrase de son livre : « Ceux-là (les signes de l'évangile) l'ont été (relatés) pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom » (20,31).

Il ne s'agit donc pas ici d'engager ses lecteurs à une foi quelconque, mais à la foi essentielle, dès lors que les deux sacrements du baptême et de l'eucharistie, liés au fait de la transfixion, s'avèrent indispensables pour participer à la vie que Jésus est venu nous apporter.

Le Christ transpercé accomplit la prophétie de Zacharie sur le Roi-Pasteur (v. 37)

Le texte scripturaire cité par Jean pour illustrer la signification des faits est tiré d'un passage où le prophète Zacharie présente Jérusalem comme responsable de la mort du Roi-Pasteur. Za 9-14 forme une sorte de compilation d'oracles prophétiques, sans date et anonymes. Si Jean puise dans ce recueil de « témoignages », c'est pour faire ressortir la correspondance de Jésus avec les images prophétiques du Messie.

La problématique de ces chapitres de Za nous reporte à la période postexilienne, bien que le retour des déportés ne soit pas encore terminé. La désillusion, l'idolâtrie, les querelles intérieures et les menaces venant de l'extérieur succèdent à l'enthousiasme qui avait marqué les débuts de la restauration. Un envoyé de Dieu, issu de la maison de David (Za 12,8), sur lequel s'étaient cristallisées les espérances messianiques (Za 9,9-10), se voit repoussé par le peuple (Za 11,12-14) et condamné à mort (Za 12,10 ; 13,7).

Dans le contexte eschatologique où se produit la mort du Transpercé, l'ouverture d'une source d'eau salutaire au bénéfice

de la maison de David permet d'élargir le champ d'interprétation du texte de Za : « En ce jour-là il y aura une source ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem, pour le péché et l'impureté » (Za 13,1). Le Livre de la Consolation d'Isaïe, adressé aux exilés, développe le même thème : l'eau et l'esprit, comme les eaux de l'Horeb, donneront à nouveau la vie au peuple qui reviendra à Dieu (Is 43,20 ; 44,1-5 ; 48,21 ; 49,10).

Ezéchiel reprend l'image d'un nouvel Exode (Ez 34-36), au cours duquel une source d'eau purificatrice jaillira du Temple : ses eaux seront l'origine d'une vie nouvelle, luxuriante et édénique (Ez 47,1-12). On trouve le même thème développé dans l'Apocalypse (Ap 22,2), qui identifie le Temple de Jérusalem avec l'Agneau : « De temple, je n'en vis point en elle ; c'est que le Seigneur, le Dieu Maître-de-tout, est son temple ainsi que l'Agneau » (Ap 21,22). Le Christ-Agneau est donc le nouveau temple qui, à l'égal de celui d'Ez, répand l'eau purificatrice. Mais ce Christ-Agneau est aussi le Christ-Pasteur : « Car l'Agneau qui se tient au milieu du trône sera leur pasteur et les conduira aux sources des eaux de la vie » (Ap 7,17).

Une fois tout écroulé, après que Jérusalem ait trempé dans la mise à mort du Roi-Pasteur, du Messie, il reste cependant un espoir : celui de la conversion dont l'initiative, bien sûr, appartient à Dieu.

L'interprétation de Jean se développe sans solution de continuité et de manière homogène, du moins en ses lignes essentielles : le pardon de Dieu dépend de la foi de l'homme, de sa réponse personnelle. Dans tous les textes du IV^e évangile qui exposent des points de doctrine générale — surtout en ce qui concerne la catéchèse sacramentelle — la foi se trouve mise en évidence au titre d'élément essentiel. Dans notre pericope on lit : « Celui qui a vu en rend témoignage... pour que vous aussi vous croyiez » (v. 35). Ce couple « voir-croire » est repris implicitement au v. 37 : « Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé », où il s'agit à coup sûr du regard de la foi, de la conversion. Croire en Jésus et obtenir la vie grâce à Lui, n'est-ce pas là en définitive l'objectif que le IV^e évangile prétend faire atteindre par ses lecteurs (cf. 20,31) ?

Voir le Christ transpercé et croire en lui

Jean met volontiers le concept de « voir » en rapport avec ceux de « connaître » et de « croire ». Bien plus, il y a dans son langage une certaine équivalence entre les mots « voir » et « croire » (cf. 6,40 ; 12,44-45) ; par ces différents verbes il exprime la même idée. Il semble dès lors possible de reconstituer ainsi le schéma

de sa pensée : le point culminant de la vision avec tout ce qu'elle signifie est atteint dans la foi.

Arrêtons-nous seulement ici au verbe *oraō*, qui est employé par l'évangéliste pour définir l'acceptation par les bourreaux de la personne et de l'œuvre du Christ transpercé. Le contenu intellectuel de ce qu'on a « vu » l'emporte sur l'acte physique de voir. Dans nos langues, le verbe qui traduit le moins mal cette nuance est « percevoir ». « Voir » devient alors un acte de l'intelligence, un synonyme d'intuition. L'exemple classique s'en trouve dans le récit progressif de la résurrection, lorsqu'on nous dit que « l'autre disciple » arrivé le premier au tombeau, « vit et crut » (20,8). Selon le processus normal, « voir » conduit à « croire » : la vision se réfère ainsi de très près à l'acte de foi.

Aux Grecs qui désiraient le voir, Jésus répond que son « élévation » attirera tous les hommes à lui (12,21.32). Jean interprète un tel désir comme exprimant la bonne volonté des païens. Ce texte trouve son complément ici en 19,37. Les païens occupent la place laissée vacante par les Juifs qui se refusent à reconnaître Jésus comme le Messie. Au besoin de ces gens : « Nous voudrions voir » (12,21), paraît répondre l'affirmation prophétique de notre verset : « Ils verront celui qu'ils ont transpercé ».

L'« élévation » du Christ sur la croix apparaît dès lors comme un principe de « connaissance », de foi. Le Christ « élevé » est le signe par excellence, la grande manifestation, qui provoque la foi des hommes. Toute la vie de Jésus se trouve jalonnée de « signes », mais celui-ci se révèle le plus solennel et le plus décisif. L'heure de l'« élévation » devient l'heure de la révélation du Fils de Dieu.

Comme souvent dans son évangile, Jean emploie le mot dans un double sens. En araméen, « élever » signifiait probablement « élever sur la croix ». Mais le même terme évoque aussi l'élévation du Christ au ciel, auprès de son Père, comme il ressort de la lecture de Ac 2,33 et 5,31. Entraîné dans un seul et unique mouvement, Jésus sera élevé au ciel en passant par l'élévation sur la croix. Jean ne s'arrête pas à la mort du Seigneur comme telle, mais la considère dans la perspective de la résurrection et de l'ascension : il y voit deux aspects d'une seule et même réalité.

Le IV^e évangile s'ouvre par une sorte de promesse en présentant « l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » (1,29) et « qui baptise dans l'Esprit Saint » (1,33). Il s'achève ici avec l'accomplissement de l'œuvre de l'Agneau de Dieu, qui, le soir de Pâques, donne l'Esprit et le pardon des péchés (Jn 20,22s). En ce jour, on découvre que le Christ est vraiment le « Serviteur-Agneau de Dieu » ; il apparaît clairement que le baptême de l'Esprit est un mystère de sang et d'eau. Dès lors, on se trouve également à l'heure de la grande conversion annoncée par les pro-

phètes et accordée par Dieu à toute l'humanité : le baptême et l'eucharistie sont offerts à tous ceux qui croient (cf. Ap 1,7).

« Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé », parce qu'ils sont mus par la foi et la conversion. Ce texte fait écho par contraste aux tragiques paroles du Prologue : « Il est venu chez lui et les siens ne l'ont pas reçu » (1,11). C'est la réponse de la foi, donnée par les païens.

L'eau et le sang qui coulent du côté du Christ représentent l'efficacité salutaire de son sacrifice, qui atteint l'homme par le moyen du baptême et de l'eucharistie surtout. L'aspect ecclésial et sacramentel de l'épisode est accentué par la citation de Za 12,10 qui met en relief le rôle de la foi en tant que réponse personnelle : c'est là d'ailleurs l'idée motrice du IV^e évangile.

L'homme, appelé à participer à la vie sacramentelle, n'arrache pas celle-ci comme au moyen d'un rite magique, mais il l'obtient grâce à sa collaboration personnelle : c'est la foi qui constitue sa part à lui. Outre l'aspect objectif du sacrement, il faut donc qu'intervienne un élément subjectif. L'homme, appelé à devenir fils de Dieu, doit s'y disposer par la foi. Seul un développement constant de cette vertu théologale fera pleinement de lui un fils de Dieu (1,12), un homme « enseigné par Dieu » (6,45), un homme « né de l'Esprit » (3,5).

La conversion ne consiste pas simplement, d'après saint Jean en une disposition de l'âme : elle implique en outre une « croissance » suivant les exigences de Dieu, dans le Christ. Tandis que les Synoptiques envisagent cette conversion à partir de l'homme, Jean la décrit comme l'effet d'une action qui vient d'en haut, qu'il attribue à l'Esprit donné par le Christ, mais à laquelle l'homme collabore en levant son regard empreint de foi et de repentir vers le Christ transpercé.

Conclusion

En contemplant le Christ transpercé, le chrétien découvre toute la réalité du salut à partir de son foyer de rayonnement : l'amour du Père qui se révèle et se donne totalement à l'homme dans l'humanité de Jésus son Fils. La théologie de saint Jean identifie la charité humaine du Christ avec celle de Dieu. Le mouvement de l'Incarnation, de l'activité humaine de Jésus qui se voit couronnée par la Passion, provient de la charité même de Dieu. Dieu est Amour : le Christ transpercé nous le révèle éminemment.

LE PETIT POINT ROUGE

Dans le château fort de son éternité, dans sa lumière inaccessible, Dieu était inattaquable, les flèches du péché rejaillissaient comme des traits d'enfant sur l'airain de sa majesté souveraine. Mais Dieu dans le frêle abri d'un cœur : comme il est facile maintenant à atteindre ! Comme il est vite blessé !

... Un cœur : quelle cible de choix ! quelle tentation ! Presque inconsciemment le canon du fusil se dirige de ce côté. Quelle nudité Dieu ne s'est-il pas donnée, quelle folie n'a-t-il pas commise ! Lui-même a trahi le point faible de son amour ; à peine le bruit s'est-il répandu que Dieu séjourne parmi nous dans un cœur humain, que chacun appointe ses flèches et met à l'épreuve son arc. Une pluie, une grêle s'abattra sur lui, des millions de projectiles voleront vers le petit point rouge.

HANS URS VON BALTHASAR¹

LE COTÉ OUVERT

Grande est la plaie de votre côté, Seigneur,
et si vous me prêtez main forte
je la ferai plus grande encore.

SAINT PHILIPPE NERI²

1. Hans URS VON BALTHASAR, *Le Cœur du Monde*, Paris, 1956, pp. 43-44.
2. Marcel JOUHANDEAU, *Saint Philippe Neri*, Paris, 1957, p. 68. (Faut-il expliciter la pensée de Philippe, qui peut sembler paradoxale ? Pour lui, la plaie du côté est le témoignage de l'amour que le Seigneur nous porte, et donc il cherchera à l'agrandir bien plus qu'à la réduire).

Année C

Première lecture :

Ez 34,11-16

(Voir N° 65 : 34^e * dimanche ordinaire)

Deuxième lecture :

Rm 5,5-11

(Voir N° 31 : Fête de la Trinité *
et N° 42 : 11^e dimanche ordinaire)

Evangile :

Lc 15,3-7

(Voir N° 55 : 24^e * dimanche ordinaire)

* A parallèle.



A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

FÊTE DU SAINT SACREMENT

ANNEE A

- Première lecture : N° 60, pp. 40-62 : *La parole et le pain*, par E. LIPINSKI ; N° 26, pp. 38-40 (J. DUPONT).
Deuxième lecture : N° 55, pp. 91-101 : *Le repas eucharistique, sacrement de l'unité*, par E. CORNIL.
Evangile : N° 54, pp. 75-89 : *L'Eucharistie et la divinisation des chrétiens*, par Pl. DESEILLE.

ANNEE B

- Première lecture : N° 51, pp. 96-101 (R. DIDIER) ; N° 54, pp. 54-74 : *Pain et vin*, par D. SESBOÛÉ.
Deuxième lecture : N° 34, pp. 26-53 : *Le sang du Christ et le culte spirituel*, par C. BOURGIN.
Evangile : N° 54, pp. 29-37 (C. SPICQ) ; voir aussi 2^e série, N° 1, pp. 85-103, *Théologie de la prière eucharistique*, par P. TISON.

ANNEE C

- Première lecture : N° 54, pp. 54-74 : *Pain et vin*, par D. SESBOÛÉ ; N° 55, pp. 51-68 : *Le repas*, par P.-M. GALOPIN.
Deuxième lecture : N° 54, pp. 27-40 : *L'authentique participation au Repas du Seigneur (1 Co 11,23-29)*, par C. SPICQ.
Evangile : N° 32, pp. 31-45 : *La multiplication des pains (Jn 6,1-15)*, par J.-P. CHARLIER ; N° 60, pp. 28-39 : *La seconde multiplication des pains (Mc 8,1-9)*, par J. COMBLIN ; pp. 63-82 : *Multiplication des pains et eucharistie chez saint Ambroise*, par A. KERKVOORDE.

NOTES DOCTRINALES

- N° 32, pp. 80-90 : *L'Eucharistie, nourriture pour la route et gage de vie éternelle*, par R. FOUQUEZ ; N° 54, pp. 90-109 : *Eucharistie et mission de l'Eglise*, par E. CORNIL ; N° 55, pp. 69-90 : *Eucharistie et charité dans Saint Augustin*, par M. HUFTIER.

A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

FÊTE DU SACRÉ-CŒUR

ANNEE A

- Première lecture : N° 17, pp. 45-47 (P. GRELOT) ; N° 59, pp. 52-55 (P.-M. GALOPIN) ; N° 89, pp. 61-65 (J. DE VAULX).
Deuxième lecture : N° 56, pp. 62-63 (P.-E. JACQUEMIN).
Evangile : N° 53, pp. 33-36 (Y.-B. TREMEL) ; N° 56, pp. 55-57 (P.-E. JACQUEMIN).

ANNEE B

- Première lecture : N° 57, pp. 42-43 (L. DEROUSSEAU) ; pp. 70-72 (A.-M. BESNARD).
Deuxième lecture : N° 70, pp. 42-53 : *Le Mystère de l'infinie sagesse*, par H. DUESBERG.
Evangile : N° 47, pp. 57-60 (N. EGENDER) ; N° 56, pp. 7-10 (J. LECLERCQ) ; pp. 82-84 (G. de BROGLIE).

ANNEE C

- Première lecture : N° 32, pp. 59-61 (A. IBANEZ) ; N° 98, pp. 34-36 (P. TERNANT) ; voir aussi 2^e série, N° 47, pp. 36-38 (S. MUNOZ IGLESIAS).
Deuxième lecture : N° 56, pp. 59-61 (P.-E. JACQUEMIN) ; N° 73, pp. 64-65 (J. VANDERHAEGEN) ; N° 76, pp. 58-62 (R. SWAELES).
Evangile : N° 57, pp. 24-38 : *La brebis et la drachme perdues*, par J. CANTINAT ; pp. 39-52 : *La miséricorde de Dieu pour les pécheurs*, par L. DEROUSSEAU.

NOTES DOCTRINALES

- N° 56, pp. 47-65 : « *La charité de Dieu qui est dans le Christ Jésus...* », par P.-E. JACQUEMIN ; N° 57, pp. 67-78 : *L'amour de Dieu est un amour de miséricorde*, par A.-M. BESNARD.



Tirée sur les presses
de l'Imprimerie Saint-Paul
à Bar-le-Duc (Meuse)
cette première édition de
Assemblées du Seigneur
Fêtes du Saint Sacrement
et du Sacré-Cœur
a été achevée d'imprimer
le 31 mars 1971
Dép. lég. : 2^e trim. 1971
N^o éd. 6056. N^o 1-71-524
Imprimé en France

TITRES DE LA DEUXIÈME SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

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

* numéros parus
en gras : numéros à paraître en 1971

Fête du Saint Sacrement

« Souviens-toi, Israël de ta marche au désert... » (Dt 8) Fr. Dumortier.	8
La communion au corps et au sang du Christ (1 Co 10) J. Comblin	15
Le pain de vie descendu du ciel (Jn 6) A. Vanneste	23
Alliance et engagement (Ex 24) E. Jacob.	36
La nouvelle alliance dans le sang du Christ (He 9) C. Bourgin	40
Abraham et Melkisédek (Gn 14) P.-M. Guillaume	48
Le pain qui rassasie les multitudes (Lc 9) F. Prod'homme.	55

Fête du Sacré-Cœur

« Si Yahvé vous a choisis... » (Dt 7) Fr. Dumortier	72
La conversion de Dieu (Os 11) P.-M. Guillaume	82
Mystère du Christ et maturité chrétienne (Ep 3) J.-A. Ubieta	87
Le côté ouvert par la lance (Jn 19) F. Raurell.	97
