



# 4<sup>e</sup> DIMANCHE DE CARÊME

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 17

\* Première lecture : H. Tardif

D. Sesboüé, R. Le Déaut \*\*\*

Deuxième lecture : R. Schulte

Ch. Bigaré, S. Cipriani \*\*\*\*

Evangile : F. Smyth-Florentin

V. Manucci, J. Dupont

ABBAYE DE S<sup>T</sup>-ANDRÉ  
LES ÉDITIONS DU CERF



2 ASS  
AS 7

# Quatrième dimanche du Carême

---

Assemblées du Seigneur 17

~~109.905~~



LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs  
© LES EDITIONS DU CERF, 1969  
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7<sup>e</sup>

## Année A

---

Première lecture : 1 S 16,1b.6-7.10-13a

Deuxième lecture : Ep 5,8-14

Evangile : Jn 9,1-41

FACULTAD  
DE  
TEOLOGIA  
Univ. de Deusto  
BILBAO

116 053

FACULTAD  
DE  
TEOLOGIA  
Univ. de Deusto  
BILBAO



# L'onction royale de David

1 S 16,1b.6-7.10-13a

PAR HENRI TARDIF  
*Official du diocèse de Meaux*

## 1. Le contexte biblique

Le récit de l'onction royale de David, en 1 S 16,1-13, fait suite aux récits, peu homogènes, comme on le sait, qui retracent l'institution de la monarchie en Israël et le règne de Saül.

Après avoir été choisi par Yahvé, Saül est rejeté par lui. Deux récits, indépendants l'un de l'autre, expliquent ce rejet par une faute religieuse. Le premier, qui témoigne d'une conception assez primitive du péché, doit être le plus ancien ; il s'agit du sacrifice offert par Saül à Gilgal (1 S 13,7b-15a). Le second raconte un manquement aux lois de l'anathème (1 S 15,9). Dans ce cas comme dans l'autre, Samuel, au nom de Yahvé, fait savoir à Saül qu'il est rejeté (1 S 13,13-14 ; 15,26-28).

Vient alors notre récit, qui sera suivi de ceux qui racontent, selon deux traditions différentes, l'entrée de David à la cour de Saül.

## 2. Le texte

1 S 16,1-13 soulève quelques difficultés.

a) Tout d'abord, cette onction conférée au sein de la famille restera absolument inconnue des autres récits qui parleront de l'onction royale de David sur Juda (2 S 2,4), puis sur Israël (2 S 5,3). Dans aucun de ces deux cas, d'ailleurs, il ne sera dit de quel « officiant » David reçut l'onction.

b) D'après 1 S 16,13, Eliab, frère aîné de David, a été témoin de l'onction reçue par son jeune frère. Or, en 17,28, il se conduit, c'est le moins qu'on en puisse dire, comme quelqu'un qui ignore tout de l'affaire.

c) Jessé, d'après 16,10, aurait huit fils : sept, plus David. Et 17,12 reprend le même compte. Mais 17,13-14 ne connaît que les quatre noms qui se trouvent dans le récit de 16,1-13.

Plus tard, 1 Ch 2,14-15 ne comptera que sept fils de Jessé, et trouvera bon de donner les trois noms qui manquent ; mais on ne retrouve ces trois noms nulle part ailleurs.

Ceci montre à la fois que notre récit a amené des retouches en 17,12, et qu'il était connu du Chroniste ; mais ce même Chroniste (1 Ch 11,1-3) ne fait aucune allusion à une onction reçue de Samuel. En raison de ses propres vues théologiques sur le royaume davidique, il laisse même dans l'ombre 2 S 2,4, ne retient que 2 S 5,1-3, et ajoute au simple « Yahvé t'a dit » de ce dernier passage, que cette onction à Hébron se fit « selon la parole de Yahvé transmise par Samuel » ; mais d'onction donnée par Samuel, pas un seul mot.

Toutes ces remarques ont amené à tenir notre récit pour « une réflexion plus tardive, insérée dans des récits déjà constitués, et soulignant que la royauté davidique se rattache au prophétisme et à l'élection divine »<sup>1</sup>. Ajoutons, avec le P. de Vaux, que « cette tradition, qui affirme le sens religieux profond que le pouvoir a toujours gardé en Israël, n'a pas de contact avec l'histoire immédiate »<sup>2</sup>.

Quand cette tradition particulière fut-elle ainsi insérée ? Les critiques en discutent. Disons, avec le P. de Vaux<sup>3</sup>, que notre récit a été inséré, aux environs de l'an 700, dans la couche ancienne du cycle de Samuel.

## 3. Parallèles et allusions

Nous avons noté que notre récit semblait bien n'avoir guère laissé de traces dans l'A.T., du moins en ce qui regarde le fait de l'onction donnée personnellement par Samuel à David.

2 S 2,4 n'en parle pas ; Abner, en 2 S 3,9-10.18, parle bien d'un serment fait par Yahvé à David, mais sans dire dans quelles circonstances ; les tribus du Nord reprennent cette affirmation sans plus de précisions en 2 S 5,2 ; et 2 S 7,8, qui souligne l'origine « pastorale » de David peut très bien s'expliquer par 1 S 17,20.28.34 sans recourir à 1 S 16,11.

Le Chroniste, nous l'avons vu, se borne à dire que la parole de Yahvé concernant la royauté de David fut transmise par Samuel.

1. *Introduction à la Bible*, I, p. 423.

2. *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I, p. 147.

3. *Les Livres de Samuel*, pp. 10-11.

Au Ps 78,70, on veut voir une allusion à 1 S 16,11-12; mais ce pourrait aussi bien en être une à 1 S 13,14 ou à 2 S 7,8.

Au Ps 89,20, on veut en voir une aussi. Le texte dit : « Jadis, en vision, tu as parlé, et tu as dit à tes amis... »; les amis en question seraient Samuel et Nathan. Il est certain que ce pluriel est attesté par les anciennes versions, ainsi que par certains manuscrits hébreux; toutefois, la traduction du Rabbinat français tient pour le singulier, comme le fait la Bible de Lille; et la teneur de l'oracle qui suit dans le psaume fait plutôt penser à 2 S 7,8-16 qu'à 1 S 16.

On tient aussi que Ac 13,22 serait une allusion à 1 S 16,12s; mais ce pourrait aussi bien en être une à 1 S 13,14; en tout cas, il y en a une à Ps 89,21, ce qui ne nous avance guère.

#### 4. Quelques notes textuelles

V. 1b : « Je me suis choisi ». Le mot de l'original n'insiste pas d'abord sur l'idée d'élection, de tri, mais indique celle de « pourvoir », comme l'ont bien rendu les LXX et la Vulgate.

Vv. 6-7 : Eliab, sans doute à cause de sa belle prestance, pouvait sembler digne de remplacer Saül, qui s'imposait par elle (1 S 9,2; 10,23-24).

« Les vues de Dieu » : mots rétablis d'après les anciennes versions, disparus de l'hébreu par haplographie.

L'opposition entre la face et le cœur, invisible et caché à tout autre que Dieu, est bien connue. Rappelons, toutefois, que pour un hébreu, le cœur est surtout le siège de l'intelligence, de la sagesse et de la volonté, donc des pensées intérieures, et ne tombons pas trop facilement dans le sens que nos contemporains donnent à ce mot.

V. 8 : Le verbe « choisir », qui va revenir comme un refrain aux deux versets suivants, est le terme technique désignant l'élection divine; il marque le choix entre plusieurs possibilités, et semble avoir commencé par marquer un libre choix non motivé, plutôt qu'un choix consécutif à un examen approfondi<sup>4</sup>.

V. 11 : « Nous ne nous mettons à table », littéralement : « en cercle ». Il ne s'agit pas ici d'un repas banal, mais du repas sacrificiel dont il est question aux vv. 2-5, que le découpage proposé omet.

V. 12 : « Roux », ou encore « au teint vermeil », certainement pas « blond ».

4. Cf. E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 164, n. 1.

« Un jeune homme » : ces mots ne sont que conjecture, non soutenue par les versions anciennes; l'hébreu dit simplement : « Roux, avec un beau regard... »

V. 13 : L'onction est présentée ici comme un rite « sacramental », conféré par un « ministre », qui fait descendre sur David l'esprit de Yahvé de façon permanente, et non passagère, comme dans le cas de Saül (1 S 10,6.10); de plus, il n'est pas question de manifestations spectaculaires.

« S'empara de... » : le verbe signifie exactement « fondre sur ».

#### 5. Portée du texte dans l'A. T.

1 S 16,1-13 se présente donc comme un prologue ajouté aux traditions primitives de la geste de David. Sans être antimonarchique le moins du monde, ce récit veut cependant présenter la royauté dans la perspective plus « charismatique » des cercles prophétiques. C'est pourquoi on entend montrer que la royauté de David continue la royauté charismatique de Saül, qui continuait lui-même l'œuvre charismatique des Juges : Dieu, qui rejette Saül pour sa désobéissance, choisit lui-même David; comme Saül l'avait été, David est oint par le prophète Samuel; comme Saül avait été saisi passagèrement par l'esprit, David l'est à son tour, mais de façon permanente; dans un cas comme dans l'autre, cette saisie de l'esprit de Yahvé est en relation d'effet à cause avec l'onction.

Les récits anciens de la geste de David et de son accession à la royauté sont assez différents<sup>5</sup>. Nous pouvons donc penser que notre texte a surtout une portée théologique. Evidemment, il ne compose pas un traité « de la puissance royale en Israël », et ne prétend pas tout dire. Il n'affirme directement que certains points :

a) *Le roi est l'élu de Dieu.* Le récit n'entre pas dans les précisions subséquentes de succession dynastique; il pose le principe; et, même en cas de succession régulière par primogéniture, le successeur du roi défunt devient roi par élection divine.

b) *Le roi est oint, le messie de Yahvé;* il reçoit une onction, rite sacré conféré par une personnalité religieuse.

Ici encore, notre récit ne dit pas que cette onction fasse participer le roi à la sainteté de Yahvé et le rende inviolable; mais les récits des démêlés de David avec Saül nous le feront savoir.

Il n'est pas dit non plus que l'onction habilite le roi à poser certains actes religieux<sup>6</sup>; mais le comportement de David le montrera.

5. DE VAUX, *op. cit.*, I, p. 447.

6. DE VAUX, *op. cit.*, I, pp. 174s.

c) L'onction confère au roi l'esprit de Yahvé, non plus de façon spectaculaire, mais permanente. Dans quel but ?

Nous ne devons pas oublier qu'Othoniel (Jg 3,10), Gédéon (Jg 6,34), Jephthé (Jg 11,29), avaient été les « sauveurs » du Peuple par la force de l'esprit. David lui-même sera un « sauveur » (cf. 2 S 19,10).

Mais on ne « sauve » pas seulement un peuple les armes à la main ; c'est aussi le sauver que de le gouverner avec sagesse et justice, et Is 11,1s, qui voit l'avenir sous les traits d'un davidisme rénové, parle de l'esprit de Yahvé qui reposera sur le roi idéal, en reprenant les qualités des « grands ancêtres » de la dynastie : sagesse et justice de Salomon, bravoure et piété de David.

Certes, nous n'en sommes pas encore au nouveau David des Prophètes (Jr 30,8 ; Ez 34,23-24 ; 37,24 ; Am 13,11 ; Os 3,5), ni à la figure du Roi des Psaumes « messianiques », ni au 17<sup>e</sup> Psaume de Salomon... ni au Christ Jésus ; mais notre récit est le témoin d'une étape importante dans la progression de la révélation et dans la réalisation du salut de l'humanité.

### 6. Portée de la péricope liturgique

Le texte qui nous est présenté laisse de côté les éléments du récit qui le mettent en rapport avec le rejet de Saül. On se borne donc à ce qui exprime la doctrine ; et, puisqu'il s'agit de relecture chrétienne, on n'oubliera jamais que David est la préfiguration du Messie.

D'un autre côté, le choix de cet épisode rentre dans le plan qui préside à celui des premières lectures du Temps de Carême : souligner les articulations progressives, les étapes du salut dans l'A.T. Il n'y a aucun lien à vouloir trouver avec les deux textes qui suivent celui que nous venons d'étudier. Notre texte vaut par lui-même dans le sens que nous venons de rappeler.

## Se conduire en enfant de lumière

Ep 5,8-14

PAR RAPHAEL SCHULTE

Professeur au Collège Saint-Anselme de Rome

Ce texte est emprunté à la paraclèse apostolique qui forme toute la deuxième partie de l'Épître aux Ephésiens. Tout comme l'Épître aux Romains, après une première partie doctrinale, consacrée aux questions essentielles du salut et de l'histoire du salut, l'Épître aux Ephésiens en contient une seconde, destinée tout entière à exhorter la communauté. Il est très important de noter que dans aucune des deux épîtres les exhortations ne sont inspirées par de prétendues tendances moralisantes de l'Apôtre, mais bien par l'événement même du salut, et donc par l'être et la vie donnés par Dieu. Ceux-ci, qui constituent la promesse et l'acte de l'Amour divin, sont en même temps un appel à l'amour de ceux qui les reçoivent.

La longue paraclèse apostolique d'où est tiré notre texte ne s'applique pas à la situation concrète d'une communauté particulière bien déterminée, comme c'est par exemple le cas dans les deux Épîtres aux Corinthiens. Elle envisage en réalité la situation générale des chrétiens, plus précisément celle des chrétiens issus du paganisme, qui se sont convertis au Christ et vivent encore dans un milieu païen. Une telle situation de vie peut être considérée d'une façon générale comme celle des chrétiens en ce monde, et elle se retrouve dans tous les temps et tous les lieux.

Ici-bas, le chrétien reste en effet toujours en un certain sens un néophyte et un étranger (cf. 2 Co 5,1-10 ; Ph 3,20). La grâce de Dieu, conférée de manière fondamentale au baptême, comporte une invitation, valable pour toute l'existence, à vivre dès maintenant « dans le monde » (cf. Jn 17,14-18) — totalement au pouvoir du Mauvais (cf. 1 Jn 5,19) et des ténèbres (cf. Lc 22,53) — la vie de

Dieu qui est déjà conférée comme gage de la plénitude des temps à venir (cf. Rm 8,4-17). L'Évangile, compris pleinement au sens de l'Apôtre (cf. Ph 1,27ss), est l'appel efficace que dans le baptême Dieu adresse aux chrétiens par son Verbe (le Christ). Il a atteint ceux qui auparavant étaient païens et éloignés de Dieu (cf. 4,1) ; ils étaient ténèbres (5,8). C'est d'abord un appel qui crée et qui éveille, qui promet l'être et la vie venant de Dieu, les apporte avec lui et les donne (cf. 2 Co 4,4ss ; 1 P 2,9s). Mais c'est en même temps aussi l'appel de l'amour divin, qui retentit toujours « aujourd'hui » (cf. He 3,7—4,13) ; il s'adresse aux baptisés chaque jour, durant toute leur existence.

Les chrétiens doivent donc répondre quotidiennement de manière active et personnelle à cet appel divin à la vie et à la lumière (4,1). Ce qui est réalisé dans l'histoire du salut et ouvert en principe à tous les hommes, ce que chaque chrétien a reçu déjà essentiellement par le baptême, cela doit se traduire aussi de manière existentielle dans sa vie concrète, et être ainsi mis en lumière par sa conduite personnelle. Telle est la substance de l'exhortation paternelle de l'Apôtre en cette partie de l'Épître aux Ephésiens.

### Contexte

Ce qui constitue ainsi le fond de toute la partie parénétiq ue de notre épître (4,1—6,22) se dégage en notre passage avec une netteté particulière. Tout est dominé par le principe posé en 4,1 : « Menez une vie digne de l'appel que vous avez reçu ! » Ce principe général est développé en 4,1-6 sous la forme d'une *exhortation à l'unité* qui, en raison même de la diversité des grâces, est le bien primordial, celui qui englobe et qui préserve tout. Puis vient en 4,7-24 une première explication de ce qui doit être le fondement de l'existence chrétienne : la vie chrétienne ne peut être menée autrement que comme une vie qui provient totalement de Dieu, qui doit donc être organisée entièrement de façon digne de Dieu et imiter Dieu (cf. Mt 5,48 ; Ep 5,1). Il faut donc éviter absolument tout ce qui est païen, tout ce qui est péché, opposé à Dieu, car on y a déjà renoncé fondamentalement au baptême (Ga 3,27 ; Ep 4,22ss ; 6,11 ; Rm 13,12ss).

Cette vie déiforme et agréable à Dieu (5,10), l'Apôtre montre d'abord qu'elle est une *vie d'amour manifesté* (4,25—5,2). Dans les versets suivants (5,3-14), dont fait partie notre texte, cette vie est célébrée comme une *vie de lumière*, comme une *vie lumineuse*, dont le rôle est de briller et d'éclairer les autres. La vie divine du chrétien reçue au baptême ne doit pas être seulement une vie d'amour, mais aussi une vie de lumière qui doit se réaliser de manière per-

sonnelle et réfléchi e en brillant et en éclairant. C'est pourquoi, en 5,3-7, l'Apôtre condamne avec vigueur, comme absolument indignes d'un chrétien, toute espèce d'immoralité ou de débauche et toute impureté qui souillent la sainteté des membres du Corps du Christ.

### « Etre » lumière

Notre texte commence par souligner de nouveau en 5,8, comment l'exhortation de l'Apôtre se fonde sur l'être chrétien. Ce qui est dit en ce verset doit d'abord s'entendre comme la justification de ce qui précède (5,3-7), mais on y trouve en outre un approfondissement et un élargissement de la pensée. La justification de l'exhortation apostolique, ici comme en 4,1, est ce principe fondamental de l'existence chrétienne : « *A présent vous êtes lumière dans le Seigneur* » (5,8). De nouveau on constate que l'Apôtre exhorte les chrétiens en leur rappelant leur *être*, c'est-à-dire ce qu'ils sont devenus par le baptême. Ils *sont* maintenant lumière, eux qui auparavant étaient ténèbres. Cette façon de parler pouvait être comprise sans difficulté par les gens et surtout par les chrétiens de ce temps-là. Son sens direct et tout simple est le suivant : naguère vous étiez païens (*ténèbres*), maintenant vous êtes chrétiens (*lumière*), vous devez donc aussi vivre comme des chrétiens. Mais l'Apôtre exprime cette idée en parlant des ténèbres antérieures et en disant que les chrétiens *sont* maintenant lumière *dans le Seigneur*.

Il y a lieu de remarquer sous quelle forme simple, mais nette, l'Apôtre déclare que par le baptême les chrétiens sont réellement *devenus* quelque chose, de telle sorte que par comparaison avec leur être antérieur ils *sont* maintenant quelque chose de différent et de réellement *nouveau*. « Etre baptisé dans le Christ » n'est donc pas simplement un rite extérieur ; « être lumière » ne signifie pas seulement ici la façon extérieure dont est éclairé celui qui est dans la lumière : bien davantage, dans le Seigneur, qui dit de lui-même qu'il est la lumière (cf. Jn 8,12 ; 1 Jn 1,5ss), les chrétiens sont eux-mêmes lumière : ils sont des lampes qui possèdent maintenant, grâce au Seigneur et venant de lui, la force et le pouvoir de luire et d'éclairer eux-mêmes. Dieu est lumière ; aussi ceux qui sont renés de Dieu par le baptême sont-ils eux-mêmes lumière.

Il est donc légitime de reconnaître ici ce que Paul exprime sous une autre forme en Rm 8,12-17 et Ga 4,4-7, de même que Jean à sa manière : « Nous sommes enfants de Dieu » (1 Jn 3,1). Les chrétiens sont donc aussi des « *enfants de lumière* » (5,8) et ils sont par conséquent tenus d'être lumière, de briller et de faire resplendir ce qui est de Dieu (5,9-14).

## Porter le « fruit » de la lumière

Qui a reçu la grâce d'« être lumière » porte un « fruit » déterminé (5,9), auquel on reconnaît les enfants de lumière. L'Apôtre mentionne une triple fruit de la lumière : d'abord toute espèce de bonté, opposée à toute forme de méchanceté et d'impureté (cf. 4,31 ; 5,3ss) ; puis la justice, au sens d'honnêteté et de droiture (cf. 4,24 ; 6,1) ; enfin la vérité des paroles et de l'être. Celui qui vit en enfant de Dieu exprime dans ses actes ce qu'est la lumière : être bon, être vrai, être juste. Bien plus, celui qui est lumière dans le Seigneur fait rayonner de lui-même, car il est lui-même devenu lumière, la bonté, la justice et la vérité. Cet être de lumière est en effet un don de Dieu aux hommes et il doit donc être transmis et communiqué aux autres comme un don.

Une vie de lumière si rayonnante, une vie venant de la lumière qu'est le Seigneur, doit d'ailleurs jaillir du dedans, d'une volonté personnelle et éclairée. Aussi l'Apôtre donne-t-il cet avertissement qui doit toujours être entendu à nouveau : « Discernez et choisissez ce qui plaît au Seigneur » (5,10), donc ce qui appartient à la lumière et qui peut faire briller la lumière reçue. Cela s'applique tout particulièrement aux chrétiens qui vivent encore parmi les païens ou du moins dans un monde encore étranger au salut ; ils doivent se détourner toujours de nouveau des « œuvres stériles des ténèbres » (5,11). Les ténèbres ressemblent au néant ; elles sont le néant. Elles ne connaissent que des œuvres vaines, des œuvres qui empoisonnent la vie et l'amour. La vie d'enfant de lumière interdit tout contact avec ces œuvres de ténèbres.

Pourtant, l'Apôtre ne se contente pas de mettre en garde contre la participation aux ténèbres et à leurs œuvres de néant. Il fait un pas de plus, qui mérite toute notre attention. Il n'est pas seulement nécessaire d'éviter ces œuvres ou de ne pas en parler ; mais les chrétiens doivent les « dénoncer » et les faire « apparaître » (vv. 11,13). D'autres paroles de l'Apôtre montrent clairement ce qu'il faut entendre par là. Il faut d'abord supposer ce qui a été déjà dit : les chrétiens doivent tout examiner et se décider pour la lumière et pour le bien. Mais il y a plus : ils doivent, ce faisant, mettre aussi en lumière ce qui est caché et obscur. Et surtout, parce qu'ils sont lumière et source de lumière, ils doivent dénoncer et éclairer ceux qui sont encore prisonniers des ténèbres et de leurs œuvres, pour les conduire à la connaissance de Dieu et les convertir. A leur tour, ces convertis deviendront eux-mêmes lumière dans le Seigneur, comme le sont déjà devenus les chrétiens.

Cette « dénonciation », cette mise en lumière, cette conversion sont en premier lieu l'effet de la parole. On peut en tout cas

comprendre ainsi le v. 12 dans son contexte : il est sans doute honteux de parler de ce que font ceux qui demeurent dans les ténèbres ; mais cela peut servir à dénoncer, à découvrir, à mettre en lumière. D'ailleurs, cette dénonciation par la parole ne suffit pas encore. Le v. 13 le montre aussitôt. L'Apôtre veut dire ici que les enfants des ténèbres doivent être découverts par les enfants de lumière de telle sorte qu'ils ne soient pas seulement exposés à la lumière avec leurs œuvres, mais qu'ils soient convaincus par la lumière et amenés à être eux-mêmes lumière. Les païens, comme le montre le v. 11 rapproché de 13-14a, doivent donc être *intérieurement transformés* par la force convaincante et éclairante de la lumière et ainsi *devenir eux-mêmes lumière*, tout comme les chrétiens qui naguère étaient ténèbres eux aussi (5,8).

## « Devenir » lumière

C'est ce qu'indique aussi la citation suivante, introduite par la formule : « C'est pourquoi l'on dit ». Elle concerne manifestement l'acte baptismal, grâce auquel se produit le véritable changement substantiel de l'homme qui devient lumière. L'origine de cette citation est obscure, mais son sens dans ce passage est bien clair. On admet qu'il s'agit d'une vieille hymne chrétienne, plus précisément d'une hymne baptismale, ou — comme certains préfèrent dire — d'une formule cultuelle énonçant un appel à l'éveil (employée au baptême). Nous connaissons beaucoup de ces formules cultuelles et de ces appels à l'éveil, aussi bien dans le domaine hellénistique préchrétien que dans le christianisme ancien. Notre contexte montre assez clairement qu'il s'agit ici d'une formule baptismale (cf. 5,8).

Si le v. 14 est donc compris comme un appel à l'éveil tiré du rite baptismal, son contenu jette de nouveau une vive lumière sur les vv. 9 et 11-13. L'Apôtre rappelle aux chrétiens le baptême et ses effets, pour justifier son exhortation pressante de 11-13. Dans le baptême et par le baptême ceux qui auparavant étaient païens, emprisonnés dans les ténèbres et dans la mort, ont été éveillés à une vie nouvelle, ils sont ressuscités et sont entrés dans la lumière du jour du Christ. En définitive, qui est la lumière ? Le texte le dit clairement : c'est le Christ lui-même. Par le baptême le Christ est devenu la lumière et la vie des baptisés, c'est-à-dire des chrétiens, et cela de telle manière qu'ils sont désormais devenus eux-mêmes lumière dans le Christ, le Seigneur.


 Conclusion

L'Apôtre rappelle ici aux chrétiens l'appel qui leur a été adressé lorsqu'ils ont reçu le baptême. Il fait aussi entendre que cet appel est constant et quotidien. Lorsqu'en 4,2 il demande aux chrétiens de supporter en toute humilité et douceur tout ce qui se présente, il n'y a pas contradiction avec le devoir affirmé dans notre texte de tout éprouver et, éventuellement, de le « dénoncer ». L'être de lumière dans le Seigneur qui leur a été donné est un don du Christ et de Dieu, qui pousse au rayonnement actif. Celui qui est rené de Dieu pour la lumière ne peut faire autrement que de transmettre aux autres cet être de lumière qui lui a été donné, afin de chasser ainsi toute ténèbre du monde et de ne plus porter que des fruits de lumière, conformément à la volonté de Dieu<sup>1</sup>.

---

 SOYONS DES LUMINAIRES

Soyons lumière, comme les disciples l'ont appris de celui qui est la grande Lumière : « Vous êtes la lumière du monde ». Soyons des luminaires dans le monde en tenant haut la parole de vie, c'est-à-dire en étant puissance de vie pour les autres. Partons à la recherche de Dieu ; partons à la recherche de celui qui est la première et la plus pure lumière.

SAINT JEAN CHRYSOSTOME<sup>2</sup>

---

1. Pour approfondir cette brève explication on pourra recourir à l'excellent commentaire de H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf, 1962<sup>3</sup>.

2. Saint Jean Chrysostome : évêque de Constantinople à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. *Sermon sur le saint baptême*, 35.

## Guérison d'un aveugle-né

Jn 9,1-41

---

PAR FRANÇOISE SMYTH-FLORENTIN

*Secrétaire générale du Service biblique  
de la Fédération protestante de France*

Notre péricope est longue. Pour ne pas en rendre l'étude trop fastidieuse, nous allons essayer de l'analyser ensemble comme nous le ferions oralement et spontanément, à des niveaux de lecture divers, sans trop recourir aux commentaires qui nous ont servi<sup>1</sup>.

Au premier regard, ce texte a la longueur d'un discours johannique (à Nicodème, à la Samaritaine, etc.) plutôt que celle d'un récit de signe sans discours (Cana). Il présente d'ailleurs des affinités avec les discours : relevons entre autres les vv. 24, 30 et 33 qui rappellent Nicodème ; les vv. 17 et 37 qui évoquent la Samaritaine. Mais la facture est bien clairement celle des signes, à en voir les thèmes : l'étonnement et la division parmi les témoins oculaires, la foi de celui qui est concerné, la signification christologique du geste de Jésus. La forme de ce « signe » est donc originale : une série d'interrogatoires dialogués, sans rien changer à la sobriété habituelle du récit du prodige lui-même, en fait éclater le cadre aux proportions d'un discours. Ces interrogatoires jouent certainement un grand rôle dans l'intention de l'auteur.

Un autre point frappe aussi immédiatement le lecteur. Jean tient compte ici d'une tradition déjà utilisée dans les récits synoptiques (cf. surtout Mc 8,22-26, dans un contexte où la notion de « signe » joue un rôle assez important). Certes, les parallèles sont trop maigres

1. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen (voir trad. angl.) ; E. HOSKYN, *The Fourth Gospel*, London ; C. H. DODD, *Historical Tradition in the fourth Gospel*, Cambridge ; *The interpretation of the fourth Gospel*, Cambridge ; R. E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, New York ; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I, Freiburg (voir trad. angl.).

pour qu'une comparaison synoptique soit fructueuse, et l'on discute de leur portée exacte<sup>2</sup>. Mais il reste que nous avons affaire à une réflexion sur un thème certainement connu dans l'Eglise de la fin du premier siècle, et sans doute déjà interprété selon une typologie baptismale très élaborée (références à Naaman de l'A.T., à la christologie dans la formule « l'Envoyé », à l'eau sacramentelle). L'interrogatoire et le dialogue qui commencent au v. 8 vont souligner l'interprétation johannique de cette tradition. C'est à partir du v. 8 que l'importance relative de tel ou tel détail du récit de guérison nous apparaîtra le plus clairement.

Cela ne nous empêche pas de relever aussitôt les questions que posent immédiatement les premiers versets :

- Quel est le rôle de la discussion sur l'infirmité en relation avec le péché ?
  - La grande formule de présentation au v. 5 : « Je suis la lumière du monde » donne-t-elle le titre réel de la péripécie ?
  - L'étymologie tendancieuse de « Siloé » et l'allusion à la purification sont-elles plus qu'un détail du texte ?
- Nous reviendrons à ces questions.

### L'INTERROGATOIRE DU MENDIANT AVEUGLE (vv. 8-23)

#### *Aux voisins, témoins oculaires : un homme nommé Jésus* (vv. 8-12)

Ceux qui connaissent l'aveugle ont vu « l'avant » et « l'après », un peu comme l'intendant des noces de Cana avait constaté l'existence d'un vin nouveau, ignorant d'où cela venait (2,9). Ils finiront par en référer aux Pharisiens, comme le feront aussi plus tard certains « Juifs » témoins de la résurrection de Lazare (11,46). Dans l'intervalle, ils passent par les trois formes de doute que nous allons retrouver comme une trame à travers tout le récit.

Au v. 9, les voisins sont si étonnés qu'ils doutent du fait de la guérison. L'aveugle guéri se contente de leur dire : « C'est moi »<sup>3</sup>.

Au v. 10 apparaît le « comment » de Nicodème (3,4,9), auquel l'aveugle répond en un verset (v. 11) qui résume encore le récit déjà si sobre des vv. 1-7. Il n'explique rien, il atteste des faits. Celui dont il témoigne si indirectement est « l'homme nommé Jésus ».

2. C. H. DODD, *Tradition...*, op. cit., pp. 181-188, tient pour une source propre à Jean. R. E. BROWN, op. cit., pp. 378s, est plus hésitant.

3. Un cas où l'on ne saurait guère rapporter l'expression à Yahvé !

La troisième question concerne le lieu où est Jésus (v. 12). Ce n'est pas tout à fait le thème si johannique de son origine, mais nous sommes cependant alertés : ces gens-là se posent des questions sérieuses sur Jésus. L'aveugle participe encore à leur ignorance et l'admet aussitôt.

Plusieurs remarques sont à noter sur cette étape de l'interrogatoire de l'aveugle. D'abord, les voisins font plus directement allusion à Bartimée qu'à notre homme. « Celui qui était assis et mendiait » (v. 8) résume bien la situation décrite en Mc 10,46 : « ... un mendiant aveugle était assis au bord du chemin ».

La réponse de l'aveugle est étonnante de réalisme : « L'homme nommé Jésus... » (v. 11). Quel effort n'a-t-il pas fallu à la fin du premier siècle pour que ce « titre » de Jésus figure tel quel ! Au point où nous en sommes de la rencontre entre le Fils, l'aveugle et ses voisins, la vérité s'arrête à cette objectivité nécessaire.

Déjà guéri, déjà l'objet d'une grande curiosité, d'inquiétude peut-être, le principal témoin de ce signe prodigieux n'a réellement reconnu que l'homme nommé Jésus, dont il ne sait rien d'extraordinaire (rien de ses démarches, par exemples), sinon les gestes et les paroles qui ont opéré sa guérison ou en ont été l'occasion.

« Il m'a dit : Va... Etant parti... j'ai vu » (v. 11). On observe tout de même déjà une certaine façon de prendre au mot les ordres de l'autre, comme dans le cas de la Samaritaine (4,15) ou de l'officier royal (4,50).

Bref, cette première séquence de l'interrogation caractérise bien la vérité de la rencontre entre Jésus dans son ministère significatif et le peuple de ceux qui le voient agir. Une question au sujet de l'homme qui fait de tels prodiges, c'est tout ; en outre, une certaine prise au sérieux de son autorité, qu'il ne faut cependant point charger de foi... ni d'incrédulité au-delà du plan très sobre où l'évangéliste nous maintient, celui de « l'homme nommé Jésus ».

#### *Aux Pharisiens divisés : c'est un prophète* (vv. 13-17)

Cette première étape de l'interrogatoire de l'aveugle par les Pharisiens concerne la question, vite dépassée, du sabbat. De même que la question des voisins faisait plus explicitement allusion à Bartimée qu'à l'aveugle de nos vv. 1-7, celle-ci suppose que l'épisode a eu lieu un jour de sabbat, comme ce fut le cas pour la guérison du paralytique de Béthatha, qui offre d'ailleurs beaucoup d'affinités avec notre texte (interrogatoire du guéri, rencontre avec Jésus ensuite, rapport aux « Juifs », le Fils au travail : 5,8-18).

Ainsi notre texte rassemble-t-il des éléments très divers. Il réfléchit à la signification d'un ensemble de faits concernant les guérisons

opérées par Jésus<sup>4</sup>. Avec la question du sabbat, c'est la légitimité juive de l'œuvre de Jésus qui est en cause, et non plus la curiosité plus ou moins attentive de la foule. Par rapport à la Loi, qu'en dit-on ? Le thème du sabbat sert de critère formel pour discerner l'origine véritable de la puissance de Jésus. Mais l'opinion autorisée reste divisée.

Le chap. 7 avait analysé ce point en détail. Les proches de Jésus et la foule hésitent d'abord en sourdine (vv. 1-13). Lorsque Jésus se présente comme l'Envoyé, la foule juge sur l'apparence (en ce qui concerne le sabbat et en ce qui concerne son origine historique). Face aux préjugés agressifs des notables et des Pharisiens, les hésitations du peuple sont ébranlées par les signes et surtout par la parole de Jésus. « Plusieurs disaient : 'Cet homme est vraiment le prophète'. D'autres disaient : 'C'est le Christ'... Il y eut donc schisme dans la foule à son sujet » (vv. 40-41.43).

Au chap. 10 encore, après le discours sur le vrai berger et la déclaration du v. 18 qui explicite la nature de l'autorité du Fils et sa mission<sup>5</sup>, nous retrouverons ce thème de la division (vv. 19-21), précisément mis en relation avec l'épisode qui nous occupe : « Beaucoup disaient : 'Il est possédé...' ». D'autres disaient : 'Ce ne sont pas là propos de possédé ; est-ce qu'un démon peut ouvrir les yeux d'un aveugle ?' » (10,20-21). Toute la division porte sur ce discernement fondamental : ce Jésus est-il un possédé ou l'Envoyé ? de qui vient-il ?

Une partie de la foule du chap. 7 (v. 40) faisait écho à la Samaritaine déclarant : « Je vois que tu es un prophète » (4, 19) à celui qui lui avait promis l'eau vive et dit tout ce qu'elle avait fait. A son tour, l'aveugle guéri interprète ici le geste et la parole de Jésus lorsqu'il répond aux Pharisiens : « C'est un prophète » (9,17).

### *A ceux qui doutent de la guérison : il a l'âge légal du témoin (vv. 18-23)*

Notons qu'en conformité avec les habitudes du 4<sup>e</sup> évangile, « les Pharisiens » des versets précédents sont devenus, plus globalement, « les Juifs ».

4. Remarquons cependant le souci historique avec lequel l'épisode est raconté. Jean ne se contente pas d'évoquer le problème du sabbat « en passant ». Le v. 14 précise, selon les règles de l'observance juive : la faute consiste moins en la guérison elle-même que dans le geste de Jésus pétrissant la boue. En effet, pétrir la pâte est l'une des 39 œuvres interdites durant le sabbat (cf. *Mishnah* : Shabbath 7,2). La tradition rabbinique postérieure défend également d'ouvrir les yeux ce jour-là. De toute façon, l'aveugle n'étant pas en danger de mort, sa guérison pouvait attendre le lendemain (cf. Lc 13,14).

5. « J'ai pouvoir de livrer (ma vie) et j'ai pouvoir de la reprendre ; tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père. »

Les manuscrits présentent certaines hésitations<sup>6</sup> et le texte fait explicitement référence à la situation concrète des judéo-chrétiens, « excommuniés » de la Synagogue à la fin du premier siècle<sup>7</sup>.

Les deux points que souligne le paragraphe sont cependant assez nets :

— la validité du témoignage de l'aveugle-né, juridiquement majeur, quant à sa guérison ;

— l'ignorance, feinte ou réelle, de ses parents qui attestent cependant la réalité du prodige : « Nous savons que c'est notre fils et qu'il est né aveugle » (v. 20). A part cela, ils sont ou veulent rester dans la situation du majordome de Cana qui ne savait pas ce qui s'était passé (2,9-10). Faut-il voir dans le personnage collectif des parents le groupe des crypto-chrétiens du judaïsme à la fin du premier siècle ?

### *L'AVEUGLE GUÉRI ET LA SYNAGOGUE (vv. 24-34)*

La controverse est manifeste. Le ton, à la différence de celui des entretiens johanniques, est beaucoup plus polémique, tout en dépendant de modèles préalables : l'entretien avec Nicodème, par exemple<sup>8</sup>.

« Nous sommes les disciples de Moïse » (v. 28). — « Nous savons que Dieu n'exauce pas les pécheurs... » (v. 31). Presque tous les commentateurs voient dans les réparties du dialogue le schéma des controverses passionnées qui ont opposé Juifs et Judéo-chrétiens vers la fin du premier siècle. Le sabbat est un peu oublié. Mais les uns se réclament de la tradition de Moïse, sûrs qu'ils sont de l'origine de leur doctrine : « Dieu a parlé à Moïse » (v. 29). Les autres, tout en restant dans la logique de la piété juive, interprètent les miracles de Jésus comme autant de signes qu'il vient de Dieu (v. 33).

La déclaration de Nicodème (3,2) donne à penser que c'était là une sorte de confession minima que l'Eglise johannique attendait du Juif de bonne foi : « Nous le savons, c'est de la part de Dieu que tu es venu en docteur. Personne en effet ne peut faire les signes que tu fais, si Dieu n'est avec lui ».

Quel que soit le contexte historique auquel pense l'auteur de notre péricope, et même si l'appel à Moïse sert d'invitation à la lire

6. « ... et qu'il eût recouvré la vue » : expression maladroite, omise par P 66 et quelques témoins mineurs. — « ... nous ne savons » (v. 21) : omis par quelques versions et Pères. — P 75 et quelques versions omettent « interrogez-le » (v. 21), sans doute emprunté au v. 23.

7. Sur la nature de cette exclusion, voir R. E. Brown, *op. cit.*, p. 374, n. 22.

8. En particulier, l'ironie du v. 30 à comparer avec 3,10 ; l'emploi du « nous », etc.

par rapport à la controverse judéo-chrétienne de la fin du premier siècle, il s'agit d'une référence essentielle au 4<sup>e</sup> évangile. Ailleurs, il peut être question des pères (4,20) ou d'Abraham (8,33.39).

Cependant, déjà en 1,45 ; 5,45-46 ; 6,32-33 ; 7,19-23, c'est par rapport à Moïse que les Juifs sont appelés à discerner en quoi consistent l'autorité du Fils et la nature de son enseignement, ou plutôt son origine. A ceux qui se réclament de la parole de Dieu transmise par Moïse, il revient de discerner dans l'enseignement (paroles et signes) de Jésus la vraie parole du Dieu d'Abraham et de Moïse. La guérison de l'aveugle-né succède précisément au chap. 8 où cette question est posée tout au long : « Je dis cela même que le Père m'a enseigné » (v. 28) ; « C'est de Dieu que je suis sorti et que je viens... c'est lui qui m'a envoyé » (v. 42).

Mais ici, introduit par une formule solennelle de mise en accusation : « Rends gloire à Dieu » (9,24 ; cf. Jos 7,19), le débat n'est pas honnête. La position des juges s'avère établie d'avance : « Nous ne savons d'où il est » (v. 29). L'aveugle ne peut qu'affirmer : « Si cet homme ne venait de Dieu, il ne pourrait rien faire » (v. 33). Le judaïsme a vite clos le dossier : « Ils le jettèrent dehors » (v. 34).

### JÉSUS, LE FILS DE L'HOMME (vv. 35-41)

#### « Tu le vois » (vv. 35-37)

Par ces versets s'achève le récit en ce qui concerne l'aveugle guéri. Le rythme est celui de la fin de la rencontre entre Jésus et la Samaritaine (4,25-26). L'interlocuteur ayant été amené à la question essentielle (non pas : qui est Jésus ? mais : qui est le Messie ? ou ici : qui est le Fils de l'homme ?), Jésus se présente à travers l'acte significatif qu'il vient d'accomplir.

Pour la Samaritaine à qui il a dit ce qu'elle a fait : « Celui qui te parle » suffit ; pour l'aveugle guéri : « Tu le vois, celui qui te parle » convient mieux. Dans les deux cas, l'interlocuteur croit. Mais le thème n'est guère souligné au chap. 4 ; dans le nôtre, il y a de grandes chances pour que les vv. 38-39a soient une adjonction due à l'utilisation catéchétique du texte dans un contexte baptismal<sup>9</sup>.

Et soudain le texte prend un nouveau départ. C'est le style ample

9. Le Codex sinaiticus, P 75, VL, Tatien et d'autres omettent depuis « Je crois » jusqu'à « Jésus dit ». — D'autre part, *éphè* ne se trouve ailleurs chez Jean qu'en 1,23, et peut-être ici au v. 36 d'où il serait alors emprunté. — La prosternation devant Jésus, comme devant le Dieu des théophanies vétérotestamentaires, n'apparaît qu'ici chez Jean. — Cf. R. E. BROWN, *op. cit.*, pp. 388 et 375s.

du discours johannique, qui renoue dès le v. 39b avec l'emphase des vv. 4-5. Nous allons reprendre cet ensemble, mais en le sachant chargé, éclairé du dedans par l'événement significatif de la guérison d'un aveugle jusqu'à ce qu'il ait vu le Fils de l'homme. A travers les péripéties d'interrogatoires et de dialogues, il s'agissait en fait pour ses voisins, ses parents, ses maîtres et lui-même, de juger du sens à donner à la venue du Fils de l'homme dans ce monde.

#### Les œuvres de Dieu : un jugement (vv. 39-41 et 3-5)

Le v. 39, explicité par les vv. 40-41, nous donne, selon la technique rédactionnelle du 4<sup>e</sup> évangile, la teneur christologique de l'introduction dont le sens est resté en suspens à travers tous les malentendus et toutes les corrections des dialogues qui constituent le récit.

La réplique des Pharisiens nous fournit en effet, une dernière fois, l'indication du contresens à éviter : le jugement du Fils de l'homme ne consiste pas en une sorte de constatation biologique ou en une nouvelle loi paradoxale. Mais il faut interpréter le v. 39 comme suit : ceux qui *croient* voir deviennent aveugles ; ceux qui disent : « nous savons... » telle et telle chose sur Moïse, sur la légitimité de Jésus, sur le sabbat et sur le péché des autres (v. 34), ceux-là sont dans ce péché que le Judaïsme voyait à travers l'infirmité de l'aveugle (v. 2). Ainsi se trouvent-ils jugés dans leurs réactions à l'acte guérisseur et à la parole de Jésus « venu en ce monde pour exercer un jugement ». Jésus est venu pour être *la lumière du monde* (vv. 4-5).

Les interprétations traditionnelles divergent passablement. On a pu souligner les thèmes complémentaires de l'endurcissement des Juifs et de la *genèse de la foi* chez l'aveugle. Cette lecture psychologique de la péripétie est très fréquente chez le lecteur moyen de nos Eglises, parfois même sans son aveu. La longueur du « rôle » de l'aveugle jusqu'à sa confession sert évidemment ce sentiment. Mais l'extrême cohérence du vocabulaire et des thèmes de ce chapitre avec l'ensemble du 4<sup>e</sup> évangile rend cette lecture peu vraisemblable, insuffisante en tout cas.

D'autres sont davantage arrêtés par les allusions au baptême qu'ils voient dans le texte<sup>10</sup>. Le v. 7 (envoi à la piscine de Siloé) et l'habitude chrétienne d'envisager le baptême comme une guérison de la cécité originelle (« l'illumination » baptismale : He 6,4 ; 10,32) sont des arguments frappants. On relève alors la proximité du récit

10. Cf. O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'Évangile johannique*, pp. 70-72 ; R. E. BROWN, *op. cit.*, pp. 380-382. Voir aussi la plupart des Pères (Tertullien, Augustin, etc.) ; cf. F.-M. BRAUN, *Jean théologien*, I, pp. 149s.

avec celui de la guérison du paralytique de Bézatha (5,1-18) : l'eau apparaît comme le véhicule de la guérison. L'adjonction des vv. 38-39a s'explique facilement si l'utilisation de la péripécie dans les catéchèses baptismales est archaïque, comme l'a montré Hoskyns (*op. cit.*, pp. 363-365).

L'intention de Jean serait alors surtout de montrer, à partir d'un épisode de la vie de Jésus, le contenu inouï du don du baptême et la confession qui l'exprime dans l'Eglise.

Mais, de même que la question du sabbat ne fait guère long feu dans le récit, celle de l'eau de Siloé ne le retient pas longtemps. L'importance du développement concernant la personne de celui qui a guéri exclut que la piscine joue un bien grand rôle dans l'intention de l'auteur. Même la curieuse interprétation de Siloé, plus johannique que baptismale, pourrait n'être qu'une sorte de correctif au magisme toujours possible chez le lecteur : il s'agit de référer la guérison à son véritable acteur, « l'Envoyé », plutôt qu'aux moyens rapportés par la tradition.

Certes, les lecteurs de l'évangile n'ont pas pu lire ce texte sans penser au baptême (de même que Cana devait évoquer l'eucharistie). Mais à ce sujet, quelle est la grande question posée par ce long texte ? Une question en effet très liée, dans le vocabulaire ecclésiastique, nous l'avons vu, à l'atmosphère des catéchèses ou liturgies baptismales, mais aussi tout simplement (!) à celle de la conversion chrétienne ; en fait, une question qui concerne le Fils de l'homme et son œuvre.

## JE SUIS LA LUMIÈRE DU MONDE (v. 5)

En guise de conclusion, revenons à cette affirmation capitale que Jésus a faite à ses disciples avant d'approcher l'aveugle.

C'est une de ces énormes formules dont on pouvait faire n'importe quoi dans les milieux chrétiens qui étaient imprégnés de gnose, ou plus généralement se trouvaient en contact avec l'ambiance hellénistique de la fin du premier siècle ainsi qu'avec la Synagogue polémique, et sans doute se voyaient affrontés à la tentation du magisme inhérente à la piété d'une communauté appelée à se souvenir des miracles opérés par son Seigneur.

Il va falloir tout notre récit pour élucider quelques aspects de cette grande formule, peut-être traditionnelle déjà dans le milieu johannique.

En fait, et comme toujours dans ce type de développement propre au 4<sup>e</sup> évangile, nous avons tout en main dès son point de départ : le v. 4 est très clair. La lumière du monde ne doit pas être comprise

comme un principe d'illumination statique, à contempler passivement, ni comme une très belle chose qui attire naturellement à soi tout homme qui la rencontre <sup>11</sup>.

### Pourquoi Jésus est-il la lumière du monde ?

a) Parce qu'il est à l'œuvre, au travail (v. 4), lui, « la vraie lumière qui éclaire tout homme » (1,9).

b) Parce qu'il est venu faire ce travail dans le monde et à un moment précis de son histoire : « Pendant qu'il fait jour » (v. 4 ; cf. 8,12). On trouve la même idée en 1,9-11 : « La vraie lumière... entrant dans le monde... Il est survenu » (aoriste de l'action qui a objectivement eu lieu à une date précise).

c) Parce que ce travail précis, il le fait non de sa propre initiative, mais en obéissance rigoureuse à la volonté de son Père et à la mission qui lui a donc été confiée : « Il nous faut accomplir les œuvres de Celui qui m'a envoyé » (v. 4).

d) Aussi ces œuvres sont-elles celles de Dieu, rendues visibles (« manifestées », v. 3). En Jésus, on peut voir en quoi consiste la volonté de Dieu dans le monde. Le prologue parle de la gloire du Fils (celle que le Père lui a donnée) et confesse : « Nous l'avons vue » (1,14). Cela résume la confession de l'Eglise et la tradition dont Jean est le témoin autorisé <sup>12</sup>. Cela appelle aussi à la décision qui discrimine tout homme par rapport à cette lumière. Normalement, les siens ne l'ont pas reçue (1,11). Ils n'ont pas vu, reconnu la gloire du Fils, c'est-à-dire la gloire du Père à l'œuvre dans la personne de Jésus. Ils n'ont pas « suivi » Jésus, marché avec lui (8,12).

### Comment Jésus est-il la lumière du monde ?

Voici donc la place où notre récit s'insère dans la « démonstration » johannique : Comment Jésus est-il la lumière du monde ? Dans l'histoire de l'aveugle-né — que vous connaissez déjà bien par la ou les traditions synoptiques — c'est « manifesté » (9,3), dit Jean à ses lecteurs. Là, vous pouvez voir ce qu'est l'œuvre de Dieu, et comment elle est reçue : objet de terribles malentendus, occasion d'un jugement radical, aveuglement de ceux qui croient voir de

11. Stoïques et gnostiques parlaient volontiers de la lumière qui attire l'homme, à la manière de la lampe qui attire les papillons.

12. Cf. F. MUSSNER, *Le langage de Jean et le Jésus de l'histoire*, pp. 28-36 et 65-68.

qu'il retourne sans pouvoir distinguer dans ce miracle qui est le Fils de l'homme, c'est-à-dire tout simplement celui qui est venu agir et parler au nom de son Père.

En quoi consiste-t-elle en effet cette autorité dernière dont est investi le Fils en tant que juge ? Il a le pouvoir de donner, au nom de Dieu, la vue à ceux qui ne voient pas, de telle manière que, les ayant rencontrés et interpellés (v. 35), il puisse leur dire : « Le Fils, tu le vois ». C'est Jésus qui le leur dit, et la communauté apostolique qui le confesse : « Nous l'avons vu » (prologue).

Quant aux lecteurs de l'évangile, mûs par une espérance infirme mais tranquille, ils s'approchent en aveugles pour entendre le Fils leur dire dans ce que leur transmet la communauté apostolique, y compris la tradition sur l'illumination du baptême : « Tu me vois ».

---

### L'AVEUGLE-NÉ

Parfumé et hautainement installé  
sur le bien-être de ma graisse  
j'avalais du porc, exhalais ma paresse ;  
mon cœur sentait le fumier.

Un jour au milieu de l'été  
un homme passa, cracha à terre  
et de la boue ainsi formée  
couvrit mes yeux et je vis clair.

Depuis lors, la peau sur les os,  
errant partout je rêve tout haut  
qu'un jour il reviendra  
donner à tous des yeux nouveaux.

HUUB OOSTERHUIS <sup>1</sup>

---

1. *Quelqu'un parmi nous*, Paris, Desclée, 1968, p. 31.

## Année B

---

Première lecture : 2 Ch 36,14-16.19-23

Deuxième lecture : Ep 2,4-10

Evangile : Jn 3,14-21

*On peut aussi prendre toutes les lectures de l'année A*



# Ruine temporaire de Jérusalem

2 Ch 36,14-16.19-23

PAR DANIEL SESBOUÉ

*Aumônier du Lycée de jeunes filles du Mans*

Cette première lecture est tirée de la fin du deuxième livre des Chroniques<sup>1</sup>. On sait que ces livres reprennent, d'une manière assez libre, les grands événements de l'histoire sainte jusqu'à l'exil babylonien, pour en donner une interprétation théologique (vers le III<sup>e</sup> siècle). Ils peuvent être comparés aux livres historiques antérieurs : les passages parallèles sont nombreux, surtout avec les livres de *Samuel* et des *Rois*.

Pour ce texte qui nous occupe, nous obtenons les parallèles suivants : vv. 19-20, avec 2 R 25,10-16 ; vv. 22-23, avec Esd 1,1-3a. Cela nous permet déjà de faire trois remarques :

a) les vv. 14-16 sont une réflexion religieuse de l'auteur sur la multiplication des péchés d'Israël, malgré le ministère des prophètes ; le v. 21, sur l'accomplissement d'une prophétie ;

b) le récit de la chute de Jérusalem et de la déportation est très résumé ;

c) la finale, identique au début du livre d'Esdras (dont le Chroniste est aussi l'auteur), ne nous donne que la moitié du célèbre « Edit de Cyrus ». Ainsi, le Chroniste retient les textes qui l'intéressent, et les adapte.

Nous exposons d'abord ici les événements historiques qu'il évoque ; puis, les thèmes bibliques qu'il souligne dans son interprétation théologique.

1. Dans la Bible hébraïque, la fin de la Bible tout court.

## I. LES ÉVÉNEMENTS

### 1. La chute de Jérusalem et du Temple

Un premier siège de Jérusalem avait eu lieu en 598. Le Temple avait déjà été pillé et saccagé. Le roi Joiakin avait dû se rendre à Nabuchodonosor ; il avait été déporté en Babylonie avec plusieurs milliers de notables et d'artisans (2 R 24,10-16).

C'est sous le règne du faible Sédécias, fils de Josias et oncle de Joiakin, qu'eut lieu la seconde attaque de Jérusalem : après un siège de plus de dix-huit mois, le grand officier de Nabuchodonosor, Nebuzaradân, fit son entrée dans la ville sainte ; c'était en 587. Du récit du livre des *Rois* il ressort que la destruction de Jérusalem fut aussi totale que possible ; l'auteur insiste sur le pillage du Temple, dont les Chaldéens emportèrent tous les objets en métal qu'ils purent saisir avant l'incendie (2 R 25,8-10.13-17). Le Chroniste donne de cette grande catastrophe un résumé très schématique (vv. 18-19). Le sens de l'événement l'intéresse plus que sa description dans les détails.

### 2. La déportation des Judéens à Babylone

Sur cette seconde déportation, nous avons aussi quelques renseignements par l'auteur des *Rois* : elle est organisée par Nebuzaradân. Comme l'ensemble des notables avait déjà été déporté lors du premier siège de Jérusalem, les humbles gens sont les victimes cette fois-ci (2 R 25,11).

Cependant une déportation n'est jamais complète. Il resta du monde à Jérusalem, laissé volontairement par Nebuzaradân, « comme vigneron et comme laboueurs » (2 R 25,12). Cela explique l'installation d'un gouverneur (2 R 25,22-24). D'autre part, l'auteur raconte que plusieurs prisonniers — des notables repérés pour leur activité anti-babylonienne, dont les deux premiers prêtres du Temple — furent envoyés à Ribla en Syrie et mis à mort par ordre de Nabuchodonosor (2 R 25,18-21).

L'appendice du livre de Jérémie donne le chiffre de huit cent trente-deux déportés ; mais il s'agit vraisemblablement d'un chiffre partiel (Jr 52,29). Après l'assassinat du gouverneur Godolias, de nombreux Judéens s'enfuirent en Egypte par peur de représailles, emmenant avec eux le prophète Jérémie (2 R 25,25-26 ; Jr 42-43). C'était le début de la « Dispersion », qui eut comme résultat d'étendre hors de Palestine l'influence du judaïsme.

Le Chroniste, qui n'a pas parlé de la première déportation, blo-

que tout le récit en une simple phrase originale (v. 20). Auparavant, il avait insisté sur le massacre des habitants de Jérusalem (v. 17), que le livre des *Rois* n'avait pas mentionné : d'où l'expression « ceux qui avaient échappé à l'épée » (v. 20). Ce qui l'intéresse surtout, c'est l'état de sujétion humiliante vis-à-vis des païens, dans laquelle se trouve désormais placé le peuple élu.

### 3. L'édit du retour

Notre passage se termine par la citation du début de l'édit de Cyrus, autorisant le retour en Palestine des Juifs exilés à Babylone. Le Chroniste le reprendra en entier au début du livre d'*Esdras*. On doit maintenir l'authenticité, non seulement de sa substance, mais aussi de la plupart de ses formules, qui confirment bien ce que nous savons par ailleurs de Cyrus. Ce petit prince, vassal du roi des Mèdes, devint, en quelques années, le chef d'un immense empire allant du golfe Persique à l'Égypte. Il commence ses campagnes vers 550 par sa révolte contre Astyage, roi des Mèdes. En 539, il conquiert Babylone, et en 538, il permet aux Juifs de rentrer en Palestine. Païen, il se montrait libéral et opportuniste en matière religieuse. Pour se concilier la faveur des peuples soumis, il leur permettait d'exercer leur culte, et se disait adepte de chacune de leurs religions. Aux Babyloniens il déclare que Marduk lui a donné « la maîtrise de toute la terre » ; aux Juifs il dira dans son édit : « Yahvé, le Dieu du ciel, m'a remis tous les royaumes de la terre... » (v. 23). D'autre part, puisqu'il adore un mystérieux « Dieu du ciel », on comprend qu'il lui assimile Yahvé.

L'édit s'insère donc bien dans ce contexte historique : les Juifs peuvent rentrer librement et reconstruire le Temple. Bien entendu, le Chroniste fait de ce texte administratif un moyen d'exprimer la foi et l'espérance du courageux exilé qui veut rentrer : « Que son Dieu soit avec lui, et qu'il monte ! » (v. 23). S'il s'arrête au milieu de sa phrase, c'est que le texte de l'édit lui permet sans plus d'annoncer la fin de l'exil.

## II. LES THÈMES BIBLIQUES

### 1. Le châtime

Devant la catastrophe qui clôt l'histoire du royaume de Juda, l'auteur veut répondre à la question que tous se posent : « Pourquoi ? » Et la réponse est claire : à cause du péché (cf. 2 R 17,7-23). Le châtime est le fruit du péché, souligné au v. 14 : on imite les

abominations des nations (pratiques idolâtriques), on profane le temple de Jérusalem. Ce dernier point intéresse particulièrement le Chroniste (cf. 2 Ch 23,4-5,22).

Pourtant, si la logique de l'Alliance voulait que le péché fût châtié, Dieu ne pouvait s'y résoudre aussi vite. « Parce qu'il avait pitié de son peuple et de sa Demeure » (v. 15), il envoya des prophètes. Le but premier du ministère prophétique est la prédication de la conversion : faire prendre conscience au peuple de ses péchés et l'adjurer de s'en détourner. Ainsi le châtime pourrait être évité. Les figures de Jérémie et d'Ezéchiel semblent particulièrement visées. Jérémie, avec insistance, prône la conversion (2—3 ; 31). Ezéchiel détaille les péchés commis dans le Temple de Jérusalem (8 ; 11). Tous deux souffrent incompréhension ou persécution (Jr 11,18—12,6 ; 15,10-21 ; Ez 3,4-9 ; 33,30-33). Le message prophétique étant refusé, la colère divine doit sévir, ce qui n'empêchera pas notre auteur de terminer son livre sur une note d'espérance.

### 2. Le Temple

La mention du Temple ouvre et clôt le texte : profané par le clergé et le peuple d'Israël, brûlé tragiquement sous Nabuchodonosor, il doit être reconstruit à partir de l'époque de Cyrus (vv. 14,19,23).

Quand le Chroniste écrit, la mystique du Temple est très vivante : dans l'humble édifice reconstruit par Zorobabel (Esd 3—6), les Juifs voient à nouveau le signe de la présence de Dieu et de l'espérance messianique (cf. Ps 42—43 ; 84 ; 122)<sup>2</sup>. Aussi porte-t-il un intérêt tout particulier au Temple salomonien, dont il raconte la construction et l'histoire.

#### a) Garant de la dynastie davidique

Tandis que le livre des *Rois* attribuait à Salomon toute la construction du Temple, le Chroniste en fait remonter l'initiative et le plan détaillé à David (1 Ch 28). Il établit un lien entre le Temple, signe de la présence de Dieu, et la dynastie davidique, porteuse des promesses messianiques : tous deux, chacun à sa manière, sont la « maison de Dieu » (1 Ch 28,2-6).

On comprend que le roi ait aimé monter au Temple pour y prier solennellement. Le Chroniste rapporte la belle prière de Salomon, lors de la dédicace (1 R 8,30-52 ; 2 Ch 6,12-40), mais la termine par une allusion à David (6,42 ; cf. Ps 132,10). Il faut relire la supplication du roi Josaphat à Yahvé sur le parvis du Temple, avant

2. Cette mystique du Temple s'insère dans celle de Jérusalem : c'est toute la Ville sainte qui suscite l'amour des fidèles (Ps 46 ; 76 ; 137).

d'engager sa campagne contre Edom (2 Ch 20,5-12); de même, l'intronisation royale du jeune Joas au Temple, en dépit des intrigues de la criminelle Athalie (2 Ch 23,1-15).

#### b) *Signe de l'alliance*

Le Temple unique est le signe du Dieu unique qui a fait alliance avec son peuple. D'où les réformes culturelles des « bons rois » de Juda : Asa supprime les hauts lieux des villes de Juda (2 Ch 14,4); Joas restaure le Temple (24,1-16); Ezéchias le purifie (29,3-17); Josias aussi le purifie et le fait réparer (34,3-13), puis surtout y renouvelle l'alliance après la découverte du « livre de la Loi » (34,30-31). Le Chroniste relate avec enthousiasme cette scène exaltante.

#### c) *Lieu du culte de Yahvé*

Beaucoup plus que l'auteur des *Rois*, le Chroniste souligne la présence de lévites-chantres au Temple de Jérusalem. Ils y sont présents dès la dédicace, où ils louent sans cesse Yahvé au son de leurs instruments (2 Ch 5,12-13).

Le livre des *Rois* disait brièvement qu'à l'occasion de la réforme de Josias, une Pâque solennelle avait été célébrée à Jérusalem (2 R 23,21-23). Le Chroniste raconte en détail les deux grandes Pâques immolées au Temple lors des réformes d'Ezéchias et de Josias (2 Ch 30 ; 35,1-18).

### 3. *Les Ecritures*

Au v. 21, le Chroniste souligne que la déportation est l'accomplissement d'une prophétie de Jérémie. Il revient sur ce thème en introduisant l'édit de Cyrus : « Pour accomplir la parole de Yahvé prononcée par Jérémie » (v. 22). Or, seule la finale du texte qu'il cite : « ... jusqu'à ce que soixante-dix ans soient révolus » (v. 21), se trouve dans Jérémie : « Tout ce pays sera réduit en désert et dévasté et ils resteront en servitude parmi les nations pendant soixante-dix ans » (Jr 25,11); « Quand seront à terme les soixante-dix ans accordés à Babylone, je vous visiterai » (29,10). La majeure partie du v. 21 : « Jusqu'à ce que le pays ait acquitté ses sabbats, il chômera durant tous les jours de la désolation... » ne fait que résumer un texte du Lévitique : « Alors le pays acquittera ses sabbats durant tous les jours de la désolation... Alors le pays chômera et acquittera ses sabbats; durant tous les jours de la désolation, il chômera... » (Lv 26,34-35).

Lv 26 donne, en conclusion de la « Loi de Sainteté », une série de bénédictions à l'Israël fidèle, et une série de malédictions à l'Israël infidèle (cf. Dt 28). Parmi celles-ci, la plus sévère est

l'annonce de l'exil, qui causera en Juda un sabbat prolongé, puisque la terre ne pourra être cultivée (cf. Lv 25,1-7). L'exil prendra fin un jour, mais on ne précise pas de date (26,45). La précision, donnée par Jérémie, s'avère matériellement inexacte : l'exil ne dura pas 70 ans, mais à peine 50. Par ce multiple de sept, chiffre parfait, le prophète avait voulu signifier que l'exil durerait longtemps.

Ainsi le Chroniste rattache les événements aux annonces prophétiques. Dieu est fidèle à sa parole, aussi bien dans le châtement que dans la miséricorde. Les Ecritures s'accomplissent : le croyant doit toujours s'appuyer sur elles.

### 4. *Le roi païen*

Avant la citation de l'édit de Cyrus, nous lisons : « Yahvé éveilla l'esprit de Cyrus, roi de Perse... » (v. 22). D'après le Chroniste, Cyrus est l'instrument de Dieu pour le retour d'exil et la reconstruction du Temple; sa maîtrise du monde lui est donnée par Yahvé, roi du monde, et elle doit profiter au peuple élu.

Dans les débuts de l'histoire sainte, les païens étaient considérés comme les ennemis d'Israël, et donc du vrai Dieu. Mais avec les prophètes se développe une théologie plus positive du roi païen. Isaïe explique que le roi assyrien était envoyé par Dieu pour punir le peuple élu, mais que sa violence exagérée méritait à son tour un châtement (Is 10,5-14). Jérémie appelle Nabuchodonosor « serviteur de Yahvé », parce qu'il est l'instrument de l'exil (Jr 25,9). Quant à Cyrus, il fait l'objet, dans la seconde partie d'Isaïe, de toute une série d'oracles qui soulignent son rôle providentiel dans l'histoire en l'appelant « berger » (Is 44,28), « oint » (45,1) ou « ami » (48,14) de Yahvé<sup>3</sup>.

Le Chroniste reprend cette doctrine : Dieu est seul maître de l'histoire et il l'oriente en faveur de son peuple. Là encore, nous avons une atmosphère d'espérance messianique.

### CONCLUSION

A une époque déconcertante, en raison du silence apparent de Dieu (les prophètes se sont tus, l'ère messianique se fait attendre), le Chroniste a réagi avec foi et espérance. En retraçant, à la lumière des Ecritures, les événements passés d'Israël, il oriente les esprits et les cœurs de ses contemporains vers un avenir prometteur. Puisse-t-il nous communiquer, à nous qui vivons de ce qu'il a espéré, une foi et une confiance toujours plus grandes envers le Dieu Sauveur !

3. Cf. Is 41,1-7.25-29 ; 44,24—45,7 ; 46,8-13 ; 48,12-16.



# C'est par grâce que nous sommes sauvés!

Ep 2,4-10

PAR CHRISTIAN BIGARÉ

*Aumônier de l'Ecole Fénelon à Vaujours*

Notre texte est tiré de la partie dogmatique de l'Épître aux Ephésiens, dont les trois chapitres forment une méditation sur le double Mystère : salut de l'humanité par le Christ, union de l'Église au Christ. Au début du chap. 2, Paul rappelle que tous, juifs et païens, avant la venue de Jésus étaient morts spirituellement. Mais nous avons été sauvés par grâce, ce que l'Apôtre va détailler de la manière suivante :

- vv. 4-6 : à cause de son grand amour pour nous, le Père nous a sauvés, il nous a ressuscités et exaltés dans le Christ Jésus ;

- vv. 7-10 : il démontre ainsi l'extraordinaire richesse de sa grâce ; notre création comme notre salut, et nos bonnes œuvres elles-mêmes, sont don de Dieu dans le Christ Jésus.

Notons que l'évangile de ce jour (Jn 3,14-21), reprend le thème de l'amour du Père et du salut par le Christ. Mais il s'arrête à la Croix et rappelle qu'une condamnation est encore possible par refus de Jésus. Notre texte nous associe définitivement à la gloire de l'Ascension, en même temps qu'il rattache la création elle-même à l'œuvre bénéfique du Christ.

## 1. Le Père et son amour (v. 4)

La christologie paulinienne met en première place le rôle joué par le Père dans l'œuvre de notre salut autant que dans notre création. Dieu est en tout domaine le Père :

C'est pourquoi je fléchis les genoux en présence du Père de qui toute paternité, au ciel et sur terre, tire son nom (Ep 3,14-15).

Béni soit le Dieu et Père de Notre Seigneur Jésus Christ, qui nous a bénis et comblés de bienfaits spirituels, aux cieux, dans le Christ. C'est ainsi qu'il nous a élus en lui, dès avant la création du monde, pour être saints et immaculés en sa présence dans l'amour, déterminant d'avance que nous serions pour lui des fils adoptifs par Jésus Christ (Ep 1,3-5).

Parmi les hommes, la relation paternelle, en conférant l'autorité, entraîne le respect et l'obéissance des enfants. Mais, au plus intime, c'est l'amour qui motive et dirige l'exercice de l'autorité paternelle, tout comme, à la différence du mercenaire, le vrai fils obéit par amour. Paul sait nous décrire la sagesse du Père, les exigences de sa justice et même sa colère. Ce qu'il reconnaît pourtant au fond de son être, comme motif constant pour manifester sa sagesse ou déployer sa puissance, c'est l'Amour invoqué par le texte ci-dessus.

Loin de laisser l'amour divin, notre infidélité l'incite à nous découvrir de nouvelles richesses d'amour. Et le don du Christ est la plus haute expression de l'amour du Père et de sa miséricorde pour les pécheurs :

La preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ, alors que nous étions pécheurs, est mort pour nous (Rm 5,8).

Car Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde. O abîme de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! (Rm 11,32-33).

Richesse et miséricorde. Déjà l'A.T. liait ces deux termes pour exprimer la bonté sans limites de Dieu : « Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et en fidélité » (Ex 34,5). Ici, Paul nous dit que le Père est riche en miséricorde et qu'il démontre sa bonté par l'extraordinaire richesse de sa grâce. Cette richesse passera tout naturellement du Père au Fils qui est en quelque sorte la miséricorde du Père manifestée aux hommes (cf. Rm 5,8) :

A moi, le plus chétif de tous les saints, a été confiée cette grâce-là, d'annoncer aux Gentils l'insondable richesse du Christ et de mettre en pleine lumière la dispensation du Mystère (Ep 3,8-9).

## 2. Vivants avec le Christ (v. 5)

C'est notre salut dans et par le Christ qui réalise l'amour miséricordieux du Père. Certes, rien dans la destinée humaine n'échappe à l'action de Celui qui est à la fois : « le premier-né de toute création » (Col 1,15) et « le premier-né d'entre les morts » (Col 1,18). Mais il s'agit ici de voir comment, alors que nous étions morts par suite de nos fautes, Dieu nous a fait revivre avec le Christ, et pour quelle destinée. Nous connaissons déjà ce que l'on pourrait appeler le mécanisme de cette vie nouvelle :

Ignorez-vous que, baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que tous nous avons été baptisés ? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle (Rm 6,3-4).

Par la force que nous donne cette nouvelle vie, nous ne sommes plus des esclaves soumis sans espoir au péché. Mais Paul nous présente d'abord la Résurrection du Christ comme un idéal auquel nous tendons à travers la lutte présente (cf. Rm 6,5). Plus tard, dans l'Épître aux Colossiens, il nous voit déjà pleinement ressuscités et tout entiers tendus vers la contemplation du Christ céleste :

Ensevelis avec lui lors du baptême, vous en êtes aussi ressuscités avec lui, parce que vous avez cru en la force de Dieu qui l'a ressuscité des morts (Col 2,12).

Du moment que vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, là où se trouve le Christ, assis à la droite de Dieu. Songez aux choses d'en haut, non à celles de la terre. Car vous êtes morts, et votre vie est désormais cachée avec le Christ en Dieu : quand le Christ sera manifesté, lui qui est votre vie, alors vous serez vous aussi manifestés avec lui pleins de gloire (Col 3,1-4).

Enfin, en écrivant aux Ephésiens, Paul fait le dernier pas. Nous n'avons plus à lever les yeux vers le Christ triomphant. Le baptême, après nous avoir ressuscités, nous fait asseoir aux cieux dans le Christ Jésus.

## 3. L'Ascension, mystère vécu par le chrétien (v. 6)

A un premier niveau, l'Ascension est un moment déterminé de la carrière du Christ, son couronnement terrestre et son achèvement. Les Actes des Apôtres le situent quarante jours après la Résurrec-

tion ; l'Évangile, lui, nous le montre réalisé au soir de Pâques (Mc 16,19 ; Lc 24,50). De son côté, Paul nous demande la foi en ce même mystère. Dieu, pour son obéissance jusqu'à la mort de la croix, a exalté Jésus et l'a fait Seigneur (Ph 2,9).

L'Ascension est alors un encouragement pour le chrétien au cœur de son combat quotidien. Dans le monde présent, nous mourons chaque jour au péché sans arriver à la pleine résurrection. Mais, dans le lointain, se dessine la récompense promise au vainqueur par le Christ, déjà entrevue par Jean et par Etienne :

Le vainqueur, je lui donnerai de prendre place auprès de moi sur mon trône, comme moi-même, après ma victoire, j'ai pris place auprès de mon Père sur son trône (Ap 3,21).

Tout rempli de l'Esprit Saint, Etienne fixa son regard vers le ciel ; il vit alors la gloire de Dieu et Jésus debout à la droite de Dieu (Ac 7,55).

Mais les textes précédents de Col et d'Ep nous permettent d'accéder à une autre signification de ce mystère pour le Christ et pour les chrétiens. L'Ascension constitue moins un terme qu'un début. Elle est l'exaltation céleste invisible mais réelle, par laquelle le Christ ressuscité remonte auprès de son Père à l'instant même de sa Résurrection. Secondairement, elle est une manifestation visible donnée à un moment déterminé de son exaltation<sup>1</sup>.

Il en va de même pour les chrétiens. Unis au Christ par une vie nouvelle, nous mourons et, simultanément, nous ressuscitons et nous montons au Ciel. Notre appartenance au Royaume céleste nous y fait déjà résider en permanence. Le baptême, selon une expression usitée dès les premiers siècles, est pour nous une ascension au ciel qui suit notre résurrection. En même temps qu'il nous ressuscite, le Père nous fait asseoir aux cieux dans le Christ Jésus. Certes, nous ne sommes pas élevés au ciel dans notre être propre et naturel, mais seulement dans la mesure où nous avons notre être dans le Christ.

L'Ascension du Seigneur est le signe et l'annonce de notre appartenance définitive au Royaume de Dieu, dans le triomphe du Christ et dans sa suprématie sur toutes choses terrestres et célestes. Et ce n'est pas seulement une fois par an, mais chaque jour que le chrétien peut fêter et vivre son triomphe. Cet enseignement recoupe d'une part toutes les paraboles évangéliques sur le Royaume de Dieu qui est déjà parmi nous. D'autre part, il rejoint la doctrine centrale de la Lettre aux Ephésiens :

1. P. BENOIT, *L'Ascension*, dans *Revue biblique*, 1949, pp. 161-201.

Dieu a tout mis sous les pieds du Christ, et l'a constitué au sommet de tout, Tête de l'Eglise, celle-ci étant son Corps, la Plénitude de Celui qui est rempli, tout en tout (Ep 1,22).

#### 4. Démontrer la richesse de sa grâce (v. 7)

Le Christ nous sauve « par grâce » (vv. 5 et 8), et en même temps il nous sauve pour démontrer la richesse de sa grâce. Un seul mot veut expliquer pourquoi et comment il agit, en deux significations complémentaires.

En premier lieu, nous sommes sauvés par grâce, c'est-à-dire gratuitement et gracieusement, sans aucun mérite de notre part, par pure initiative de l'amour divin.

En second lieu, la richesse de sa grâce signifie celle de ses dons et bienfaits. Ce sont sa bonté et son amour, simultanément comme causes de notre salut et comme manifestés à travers la vie du Christ et ses mystères, qui nous sauvent : Passion, Résurrection et Ascension, ainsi que l'association du chrétien à ces merveilles par le baptême.

Mais pourquoi tant de grâces gratuites dans le Christ Jésus ? C'est ici que dans le Père, amour, sagesse et puissance s'unissent d'une manière qui nous dépasse et nous confond. C'est tout simplement pour démontrer ainsi dans les siècles à venir l'extraordinaire richesse de sa grâce, c'est pour sa propre glorification. D'après le contexte, les siècles à venir, c'est la vie future considérée comme une série sans fin d'âges successifs. Dans ces siècles et devant les puissances célestes, le triomphe du chrétien assis à la droite du Christ est pour le Père la preuve par excellence de son amour et de sa richesse, de sa puissance et de sa sagesse. Récemment, trois hommes arrachés pour la première fois de l'histoire à l'attraction terrestre, dans un premier bond de 380.000 kilomètres, ont glorifié, à haute voix, l'œuvre de Dieu. C'est une pâle image, mais c'est tout de même une image de la démonstration et de la glorification que Dieu fait de sa grâce depuis la Création.

Notons-le, l'action divine ne peut avoir d'autre but dernier que sa propre glorification. Cette conclusion, qui nous dérouta de prime abord, entraîne une application pratique qui n'a pas échappé à ceux des saints et des mystiques qui furent davantage des hommes d'action :

L'intervention divine est une œuvre d'amour immense et d'amour pleinement gratuit. Mais dans la glorification du Christ et le salut des hommes, elle a et ne peut avoir pour fin ultime que la gloire de Dieu... Dieu veut notre bonheur et notre salut, mais notre salut concourt à sa gloire en manifestant au plus haut point sa miséricorde

et son amour ; et si nous savons le comprendre, le désir de la gloire divine informera et absorbera en quelque sorte dans nos cœurs le désir de la récompense éternelle<sup>2</sup>.

N'est-ce pas au fond naturel et logique ? Je sais par la foi que je suis déjà assis aux cieux dans le Christ. Je puis travailler sans souci à la glorification de Dieu et du Christ, leur triomphe est le mien.

#### 5. Tout est grâce (vv. 8-10)

Ces trois mots terminent et transfigurent la fin tragique du jeune Curé de Campagne de Bernanos. Ils pourraient résumer ces trois versets, qui résument eux-mêmes ici la doctrine de l'Épître aux Romains.

Dans ce passage, en effet, Paul ne rappelle sa doctrine de la gratuité du salut que pour en éclairer davantage ce qui le préoccupe en Col et Ep, ce qui est le Mystère total : notre élection dès avant la création, la souveraineté de Jésus sur le temps et l'espace.

Il ne suffit plus de dire que nous sommes sauvés par la foi en Jésus et non par nos bonnes œuvres. Nous avons été créés en lui, nous avons été sauvés par lui, afin de le glorifier encore par les bonnes œuvres, préparées d'avance et accomplies par la force de sa grâce. C'est notre foi en Jésus et notre salut par lui qui nous permettent d'accomplir ces œuvres bonnes, lesquelles contribuent simultanément à la gloire de Dieu et à l'accroissement de notre propre sanctification.

Dans leur principe comme dans leur but, ces œuvres ne valent ni en elles-mêmes ni pour nous, mais uniquement en Dieu et pour Dieu, que le Christ lui aussi contribue à glorifier. C'est la gratuité et l'universalité de la grâce qui achèvent d'expliquer ce que nous avons indiqué déjà plus haut : la gloire de Dieu comme fin ultime du monde.

2. F. AMIOT, *Les idées maîtresses de saint Paul*, 1959, pp. 254 et 257.



# Amour de Dieu et foi de l'homme

Jn 3,14-21

PAR VALERIO MANNUCCI

Professeur au Grand Séminaire de Florence

## I. CONTEXTE DE LA PÉRICOPE

Pour pleinement comprendre cette péricope, il faut la replacer dans le contexte général des premiers chapitres du 4<sup>e</sup> évangile (cf. Jn 1,19—3,36), et dans le contexte immédiat du dialogue de Jésus avec Nicodème (Jn 3,1-21).

### 1. Contexte général

Après le témoignage de Jean Baptiste qui le proclame « Agneau de Dieu » (1,19-34), Jésus commence à réunir les premiers disciples sur la base de la reconnaissance de sa messianité (1,35-51). Le miracle de Cana (2,1-11), « le premier des signes de Jésus » a engagé tout son ministère dans la nouvelle économie du salut (le vin de la nouvelle alliance), qui se substitue à l'ancienne (l'eau des purifications juives) et qui atteindra son sommet à l'Heure de Jésus, celle de sa « passion-mort-glorification ».

Le geste typiquement prophétique de l'expulsion des vendeurs du temple (2,13-22) montre que tout l'ancien système sacrificiel du judaïsme sera remplacé par le seul vrai sacrifice rédempteur : la mort et la résurrection du Seigneur. Une remarque sur les nombreux Juifs de Jérusalem qui « crurent en son nom à la vue des miracles

qu'il accomplissait » (2,23-25), met déjà en lumière la situation particulièrement ambiguë dans laquelle certains d'entre eux, plus sensibles, vont se trouver par rapport à Jésus.

Ce n'est pas pour rien qu'est relaté, immédiatement après, l'entretien avec Nicodème (3,1-21), « un des notables juifs » précisément (3,1) qui représente bien le type de ces gens prompts à croire au nom de Jésus, éblouis par ses miracles, mais incapables encore d'adhérer totalement à lui comme au Messie et au Fils de Dieu. « Si proche et pourtant encore si loin » : tel est le titre qui conviendrait à l'histoire de Nicodème, comme du reste à celle du « jeune homme riche » (cf. Mc 10,17ss), bien que Jean nous découvre la difficulté réelle pour un Juif, fût-il « Maître en Israël » (3,10), d'accéder à une intelligence plus profonde du mystère de Jésus.

### 2. Le contexte immédiat

Notre péricope (3,14-21) constitue la dernière partie de l'entretien de Jésus avec Nicodème (3,1-21), qui pose aux exégètes pas mal de difficultés du point de vue de la critique littéraire et historique. Toutefois, selon l'opinion commune, on doit distinguer dans ce récit deux parties bien distinctes.

La première partie (3,1-12) relate le dialogue lui-même entre Jésus et Nicodème, qui porte sur la nécessité de *renaître de l'Esprit* pour voir le Royaume de Dieu, c'est-à-dire pour l'expérimenter, le posséder, ou mieux encore pour être atteint et saisi par lui. La régénération « d'en haut » se produit lorsqu'une personne est transformée — comme dit saint Paul — par une « nouvelle création » qui la rend capable de discerner dans la chair de Jésus, dans la personne historique de Jésus de Nazareth, la Parole de Dieu incarnée, le Fils de Dieu envoyé dans le monde pour révéler et communiquer aux hommes les mystérieuses richesses de la vie de Dieu. Une telle compréhension ne peut jaillir d'une expérience purement humaine, fût-elle accompagnée de sagesse biblique. L'Esprit de Dieu — et lui seul — engendre les fils du Royaume : quiconque est né de Dieu a le germe de Dieu en lui (1 Jn 3,9).

L'autre complément du verbe *renaître* : « de l'eau » (v. 5) relève — selon la majorité des exégètes — d'un stade ultérieur de la tradition johannique, orale ou écrite, qui a voulu avec raison reporter le thème de la régénération d'en-haut ou de l'Esprit sur le sacrement du baptême chrétien, où s'accomplissent pour le croyant son incorporation au Christ et sa filiation divine.

La deuxième partie (3,13-21) reprend le thème qui précède en affirmant que le Fils de l'homme descendu du ciel peut seul révéler le mystérieux dessein du Père, qui consiste en la régénération de l'homme par la mort et la résurrection du Christ (vv. 13-17),

moyennant la foi au nom du Fils unique, absolument nécessaire pour bénéficier du don de l'Esprit (vv. 16-21).

C'est justement cette deuxième partie qui présente les plus grandes difficultés. Déjà au v. 11 Jésus s'exprime au pluriel (« *Nous parlons de ce que nous savons...* ») comme si c'était la communauté qui parlait, et, tout en s'adressant à Nicodème (« *En vérité, en vérité, je te le dis* »), il vise les Juifs en la personne du notable (... « *mais vous ne recevez pas notre témoignage* »). En outre, le dialogue entre Jésus et Nicodème (vv. 1-12) se transforme en monologue (vv. 13-21) au cours duquel Jésus ne parle plus à la première mais à la troisième personne. On observe encore que certains thèmes des vv. 13-21, en particulier l'exaltation du Fils de l'Homme (v. 14), semblent dépasser largement la situation concrète du dialogue avec Nicodème. Enfin, on ne peut éluder l'étroit parallélisme de thèmes et d'expressions entre Jn 3,11-19 et Jn 3,31-36 concluant ce chapitre à la suite de l'ultime témoignage du Baptiste (3,22-30).

Ces difficultés ont amené certains exégètes à considérer la deuxième partie (vv. 13-21) conjointement avec les vv. 31-36, comme une homélie ou un sermon kérygmaticque composé par l'évangéliste<sup>1</sup>. Toutefois, même s'il s'agit là d'un texte que celui-ci a remanié en changeant ses perspectives et en y développant des thèmes nouveaux, il s'avère pratiquement impossible d'attribuer tel verset à Jésus et tel autre à l'évangéliste. Toutes les paroles de Jésus nous sont transmises par Jean à travers le prisme de sa compréhension et de sa réflexion personnelles. Ce qui n'empêche pas, ici notamment, de les mettre sur les lèvres du Maître lui-même<sup>2</sup>.

## II. SIGNIFICATION DE LA PÉRICOPE

Pour les raisons que nous venons d'exposer, nous commencerons notre commentaire au v. 13 qui semble appartenir non moins que les suivants à la deuxième partie (3,13-21) de l'épisode de Nicodème.

### 1. La mission révélatrice du Fils de l'homme

Pour convaincre Nicodème de la nécessité et de la possibilité de naître de l'Esprit, Jésus se présente comme le témoin et le révélateur parfait : « *En vérité, en vérité, je te le dis, nous parlons de*

1. Voir, par exemple, R. SCHNACKENBURG, *The Gospel according to St. John*, New York - Londres, 1968, t. I, pp. 360-363.

2. Cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, New York, 1966, pp. 136, 137, 149.

ce que nous savons, et nous attestons ce que nous avons vu » (v. 11b), qui en appelle à la foi de Nicodème : « *Mais vous ne recevez pas notre témoignage* » (v. 11b).

Au fond, cette nouvelle naissance, exigée de Nicodème, ne vient pas de la terre en tant qu'elle est l'œuvre de l'Esprit, mais elle appartient encore aux « *choses de la terre* » (v. 12). De fait, elle concerne l'homme « *qui est de la terre* » (cf. v. 31). Et surtout sa nécessité, dirait-on, ressortit à la connaissance de soi, qu'il faut présupposer chez qui aspire au salut. Tout homme, surtout s'il est instruit des Ecritures, devrait savoir que « *ce qui est né de la chair est chair* » (v. 6a), que l'homme est perdu, sa vie sans débouché, ses aspirations insatisfaites.

A qui ne percevrait pas le caractère désespéré de sa propre situation et la nécessité d'une rénovation, comment pourrait-on faire comprendre que tout est rendu possible aujourd'hui grâce à l'incarnation, la passion, la mort et la résurrection du Fils de l'Homme ? Voilà « *les choses du ciel* » (v. 12b) que Jésus s'apprête justement à révéler à Nicodème (vv. 14-17).

*Nul ne monte au ciel  
hormis celui qui est descendu du ciel,  
le Fils de l'homme qui est au ciel* (v. 13).

Cette proposition elliptique semble signifier : personne n'a jamais pénétré au ciel, en sorte qu'il soit capable de révéler les mystères célestes ; une telle révélation ne peut être le fait que de celui qui vient du ciel, c'est-à-dire du Fils de l'homme<sup>3</sup>.

En effet, la formule : « *Nul ne monte au ciel* » est typique dans les écrits sapientiaux, pour dire que jamais aucun homme n'a été introduit au ciel pour connaître les mystères célestes et les révéler aux hommes (cf. Dt 30,12 ; Pr 30,4 ; Ba 3,29 ; Sg 9,16). L'accent ne porte pas sur la montée au ciel, mais sur la possibilité du connaître la révélation. Aussi n'y a-t-il aucune allusion à l'ascension du Christ, comme si elle avait déjà eu lieu ; dans ce cas ce serait l'évangéliste, et non Jésus, qui parlerait. Le texte n'affirme rien d'autre que l'impossibilité humaine de connaître et de communiquer la révélation de Dieu. Cette impossibilité n'a été surmontée que par Jésus, qui est le seul à connaître le dessein mystérieux de Dieu, en tant que Fils de Dieu descendu du ciel pour le révéler et le communiquer à tous les hommes.

3. Cf. I. DE LA POTTERIE, *De Evangelio S. Johannis*, cap. III-IV (*ad usum auditorum*), Rome, 1968-1969, p. 51 ; J. BLIGH, *Four studies in St. John, II : Nicodemus*, dans *Heythrop Journal*, 8 (1967), p. 48.

## 2. L'exaltation du Fils de l'homme

Le thème de l'exaltation du Fils de l'homme a une grande portée théologique dans le 4<sup>e</sup> évangile. On le retrouve, toujours mis sur les lèvres de Jésus, en trois passages (3,14 ; 8,28 ; 12,32.34) qui correspondent chez Jean à la triple prédiction de la passion chez les synoptiques (Mt 16,21 ; 17,22s ; 20,18s ; par).

Lorsque Jean parle d'« exaltation » du Fils de l'homme, il ne se réfère pas directement à l'ascension, mais à l'*élévation sur la croix*, qu'il conçoit comme une sorte d'intronisation royale, d'« *épiphanie du Christ Roi* »<sup>4</sup>. Le 4<sup>e</sup> évangile reconnaît le Roi-Messie dans le Christ crucifié et attribue à l'attraction universelle résultant de son élévation sur la croix (« *et moi, élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi* », 12,32) le dynamisme horizontal sans limite qu'annonce prophétiquement l'inscription de Pilate (« *Jésus le Nazaréen, le roi des Juifs* », 19,19), si mal vue par les Juifs.

*Comme Moïse éleva le serpent au désert  
ainsi faut-il que soit élevé le Fils de l'homme,  
afin que tout homme qui croit en lui  
ait la vie éternelle (vv. 14-15).*

Le rapprochement typologique avec le serpent d'airain élevé par Moïse dans le désert (cf. Nb 21,8-9) est significatif. Le serpent d'airain sauvait les Hébreux à condition qu'ils « le regardent » non d'une manière quelconque, mais avec le regard de la foi, si bien qu'ils voient en lui le *signe de la miséricorde et de la puissance de Dieu*. La Sagesse (16,6) y discerne en effet « *un signe de salut* ». De même, le Fils de l'homme élevé sur la croix se présente comme signe de salut et de vie pour les hommes, mais à la condition que leur foi soit sincère : « *afin que tout homme qui croit en lui ait la vie éternelle* ». La royauté du Crucifié est universelle, mais pour pouvoir attirer tous les hommes et leur communiquer le salut, il faut qu'elle soit reconnue avec les yeux de la foi : « *Ils regarderont* (terme caractérisant la foi dans le 4<sup>e</sup> évangile) *celui qu'ils ont transpercé* » (19,37). Jésus crucifié est le Roi-Sauveur de tous ceux qui croient en lui.

Le salut est désigné chez Jean par l'expression « *vie éternelle* », qui ne signifie pas tant la vie future comme chez les synoptiques

4. Voir J. BLANK, *Die Verhandlung vor Pilatus Joh. 18,26—19,16 im Lichte Johannescher Theologie*, dans *Biblische Zeitschrift*, 3 (1969), pp. 60-81 ; I. DE LA POTTERIE, *Jésus roi et juge d'après Jean 19,13 : ékathisen épi bēmatos*, dans *Biblica*, 41 (1960), pp. 217-247 ; *L'exaltation du Fils de l'Homme (Jean 12,31-36)*, dans *Gregorianum*, 49 (1968), pp. 460-478 ; *La Passion selon saint Jean*, dans *Assemblées du Seigneur*, 2<sup>e</sup> série, 21, pp. 25-26.

(cf. Mt 19,16.29 ; Mc 10,17.30 ; Lc 18,30) et chez Paul (cf. Rm 6,22-23 ; Ga 6,8), mais une possibilité et une réalité déjà présentes pour ceux qui croient : « *En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui écoute ma parole et croit à celui qui m'a envoyé a la vie éternelle et n'est pas soumis au jugement, mais il est passé de la mort à la vie* » (Jn 5,24 ; cf. 3,36 ; 6,47 ; 1 Jn 5,13).

Jésus semble donc vouloir dire à Nicodème et à tous les Juifs que, tout en habitant la « terre promise », ils se trouvent encore dans le « désert », menacés par la mort. Ils ont besoin d'être régénérés. Or, ce qui s'offre maintenant à eux, ce n'est plus seulement un « signe de salut », mais le *salut en acte* : le Fils de l'homme, à l'heure de sa mort, « *remit son esprit* » (Jn 19,30b), et c'est son esprit qui a pouvoir de les régénérer.

## 3. L'œuvre salvifique du Fils manifeste l'amour du Père

C'est une idée chère à Jean que l'œuvre salvifique du Christ procède de l'amour de Dieu et par conséquent le manifeste (cf. 1 Jn 3,16 ; 4,9-10.16).

*Oui, Dieu a tant aimé le monde  
qu'il a donné son Fils unique,  
pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas  
mais ait la vie éternelle (v. 16).*

De même que le v. 15, le v. 16 est à lire dans la perspective des thèmes et des images de l'A.T. Il a en effet comme toile de fond l'épisode d'Abraham qui n'a pas épargné son fils unique Isaac qu'il aimait tant, pour l'offrir à Dieu (Gn 22,1-12 ; cf. Rm 8,32). La mention du « monde » — au sens que nous expliquerons — s'accorde parfaitement avec le contexte de l'histoire du même patriarche : son obéissance et sa générosité lui ont valu la promesse divine de devenir source de bénédiction pour toutes les nations de la terre (Gn 22,18).

Cette typologie sacrificielle sous-jacente ne semble pas contredite par la remarque pertinente de certains exégètes<sup>5</sup> au sujet du verbe *edōken* (« *il a donné* ») que Jean emploie ici. Ce mot ne signifie pas « *livrer à la mort* »<sup>6</sup>, mais simplement « *donner* ». En d'autres termes, pour Jean, la personne même du Fils sauveur est « *le don du Père* ». Ce don se manifeste d'abord par la mission du Fils dans le monde (cf. v. 17), par le fait même de l'incarnation qui

5. Cf. R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, p. 399 ; I. DE LA POTTERIE, *op. cit.*, pp. 58s.

6. Ce sens aurait réclamé le verbe *paredōken*, qu'utilise la tradition préjohannique pour évoquer le sacrifice de Jésus sur la croix.

elle seule déjà comble l'abîme séparant Dieu du monde et montre clairement la grandeur de l'amour divin. Toutefois — comme le reconnaissent d'ailleurs tous les exégètes — ce don comporte aussi l'exaltation sur la croix, qui au v. 14 se rattache au dessein nécessaire et irréversible du Père (« ainsi faut-il... »). Bien plus, c'est le même que le don de Dieu atteint son paroxysme.

L'amour divin qui s'exprime dans le don du Fils concerne le monde, c'est-à-dire tout le monde créé et en particulier *tout le monde humain*<sup>7</sup>. Aussi, pour Jean, le monde n'est-il pas mauvais en lui-même comme le prétend le dualisme gnostique ; il l'est devenu par sa propre volonté, en refusant la lumière et en ne croyant pas au Christ (cf. Jn 12,46-48 ; 16,8-9). Voilà pourquoi, à mesure que progresse le ministère de Jésus, et spécialement à partir de Jn 13, le terme « monde » se charge d'une nuance de forte opposition et s'identifie le plus souvent avec ceux qui ont refusé le Christ pour adhérer au *leadership* de Satan<sup>8</sup>. Mais du point de vue de Dieu et du Christ, le dessein de salut ne peut être qu'universel, même s'il a besoin pour se réaliser de la réponse des hommes : « Afin que tout homme qui croit en lui ne périsse mais ait la vie éternelle ».

*Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui (v. 17).*

Jean répète ici avec emphase que toute la mission du Fils n'est ordonnée qu'au salut des hommes ; la condamnation ne provient pas de l'action ou de l'initiative de Dieu, mais uniquement du choix de l'homme (cf. vv. 18ss). Il nous semble très opportun aujourd'hui de souligner cette affirmation apodictique de Jean : *la mission du Christ vise exclusivement le salut des hommes et non leur condamnation* (cf. 12,47). Le Christ, de connivence avec le Père, oublie en quelque sorte sa fonction de juge et la reporte à la fin des temps ; tant qu'il reste homme parmi les hommes, il n'a d'autre préoccupation que celle de leur salut. L'Eglise ne doit pas se comporter différemment puisqu'elle prolonge le Christ à travers le temps : tournée sans cesse vers le salut des hommes, elle soumettra ses institutions de caractère juridique, auxquelles il lui est impossible de renoncer, à la mission charismatique de salut que le Christ lui a confiée et qui lui appartient en propre.

7. Sur l'équivalence entre *le monde* et *les hommes*, voir Jn 1,3.4.9.10 ; 3,19.  
8. Cf. R. E. BROWN, *op. cit.*, p. 509.

#### 4. La double réponse des hommes : foi et salut, ou incrédulité et condamnation

Le Christ, d'après Jean, ne nie pas pour autant l'existence d'un jugement et d'une condamnation au cours du temps où nous vivons ici-bas. *L'eschatologie déjà réalisée* (au moins partiellement) est une caractéristique de la théologie johannique. Le *jugement*, présenté par les synoptiques comme une réalité eschatologique qui n'arrivera que lors de la Parousie du Fils de l'homme (cf. Mt 25,31-46), se trouve déjà anticipé pour le 4<sup>e</sup> évangile dans la confrontation même des hommes avec le Christ, dès qu'il commence à se manifester. Jean considère la vie de Jésus comme un long procès, suscité par la révélation progressive qu'apportent ses actes et ses paroles. Cette révélation, qui place acteur et spectateurs en état d'alerte et de contestation, aboutit à une *séparation* (*krima*) et à un *jugement de condamnation* (*krisis*). Le donné historique prend pour Jean valeur théologique : les contemporains de Jésus représentent tous les hommes de tous les temps dans l'âme desquels éclate et se dénoue le même drame. La parole du Christ ne laisse personne dans son état antérieur, mais oblige chacun à découvrir son vrai visage en le mettant en demeure de choisir. Ou bien l'homme prend parti pour les valeurs incarnées par le Verbe (la lumière, la vérité, la vie) ; ou bien il refuse le Christ, et alors il s'engage dans la haine, le mensonge, les ténèbres, la mort, et par là-même se trouve *jugé*.

L'eschatologie réalisée, toute prédominante qu'elle soit dans le 4<sup>e</sup> évangile, n'y est pourtant pas exclusive au point d'éclipser la réalité du jugement eschatologique. Celle-ci apparaît bien, par exemple, en 12,46-48 où, contrairement à notre péricope (3,15-19) qui lui est parallèle sur plus d'un point, se trouve souligné l'aspect *final*, et non l'aspect *anticipé* du jugement divin. Il s'agit probablement de deux traditions distinctes, basées sur les mêmes paroles de Jésus qui auront été interprétées au sein de la communauté johannique en des sens différents mais complémentaires<sup>9</sup>.

*Qui croit en lui n'est pas condamné, qui ne croit pas est déjà condamné, parce qu'il n'a pas cru au Nom du Fils unique de Dieu (v. 18).*

La condamnation n'est pas définitivement exclue pour le croyant : il lui faut en effet *rester dans la foi*. Mais il n'est pas moins certain

9. Cf. M.-E. BOISMARD, *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques*, dans *Revue biblique*, 68 (1964), pp. 507-510.

que la foi, par elle-même, exclut la condamnation et ne peut y conduire. Au contraire, le refus de croire en Jésus constitue déjà une véritable condamnation, de soi définitive.

Il ne s'agit pas pour autant d'une condamnation infligée par un juge pour sanctionner un délit qui a été commis, mais d'une situation résultant du choix fait par les hommes lorsqu'ils se trouvent confrontés avec le don de Dieu. Ce n'est pas Dieu qui prononce la condamnation des hommes et leur perdition : ils se condamnent eux-mêmes.

*Et le jugement, le voici :  
la lumière est venue dans le monde  
et les hommes ont mieux aimé  
les ténèbres que la lumière,  
parce que leurs œuvres étaient mauvaises (v. 19).*

Ainsi nous explique-t-on en dernière analyse le motif de la condamnation qui frappe la décision négative prise par les hommes, leur incrédulité à l'égard du Christ. Dès lors que Dieu, sous l'impulsion de son amour universel (cf. v. 16), a offert gratuitement à tous les hommes le don de la vie, le jugement s'est établi dans l'histoire et s'y exerce à présent. A qui demande : « Pourquoi les hommes ont-ils préféré les ténèbres au Christ, lumière venue dans le monde ? » (cf. Jn 1,10-11), on ne peut que répondre : « Parce que leurs œuvres étaient mauvaises ». C'est la méchanceté de l'homme qui constitue pour Jean le *background* obscur et coupable de son incrédulité.

*En effet, quiconque fait le mal  
hait la lumière et ne vient pas à la lumière,  
de peur que ses œuvres ne soient dévoilées (v. 20).*

Le conflit entre la lumière et les ténèbres — image privilégiée dans le 4<sup>e</sup> évangile pour décrire le drame provoqué dans le monde par la venue du Verbe de vie — a pour champ de bataille le cœur de chaque homme. Et Jean, avec une pénétration proche de la psychologie moderne, observe finement que le pécheur hait la lumière par crainte de se découvrir et de rendre manifeste son péché : il a déjà opté profondément pour le mal.

*Mais celui qui agit dans la vérité  
vient à la lumière,  
pour qu'il apparaisse au grand jour  
que ses œuvres sont faites en Dieu (v. 21).*

En revanche, celui qui agit dans la vérité, c'est-à-dire l'homme honnête et droit, qui cherche sincèrement la vérité et se met réso-

lument en route vers la lumière, celui-là parvient au Christ qui est lumière et vie.

Il nous paraît important, avec R. E. Brown<sup>10</sup>, d'illustrer ces vv. 20-21 par un texte de Qumrân :

Jusqu'à présent luttent les deux Esprits de vérité et de perversion dans le cœur d'un chacun : les hommes marchent dans la Sagesse et dans la Folie. Et conformément au partage d'un chacun dans la Vérité et la Justice, ainsi il hait la Perversité ; et selon son héritage dans le lot de la Perversion et selon l'impiété qui est en lui, ainsi il abomine la Vérité<sup>11</sup>.

Il est difficile de ne pas voir dans ce passage, comme en d'autres de la littérature de Qumrân, un certain déterminisme ; on ne trouve rien de pareil chez Jean. Si, en face de Jésus, la double réaction de foi ou d'incrédulité est aussi nette dans le 4<sup>e</sup> évangile, on doit souligner une fois de plus qu'une telle réaction dépend de l'option personnelle de l'homme, et que celle-ci est influencée par sa propre manière de vivre, soit mauvaise, soit conforme à la volonté divine.

Quelqu'un marche-t-il vers la lumière à la rencontre du Christ, aussitôt apparaît au grand jour ce qu'il est réellement, se révèle l'exacte valeur de sa vie. C'est en cela que consiste le jugement (*krisis*) : la lumière pénétrante du Christ opère le tri des hommes en dévoilant ce que chacun est vraiment au plus intime de lui-même.

## CONCLUSION

Nicodème était venu trouver Jésus « de nuit » (3,2) ; en finale (3,20-21), on lit que les hommes doivent abandonner les *ténèbres* et marcher vers la *lumière*. Cette inclusion prend un sens dans le symbolisme du 4<sup>e</sup> évangile. Nicodème vient à Jésus « de nuit », pénètre un moment « dans la lumière », puis disparaît comme il était venu, et « la nuit » se referme sur lui. Avec sa foi imparfaite, qui n'est basée que sur des « signes », il incarne bien le parti des Pharisiens et représente son aile la plus ouverte. Mais il reste incapable de franchir un pas important : les *trop grandes nouveautés* bloquent toujours les hommes attachés à l'institution. Nicodème semble se souvenir de ce verset de Jérémie : « Un Ethiopien peut-il changer de peau ? une panthère de pelage ? » (13,23). Sans doute sa

10. *Op. cit.*, pp. 148ss.

11. Règle de la communauté, IV, 24, trad. A. DUPONT-SOMMER, dans *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, 1959, p. 97.

rencontre avec Jésus lui a-t-elle fait percevoir quelque chose. Un jour, au Sanhédrin, il prendra la défense de Jésus (cf. Jn 7,48-50) et pour sa sépulture il apportera cent livres d'aromates (19,39). *Si proche, et pourtant si lointain* : aujourd'hui comme hier, c'est le drame de tous ceux qui rencontrent la vérité, puis se retirent dès qu'il s'agit de prendre un risque et de s'engager personnellement (cf. Jn 12,42).

La liberté de mouvement dont jouit Nicodème est encore un signe de *l'amour de Dieu*, qui laisse l'homme cheminer comme il l'entend, même sur les sentiers du mensonge, de la haine ou de la mort<sup>12</sup>. Ce que Dieu a voulu faire, c'est donner son Fils unique, l'envoyer parmi les hommes afin qu'il souffre et meure pour les sauver. Ni le Père ni le Fils ne peuvent contraindre l'homme à l'amour, mais ils l'y appellent du haut de la croix. Ils se gardent tout autant de le juger ou de le condamner au cours de cette vie. C'est l'homme, et lui seul, qui se fait son propre juge, selon qu'il s'ouvre à la lumière ou la refuse.

Ainsi la personne du Christ, par son action et sa parole, nous apparaît-elle comme le lieu de rencontre ou de division de l'humanité. Selon l'évangile de Jean, tout homme se voit inévitablement confronté avec le Christ, ne fût-ce que de manière implicite, soit à partir de ses connivences coupables avec le mal, soit à partir de ses aspirations vers le bien et le vrai. Depuis qu'Adam s'est enfui loin de Dieu, l'homme a toujours tendance à *se cacher* : de Dieu, des autres et de lui-même, pour éviter que ne soient découvertes ses actions mauvaises, surtout celles qui ont l'apparence de bonnes actions. Quiconque tourne délibérément le dos à la vérité — quelle qu'elle soit — risque de mourir dans l'aveuglement coupable. Au contraire, qui se montre fidèle dans la pratique à la vérité — aussi limitée soit-elle — qu'il a entrevue, reçoit du Christ la promesse de vivre et d'entrer en communion avec Dieu.

12. Cf. S. DE DIETRICH, *L'heure de l'élévation*, Neuchâtel, 1966, pp. 36ss.

## Année C

Première lecture : Jos 5,9a.10-12

Deuxième lecture : 2 Co 5,17-21

Evangile : Lc 15,1-3.11-32

*On peut aussi prendre toutes les lectures de l'année A*

# Première Pâque en Terre promise

Jos 5,9a.10-12

PAR ROGER LE DÉAUT

Professeur à l'Institut Biblique de Rome

Les premiers chapitres de *Josué* décrivent l'entrée en Terre promise, avec ses préparatifs stratégiques (2,1-24) et religieux (3,5), et le passage miraculeux du Jourdain en pleine crue, au temps de la moisson (3,15). On situe ensuite à Gilgal la circoncision du peuple, la célébration de la Pâque et l'apparition du chef de l'armée de Yahvé. Les trois récits proviennent de traditions diverses : nous nous intéresserons aux deux premières, en cherchant aussi la signification qu'elles ont acquise dans la rédaction finale du texte biblique<sup>1</sup>.

L'unité de cet ensemble littéraire est formée par l'idée qu'il s'agit d'une étape nouvelle dans l'histoire du salut : la Terre, promise aux Pères (5,6) dès Gn 12,7, va passer aux mains des descendants d'Abraham ; l'ère des pérégrinations va se clore et, plus particulièrement, le temps du désert. Le terme ultime de l'Exode qu'avait inauguré la Pâque d'Égypte, et dont le miracle de la mer avait marqué les débuts, est ici atteint ; un prodige analogue se produit

1. *Bibliographie* : G. AUZOU, *Le don d'une conquête*, Paris, 1963 ; A. GEORGE, *Les récits de Gilgal en Josué (5,2-15)*, dans *Mémorial J. Chaîne*, Lyon, 1950, pp. 169-186 ; dans *Vocabulaire de Théologie biblique*, les articles : Pâque, Manne, Héritage ; on trouvera d'amples développements dans *La nuit pascuale*, Rome, 1963.

Nous pensons qu'il y a une tradition historique derrière Jos 5,10-12, relatant la célébration d'une Pâque à Gilgal, devenu ensuite un sanctuaire benjaminite. La remarque de 2 R 23,22 est donc justifiée. Cf. R. de VAUX, *Les sacrifices de l'A.T.*, Paris, 1964, p. 8.

au Jourdain (cf. Ps 114,3.5) et la « Pâque de Gilgal »<sup>2</sup> célèbre l'entrée dans l'héritage promis, comme celle d'Égypte marquait la sortie de la terre d'esclavage.

## La circoncision

Quoi qu'il en soit des explications embarrassées que le texte hébreu nous donne du fait que les Israélites étaient restés incircis, le v. 9 insinue que le peuple, en reprenant le signe de l'Alliance, est libéré d'un état de déchéance morale.

Le sens des paroles de Yahvé est incertain : il s'agit d'un jeu de mots « mnémotechnique » entre *galal* (rouler, ôter) et Gilgal<sup>3</sup>, destiné à rappeler ce qui s'est passé à cet endroit. La « honte de l'Égypte » serait pour certains le fait même de l'incircision (cf. Gn 34,14) que l'on aurait, à tort, attribuée aux Égyptiens. D'autres, au contraire, pensent que les Égyptiens, circoncis, se seraient moqués des Hébreux qui ne l'étaient point. A la lumière de l'ensemble du livre, l'expression peut s'entendre de la séparation définitive de la condition de péché (cf. 24,14 ; Ez 20,7 ; 23,3) et de servitude (Ne 9,17) qu'Israël avait connue. C'est la fermeture définitive d'une sombre parenthèse de son histoire par un retour à l'Alliance, tout lien tranché avec le passé<sup>4</sup>.

Négliger la circoncision, c'était violer l'Alliance de Yahvé (Gn 17,14 ; cf. Ac 7,7). Signe d'appartenance à la race d'Abraham, elle était la condition requise pour participer à la Pâque (Ex 12,48) qui devient de la sorte le privilège des fils d'Abraham. La libération qu'elle commémore et fait revivre n'était-elle d'ailleurs pas l'objet de la promesse de salut faite jadis au patriarche (Gn 15,13) ? La circoncision rappelle que cette terre de Canaan était promise à ses descendants et la mention des Amorites en 5,1 nous renvoie à Gn 15,16.

2. Appellation juive traditionnelle. Le parallélisme intentionnel est clair, dans l'état actuel du texte, entre les premiers événements de l'Exode et surtout la première Pâque. Cf. G. AUZOU, *op. cit.*, p. 72 ; J. A. SOGGIN, *Gilgal. Passah und Landnahme...* (Suppl. to Vet. Test. xv), Leiden, 1966, p. 270.

3. Le grec est assez différent. L'hébreu dit, en termes voilés, que les Israélites avaient de façon coupable négligé la circoncision. Le *Targum palestinien* (version liturgique ancienne en araméen) de ces versets, récemment publié (A. DIEZ MACHO, dans *Est. Bibl.* 5, 1956, pp. 287-295) en a bien saisi le sens en parlant d'une conversion nécessaire et d'un retour à la Torah : l'errance de 40 ans (5,6) est imputée au péché des explorateurs qui avaient décrié la Terre promise.

4. *Gallóthi* : « J'ai roulé loin de vous l'opprobre d'Égypte » (E. DHORME) ; « opprobre (datant) de l'Égypte » (P. JOUON, *Grammaire*, § 129g). Toute terre étrangère est impure, souillée par la présence des idoles (Am 7,17 ; Os 9,3-4).

5. Josèphe nous a conservé une exégèse ancienne qui devait être commune : Gilgal signifierait *liberté*, « car, ayant passé le fleuve, ils se savaient désormais libres des Égyptiens ainsi que des misères du désert » (*Ant. Jud.*, v,1,34). Même interprétation dans Théodoret (P.G., 80, 467). Une légende, conservée dans la Septante (24,30), dit que les couteaux de silex furent enterrés avec Josué.

Le lien entre Pâque et circoncision est étroit, et la tradition juive ancienne en viendra à attribuer le salut pascal au sang mélangé de la circoncision et de la victime pascale<sup>6</sup>, soulignant de cette façon concrète que ce n'est pas un rite magique qui peut sauver, mais que Dieu exige la participation de l'homme. La circoncision est aussi en quelque sorte une consécration au culte<sup>7</sup> et on notera que notre passage considère tout l'épisode de l'entrée en Terre promise comme un événement culturel : 5,2-9 doit être attaché à la prescription de 3,5 : « Sanctifiez-vous ». L'atmosphère liturgique qui entend mettre en lumière le sens religieux du récit enveloppe toute la narration : procession devant l'Arche au passage du Jourdain, érection d'un mémorial à Gilgal, cérémonies autour de Jéricho dont la prise apparaît plus comme une fonction liturgique que comme un coup de main militaire<sup>8</sup>.

### La Pâque

La célébration de la Pâque est mentionnée brièvement ; l'auteur ne s'intéresse pas ici aux détails du rituel qui a pu être suivi en l'occurrence, et il faut se garder de trop lire dans son texte. La précision « le quatorzième jour du mois » vient en effet d'un rédacteur postérieur qui est au fait de la législation pascale du Pentateuque. Elle est à rapprocher de 4,19 (passage du fleuve « le dix du premier mois »), car la préparation pascale commençait en réalité le 10 Nisan par le choix de la bête à immoler (Ex 12,2-6). Ainsi les vv. 10-12 se trouvent rattachés à la traversée du Jourdain et au récit de la circoncision qui la suit.

En évoquant la Pâque, ils établissent également un lien entre la sortie d'Égypte et l'entrée en Canaan. On sait que l'un des traits

6. Ce qui a favorisé une certaine fusion des thèmes est que Jos 5 était la lecture synagogale (*haphtarah*) du premier jour de la Pâque (A. BUCHLER, dans *JQR*, 5, 1893, p. 17). B. J. MALINA (*The Palestinian Manna Tradition*, Leiden, 1968, p. 104) suggère que l'arrière-plan de Jn 6 serait Jos 5 et son commentaire synagogal : c'est le seul passage biblique qui parle de la manne en liaison avec la mort de la génération du désert (cf. Jn 6,49-58). Le lien entre circoncision, baptême chrétien et Pâque du Christ est explicite en Col 2,11-14.

7. En 5,4 le grec a « purifia » (*periekatharen*) au lieu de *circoncire*. L'arabe *tahara* a encore les deux sens. Rappelons qu'à date ancienne, la circoncision avait aussi un sens expiatoire (cf. *La nuit pascale*, p. 210). H. KOSMALA voit dans Ex 4,24-26 un rapport avec le sang de la Pâque et le salut accordé par Dieu (*Vet. Test.* 12, 1962, pp. 14-29). L'idée d'expiation et celle de purification (cf. Jn 13,10) sont importantes en contexte pascal.

8. Que Josué ait mis ses guerriers hors de combat, au lieu de consolider sa tête de pont sur la rive occidentale, montre aussi l'intention religieuse du récit : c'est Dieu qui mène le combat et la meilleure collaboration est la fidélité à ses préceptes. Le Midrash (Ps 20, § 5) exprimera cette idée en disant que l'entrée en Canaan était liée à la circoncision.

caractéristiques de la célébration pascale est la « catéchèse » que la Bible elle-même a prévue (Ex 12,25-27 ; 13,7-8.14-16) sur la signification des rites et des éléments culturels. Les dialogues de 4,6-7 et 21-24 sont sans doute les éléments d'une catéchèse analogue sur quelques épisodes de l'entrée en Terre promise.

La mention des *azymes* (v. 11), dans la rédaction actuelle, fait penser aux textes où l'on voit les deux fêtes, Pâque et Azymes, distinctes à l'origine, unies dans une seule célébration (Ex 12). Mais l'association des épis grillés avec la Pâque, unique dans la Bible, suggère que la pointe primitive du récit consistait à marquer le changement de nourriture<sup>9</sup> et plaide pour l'antiquité de la tradition rapportée ici.

### Les aliments de la Terre promise

Entrés en Canaan, les Israélites commencent à se nourrir des produits du sol, de pains azymes et d'épis grillés<sup>10</sup>. Ceux-ci, selon la législation définitive, ne pouvant être mangés qu'après l'oblation des prémices (Lv 23,14) qui avait lieu « le lendemain de la Pâque »<sup>11</sup>, un scribe a ajouté cette précision au texte, craignant qu'il ne puisse laisser supposer une violation de cette loi. Cette mention a l'avantage de rappeler que dans le *Credo* israélite de Dt 26,3 l'offrande des prémices s'accompagnait de la déclaration que Yahvé s'était bien acquitté de sa promesse de donner à Israël le pays « où ruissellent le lait et le miel ». Azymes et grains grillés sont mentionnés comme les premiers produits de cette terre consommés par les conquérants venus du désert : ce sont les aliments d'une région agricole.

Il est fort possible que l'on ait célébré annuellement à Gilgal

9. Cela est net en omettant, avec le grec, les mentions chronologiques du v. 11. L'union Pâque-Azymes a poussé E. KUTSCH (*ZThK*, 55, 1958, pp. 1-35) à attribuer aux vv. 10-12 une date récente, à tort pensons-nous.

10. Même mot dans Lv 2,14 (où les épis grillés constituent l'oblation de prémices) et, sous une forme voisine, dans Lv 23,14 *lxx* : *adzuma kai nésa*. La mention des épis concorde avec les données géographiques : la région du Jourdain et de Jéricho est la seule à avoir des moissons mûres à cette date (cf. 3,15 et 2,6 : la récolte du lin précède juste celle de l'orge dans le calendrier de Gézér - IX<sup>e</sup> siècle avant J. C.). Les épis grillés sont encore une nourriture commune en Orient. On peut voir comment, à l'époque du Second Temple, on préparait ces épis grillés, dans *Mishnah Menahoth* x, 4.

11. Le 16 Nisan. MALINA a montré que, dans la rédaction finale, cette ajoute est devenue la pointe du texte (*op. cit.*, p. 29), insistant sur la célébration des Azymes à la date requise, tout comme Ex 16 inculque, à propos de la manne, une observance stricte du sabbat. Le Targum conclura qu'Israël a bénéficié de la manne encore 40 jours (selon Ex 16,35) ou 37 jours (selon Dt 34,8) après la mort de Moïse, pour le mérite de ce dernier. Cf. Jn 6,32 (rapport de Moïse et de la manne) et Josèphe (*Ant. Jud.*, III,1,6 : *Môïsei charidzomenon*).

l'entrée en Terre promise suivant ce rituel archaïque. Nous pourrions avoir ici le cadre liturgique où s'opéra la fusion de la Pâque (fête d'origine nomade) et de la fête des Azymes (d'origine agraire). Mais notre texte met avant tout l'accent sur la manducation d'aliments d'un type nouveau, en signalant que dorénavant la manne va cesser de tomber. Relevons toutefois que, si dans la rédaction primitive les azymes n'avaient pas encore une signification pascale, il est difficile de la nier dans l'état présent du texte, ainsi que l'ont bien vu les anciens interprètes juifs et chrétiens. L'ensemble des épisodes de Jos 5—6 a d'ailleurs été situé dans l'octave pascale, comme on peut le voir dans le récit de Josèphe (*Ant. Jud.*, v, 1,5) qui date la chute de Jéricho du dernier jour de la semaine des Azymes.

### La manne cesse de tomber

Ainsi est signifiée concrètement la fin de la période du désert ; une page de l'histoire sainte est tournée. Israël inaugure la vie agricole et sédentaire qui va marquer si profondément ses institutions. Si tout le livre de *Josué* peut être considéré aussi bien comme la conclusion de l'histoire patriarcale (avec la réalisation des promesses) que comme le premier des « livres historiques » (appelés *Prophètes antérieurs* dans le canon juif), la charnière se trouve précisément en Jos 5,10-12 où l'on entend opposer deux périodes. Les errances du désert se concluent dans une fête où l'on se régale pour la première fois, en remerciant Dieu, des produits de la patrie promise (cf. Ex 16,35), en inaugurant un type de vie nouveau.

La Pâque elle-même devient par là le mémorial de la conclusion heureuse de l'Exode et du don de la Terre. La fête souligne la signification théologique de l'entrée dans l'héritage promis qui deviendra l'image du Royaume ainsi que de la béatitude que Jésus promettra aux doux.

Pour Israël, c'est un point de non-retour : la manne, dans la geste de l'Exode, est liée aux regrets qu'a le peuple des nourritures d'Égypte (Ex 16,3 ; Nb 11,4-6 ; Ps 78,19 ; Ne 9,17), à son manque de foi et son ingratitude pour la libération. Dt 8,3.16 donne de la manne une interprétation spirituelle d'épreuve : en fait, les bénéficiaires des prodiges du désert n'arrivèrent point tous au terme escompté (cf. 1 Co 10). Dans le contexte des vv. 4-7, il semble qu'ici aussi la manne soit considérée comme la nourriture d'un temps d'épreuve (cf. Nb 21,5) et de misère, selon une tradition ne connaissant pas encore les spéculations qui en feront un aliment céleste merveilleux (Sg 16,20-29 ; Ps 78,25).

Les vv. 11-12 témoignent également que le peuple est conduit par une Providence attentive : dès que la manne cesse, une autre

nourriture est assurée à Israël<sup>12</sup>. Cela signifie aussi qu'Israël est arrivé *chez lui*, dans sa vraie patrie dont le sol désormais lui assurera une subsistance normale : incontinent, on moissonne sans scrupule les récoltes des Cananéens ! (*Ant. Jud.* V, 1,4).

### Conclusion

En Jn 6, les références à la manne soulignent que Jésus, nouveau Moïse, apporte la vraie nourriture de ceux qui s'acheminent vers le véritable Royaume promis. L'Eucharistie, après le baptême que symbolise le passage de la mer Rouge (et celui du Jourdain), est le gage qu'ils atteindront la vraie Terre promise et la vraie vie : « Vos pères ont mangé la manne et ils sont morts... Qui mange de ce pain vivra éternellement ». Elle porte en elle le germe de notre Résurrection (6,54) : elle est la garantie, pour le chrétien, d'arriver au terme de son propre exode.

Il est frappant que, pour Paul (1 Co 10,3) comme pour Jean, l'Eucharistie soit préfigurée avant tout par la manne (et non par l'agneau pascal) ; elle est la nourriture qui procure aux chrétiens la force d'arriver au « repos », sous la conduite de Jésus, le nouveau Josué<sup>13</sup> : ce repos n'est plus la terre de Canaan, mais le repos même de Dieu (cf. He 3—4).

12. Le Targum enseignera que, par cette sollicitude, Yahvé a voulu nous apprendre que nous devons, à notre tour, nourrir les pauvres (Dt 34,6).

13. Cf. J. FRANKOWSKI, *Requies, Bonum Promissum Populi Dei in V.T. et in Judaismo* (Heb 3,7—4,11), dans *Verbum Domini*, 43 (1965), pp. 124-149 et 225-240. Le thème de Josué-Jésus (le nom est le même en grec) est développé par J. DANIFLOU, *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, pp. 203-256 ; celui de la Terre par A. JAUBERT, dans *Origène. Homélie sur Josué* (Sources chrétiennes, 71), pp. 17-62.



# Réconciliés avec Dieu par le Christ

2 Co 5,17-21

PAR SETTIMIO CIPRIANI

Professeur à la Faculté Théologique de Naples

Toute la deuxième épître aux Corinthiens exalte sur un ton à la fois enthousiaste et dramatique le ministère apostolique. S'il revient à l'apôtre de diffuser le dessein de salut de Dieu, il ajoute à sa réalisation une part personnelle de souffrance, d'amour et de consolation. Ce thème est déjà clairement énoncé dans l'hymne de bénédiction par lequel débute notre lettre (1,3-11) :

Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ, le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation, qui nous console dans toutes nos afflictions, afin que, par la consolation que nous-mêmes recevons de Dieu, nous puissions consoler les autres en quelque affliction que ce soit. De même en effet que les souffrances du Christ abondent pour nous, de même, par le Christ, abonde aussi notre consolation (1,3-5).

S'il n'y avait pas cette relation intime avec le Père pour fortifier intérieurement l'apôtre et le « consoler »<sup>1</sup>, si le Christ n'était pas là pour le prendre comme instrument de sa rédemption et lui faire vivre celle-ci à travers les nécessaires souffrances qui ne cessent de torturer son corps et son esprit, l'apostolat ne serait qu'absurdité ou énigme incompréhensible. Qui donc pourrait se charger de tâches qui le dépassent infiniment ?

1. En grec, le verbe *parakalein* peut signifier, soit « consoler », soit « fortifier ». Du reste, dans nos langues modernes, les deux concepts sont aussi voisins.

Cette disproportion entre l'humain où se trouve confiné l'apôtre et l'œuvre divine qu'il réalise par sa mission, est admirablement décrite en 2 Co 5,18-21. Ces versets nous donnent la meilleure synthèse de la théologie paulinienne de l'apostolat, considéré non pas tant sous l'angle de l'expérience personnelle — comme Paul le fait ailleurs — qu'en dépendance de sa source dernière, la rédemption ou la « réconciliation ». Dès lors, le ministère apostolique n'est rien d'autre qu'un « ministère de réconciliation » (5,18) de tous les hommes avec Dieu, accompli en vertu de la force de Dieu lui-même qui « exhorte » et qui parle par la bouche de ceux dont il a fait ses « ambassadeurs » (5,20).

## L'apostolat, « ministère de réconciliation » (v. 18)

Le v. 18 se rattache au v. 17 où Paul affirme que le Christ, par sa mort et sa résurrection, a réalisé « une création nouvelle »<sup>2</sup>. Ici l'Apôtre, remontant au-delà du Christ, affirme que Dieu le Père se trouve à l'origine de tout le dessein de salut : « Et le tout vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec Lui par le Christ et nous a confié le ministère de la réconciliation ».

Il présente donc le salut sous forme d'une « réconciliation », c'est-à-dire d'un changement qui affecte les relations entre les hommes et Dieu : d'hostiles qu'elles étaient, elles deviennent amicales<sup>3</sup>. L'épître aux Romains exprime cette idée encore plus clairement : « Si, étant ennemis, nous fûmes réconciliés à Dieu par la mort de son Fils, combien plus, une fois reconciliés, serons-nous sauvés par sa vie » (5,10). Le péché est toujours un acte d'hostilité à l'égard de Dieu. Le Christ nous sauve par une œuvre d'amour qui rend à tous les rachetés la possibilité d'aimer Dieu à nouveau. Aussi est-il le « Réconciliateur » par excellence (cf. Rm 3,24-25 ; 1 Jn 2,2 ; 4,10).

Il est lui seul le suprême Réconciliateur, même s'il associe d'autres hommes, les apôtres, à cette œuvre de réconciliation universelle : « A nous, il a confié le ministère (diakonia) de la réconciliation ». Les apôtres en effet ne communiquent pas « leur » salut, mais diffusent dans le temps et appliquent aux diverses situations de l'histoire l'unique salut obtenu par le Christ. Voilà pourquoi il ne s'agit pour eux que d'un « ministère » de réconciliation, d'une « diaconie », d'un service exercé au nom du Christ et en vertu de son pouvoir.

2. Voir notre article « L'amour du Christ et la vie en lui », dans *Assemblées du Seigneur*, 2<sup>e</sup> série, 43, pp. 40-41.

3. « Réconciliation » traduit le substantif *katallagē* (dérivé du verbe *katallaxō*) qui signifie « changement », passage d'un état à un « autre » (*allos*).

## L'apôtre proclame la « parole de la réconciliation » (v. 19)

Le v. 19 clarifie le v. 18 en précisant la nature de cette « réconciliation ». Elle consiste, de la part de Dieu, à ne plus tenir compte des fautes des hommes, comme la justice l'aurait voulu. Et si les péchés ne leur sont plus imputés, c'est que le Christ les a expiés, détruits en lui-même. Mais, de toute évidence, une telle réconciliation ne peut produire ses effets qu'en faveur de ceux qui l'acceptent par la foi.

L'œuvre du Père, toutefois, aurait été incomplète si, outre le Réconciliateur, il n'avait pas prévu les « instruments » aptes à répandre, par la prédication et l'administration des sacrements, la connaissance et l'application de la « réconciliation » accomplie par le Christ. Aussi Dieu n'a-t-il pas projeté et réalisé la réconciliation du monde sans inclure les apôtres dans son plan : « Car c'était Dieu qui, dans le Christ, se réconciliait le monde, ne tenant plus compte des fautes des hommes, et mettant sur nos lèvres la parole de réconciliation » (v. 19).

Tandis qu'au v. 18, il était question du « ministère » de la réconciliation, correspondant à l'apostolat dans son acception la plus large, il s'agit ici de la « parole » de la réconciliation, désignant le secteur le plus spécifique et important du travail apostolique : la proclamation de l'Évangile du Christ. Tout l'édifice du salut, en réalité, repose sur la foi ; mais la foi « naît de la prédication et de cette prédication la Parole du Christ est l'instrument » (Rm 10,17).

Pour tout apôtre, parfois tenté de se décourager en raison de la fatigue, des difficultés et des renoncements que lui impose sa vie consacrée, il est à vrai dire consolant de se souvenir que Dieu, dans son dessein de salut, lui a réservé un rôle à jouer aux côtés du Christ !

## « Nous sommes en ambassade pour le Christ » (v. 20a)

Du fait justement qu'ils se trouvent associés au Christ, conclut Paul, les apôtres sont revêtus d'une dignité et s'acquittent d'une fonction exceptionnelles : « Nous sommes donc (oun) en ambassade (presbeuomen) pour le Christ ; c'est comme si Dieu exhortait par nous » (v. 20a). Formule sans aucun doute la plus synthétique et la plus originale de tout le N.T. pour décrire l'apostolat.

Le verbe *presbeuō* s'employait, dans l'Orient hellénistique, pour désigner la mission des légats impériaux<sup>4</sup>. Les apôtres sont donc

4. Voir DEISSMANN, *Licht von Osten*, 3<sup>e</sup> éd., p. 284. On trouve le substantif *presbeia*, ambassade, en Lc 14,32 ; 19,14.

envoyés spécialement par Dieu, avec le mandat de continuer la mission du Christ, de travailler « pour lui » (*huper Christou*), de faire connaître son œuvre de réconciliation. En Ep 6,20, Paul dira de lui-même : « Je suis l'ambassadeur de (*huper*) l'Évangile, dans mes chaînes ».

L'image de l'ambassadeur, appliquée aux apôtres, tout en soulignant la dignité de leur fonction, met en évidence son caractère « officiel ». De fait, l'ambassadeur ne parle pas en son nom propre, mais au nom de celui qui l'envoie : « Comme si Dieu exhortait par nous ». L'allusion est claire à la parole de Jésus : « Qui vous écoute m'écoute... Qui vous accueille m'accueille, et qui m'accueille accueille Celui qui m'a envoyé » (Lc 10,16 ; Mt 10,40). A travers les apôtres, c'est toujours Dieu qui agit, qui exhorte et qui parle. Dans cette phase du salut, où est transmise aux hommes la réconciliation, déjà objectivement réalisée dans le Christ, la part principale revient encore et toujours au Seigneur. Saint Jean Chrysostome commente cela en ces termes : « Le Père a envoyé son Fils comme ambassadeur auprès des hommes. Mais, comme il a été mis à mort, nous lui avons succédé dans son ambassade et nous vous exhortons en son nom et en celui du Père ».

## « Laissez-vous réconcilier avec Dieu » (v. 20b)

Ayant rappelé ce service de réconciliation dont il partage la responsabilité avec tous les autres apôtres, Paul saisit aussitôt l'occasion de l'exercer, ne fût-ce que par lettre, au profit des Corinthiens : « Nous vous en supplions au nom du Christ : laissez-vous réconcilier avec Dieu » (v. 20b). L'impératif au passif (*katallagête*) souligne que l'initiative ne vient pas de l'homme, mais de Dieu. L'homme peut avoir hélas ! l'initiative du péché, mais non celle de la grâce ou de la réconciliation qui le réintroduit dans l'amour du Père céleste. Dieu seul peut accorder bienveillance et pardon à ses créatures !

Des auteurs<sup>5</sup> ont fait remarquer que le verbe *katallasō* était le terme technique pour désigner la réconciliation entre époux (cf. 1 Co 7,11) et que nous pourrions bien avoir ici une allusion au thème si fréquent dans l'A.T. qui compare Dieu à l'époux toujours fidèle, et Israël à l'épouse sans cesse infidèle ; cela n'empêche pas Dieu de prendre l'initiative de réconcilier avec lui l'homme pécheur ! Tout suggestif qu'il soit, ce rapprochement reste hypothétique.

5. Voir C. SETO, dans *La sainte Bible* de Pirot-Clamer, XI-2, Paris, 1949.

### Le Christ « fait péché pour nous » (v. 21)

Le v. 21, qu'aucune particule ne rattache à ce qui précède, entend récapituler les motifs parénétiqes et doctrinaux qui devraient particulièrement stimuler les apôtres, comme tous les rachetés en général, afin qu'ils s'engagent toujours plus avant dans cette œuvre de réconciliation, les premiers en ne se lassant pas de la répandre, les autres en se réjouissant d'y adhérer. Ces motifs se ramènent à l'amour du Christ qui, pour nous pécheurs, accepta de devenir lui-même « péché ». Grâce à cet acte de substitution et d'expiation, nous sommes tous devenus « justice de Dieu » : « *Celui qui n'avait pas connu le péché, il l'a fait péché pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu* » (v. 21).

Paul obtient un effet de contraste saisissant dans cette phrase, où il ose confronter deux réalités de soi inconciliables : le Christ « saint, innocent, immaculé » (He 7,26), et le péché. Et pourtant, Dieu l'a fait « péché » pour nous, « celui qui n'avait pas connu le péché ». L'expression est si forte qu'elle risquait d'en scandaliser plus d'un !

En quel sens faut-il comprendre que le Christ est devenu « péché pour nous » ? Selon certains, « péché » (*hamartia*) voudrait dire « sacrifice pour le péché ». Selon d'autres (Cornely, Médebielle, etc., et surtout des exégètes protestants comme Luther, Calvin, etc.), « péché » doit être pris au sens concret qui en fait un synonyme de « pécheur » : Dieu, disent-ils, aurait considéré le Christ comme le « pécheur par excellence », parce qu'il a assumé les péchés de tous les hommes.

### Le Christ a pris notre « chair de péché »

En raison des difficultés rencontrées par les solutions que nous venons de résumer et que nous ne pouvons discuter ici, retenons que « péché » (*hamartia*) garde son sens abstrait le plus courant, tout comme son contraire « justice » (*dikaïosunē*) qui le suit, et que les deux termes s'éclairent l'un l'autre. Dieu « a fait le Christ péché », dans le même sens que « nous devenons justice de Dieu ». En réalité, nous devenons « justes » dans la mesure où nous recevons en nous-mêmes les effets de la « justice » divine qui nous assimile à elle, sans pour autant nous transformer (ce serait impossible !) en la « justice de Dieu ». De la même manière, le Christ devient « péché » en ce sens qu'il se soumet, dans les limites du possible, aux effets pernicioeux de la faute (douleur, mort, mépris et haine de la part des autres, peur, etc.), sans pour autant devenir vraiment « péché » ou « pécheur » (ce serait absurde !). Le Christ en effet

n'aurait pu nous racheter — sans compter toutes les autres conditions — s'il n'avait été une victime tout à fait innocente.

Tout cela s'est accompli en vertu de cette merveilleuse loi de « solidarité » selon laquelle le Christ, en s'unissant à la nature humaine, s'est en quelque sorte identifié au « péché » qui lui était étranger, tandis que, par un extraordinaire renversement des situations, l'homme, tout entier pécheur, s'identifie à la « justice de Dieu » en s'unissant au Christ. Ainsi se trouve confirmée la parfaite innocence du Christ au sein même du châtement qu'il a subi<sup>6</sup>.

L'Apôtre exprime ailleurs la même idée en d'autres mots : « Dieu, en envoyant son propre Fils avec une chair semblable à celle du péché... a condamné le péché dans la chair » (Rm 8,3). Dans cette « chair de péché » le Christ, tout innocent qu'il fût, a payé « pour nous » (*huper hēmōn*) le prix de notre rachat, parce que par l'Incarnation il avait assumé notre « représentation » et était devenu, tant moralement que physiquement, le Chef de toute l'humanité pécheresse (1 P 3,18 ; Is 53,6.12).

Telle nous paraît être la seule interprétation qui soit pleinement fidèle au texte et à toute la pensée paulinienne, non moins qu'en parfaite harmonie avec la théologie catholique<sup>7</sup>.

6. Voir S. CIPRIANI, *Le lettere di S. Paolo, Assise, 1968*, pp. 294-296.

7. Telle semble aussi la pensée de saint THOMAS D'AQUIN, pour qui la Rédemption apparaît toujours davantage comme œuvre d'amour et de miséricorde, que comme punition du péché (voir *Somme théol.*, III, q.47, a.3). Il est plus explicite encore dans son commentaire de Rm 8,3 : « (Le Christ) n'a pas pris une chair de péché, c'est-à-dire une chair conçue dans le péché, car sa chair a été conçue de l'Esprit Saint qui efface le péché... Mais il a pris la ressemblance de la chair de péché, c'est-à-dire une chair semblable à la chair pécheresse, entendons une chair capable de souffrir. Avant le péché, en effet, la chair de l'homme ne pouvait souffrir. Le Christ a dû devenir en tout semblable à ses frères, afin de devenir dans leurs rapports avec Dieu un grand prêtre miséricordieux (He 2,17).



# Le Fils prodigue

Lc 15,1-3.11-32

PAR JACQUES DUPONT

*Bénédictin de Saint-André (Bruges)*

Cette parabole constitue assurément une des pages les plus attachantes de tout l'Évangile. On ne perdrait pas son temps en s'attardant sur la finesse de ses analyses psychologiques, l'art consommé de son déroulement. Mais il faut se limiter, et nous croyons préférable de concentrer l'attention sur l'enseignement religieux qu'elle veut inculquer<sup>1</sup>.

Un rapport étroit l'unit aux deux paraboles qui la précèdent dans le ch. 15 de Luc. On s'en aperçoit surtout à la similitude des conclusions qui jalonnent le chapitre à la manière d'un refrain : « Réjouissez-vous avec moi, car je l'ai retrouvée, ma brebis que j'avais perdue ! » (v. 6) ; « Réjouissez-vous avec moi, car je l'ai retrouvée, la drachme que j'avais perdue ! » (v. 9) ; « Mangeons et festoyons, car mon fils que voilà était mort et il est revenu à la vie, il était perdu et il est retrouvé » (v. 24) ; « Il fallait bien festoyer et se réjouir, car ton frère que voilà était mort et il est revenu à la vie, il était perdu et il est retrouvé » (v. 32). Le chapitre tout entier est comme un chant de joie célébrant le bonheur de celui qui a retrouvé ce qu'il avait perdu.

Cette unité du chapitre justifie le procédé qui fait introduire la lecture de la parabole par les deux versets que l'évangéliste a placés au début de tout cet ensemble. Un esprit pointilleux observera que cette entrée en matière concerne directement la première parabole

1. Cet article reprend le texte d'une conférence donnée au monastère de Chevetogne en août 1968. L'exégèse qu'il expose a été présentée d'une manière plus détaillée et avec indications bibliographiques dans *Assemblées du Seigneur*, première série, n° 29 (*Deuxième semaine du Carême*), Bruges, 1966, pp. 52-68, et dans *Les Béatitudes*, tome II, *La Bonne Nouvelle* (Études bibliques), Paris, 1969, pp. 233-242.

seulement (v. 3a) ; la manière dont les deux suivantes s'enchaînent à la première indique suffisamment que la situation reste la même. Nous allons voir d'ailleurs que l'indication fournie par cette introduction correspond parfaitement au contenu de la parabole considérée en elle-même : Jésus n'a pu la prononcer qu'à l'intention des Pharisiens et des scribes qui se scandalisaient de la condescendance dont il faisait preuve à l'égard des pécheurs.

Elle se divise clairement en deux épisodes, séparés par le petit refrain du v. 24. Le premier décrit la conduite du père à l'égard du fils prodigue, le second le montre aux prises avec son fils aîné. Les deux fils ne sont évidemment là que pour donner au père l'occasion de manifester ses sentiments. Mais ce qu'on nous dit à leur sujet doit aussi nous éclairer sur la situation concrète dans laquelle la parabole a été prononcée, sur le problème précis qui en était la cause et sur lequel Jésus voulait donner un enseignement. Cet enseignement se trouve, bien sûr, dans les paroles du père. Plutôt que d'examiner successivement les deux épisodes du récit, il semble avantageux de chercher à déterminer quelle fut l'occasion de la parabole, en portant d'abord notre attention sur le portrait qu'elle trace des deux fils. Le portrait du fils aîné étant le plus transparent, c'est par lui que nous commencerons ; après avoir parlé du cadet, nous en viendrons au père et à l'enseignement que Jésus a voulu donner par son truchement.

## I. LE FILS AÎNÉ

Au moment de l'arrivée du cadet, il était occupé à travailler aux champs. En rentrant le soir, au terme de sa journée de labeur, il ne sait encore rien. Dans la maison, la fête bat son plein : musique et danses. Il demande à un serviteur ce qui se passe. La réponse est acide à souhait : « Ton frère est arrivé, et ton père a immolé le veau gras, parce qu'il l'a recouvré en bonne santé » (v. 27). Le jeune homme prend fort mal la nouvelle. La manière dont il l'apprend explique assez sa réaction. Notons-le tout de suite : le récit ne veut pas charger le fils aîné. On nous le montre en colère, mais cette colère n'est pas sans raison.

Puiqu'il refuse d'entrer, c'est le père qui sort et se met à le prier. Sous le coup de l'irritation, l'aîné vide le fond de son cœur :

« Voilà tant d'années que je te sers sans avoir jamais transgressé ton commandement, et à moi tu n'as jamais donné un cheveau pour que je festoie avec mes amis ; mais quand ton fils que voilà est revenu après avoir dévoré ton bien avec des prostituées, tu as immolé pour lui le veau gras ! » (vv. 29-30).

Les choses sont dites d'une manière dure, même grossière ; mais pour le fond, tout est vrai. Que la conduite de son père ne soit pas juste, il le pense, et on doit avouer qu'il n'a pas tort. Son grief rappelle celui des ouvriers de la première heure quand ils protestent contre la conduite du maître de la vigne : « Ces derniers venus (ceux de la onzième heure) n'ont fait qu'une heure, et tu les traites comme nous, qui avons porté le poids du jour et la grosse chaleur ! » (Mt 20,12). A travers ces récriminations, celles du fils aîné comme celles des ouvriers de la première heure, il semble possible de reconnaître un écho des sentiments de ceux à qui Jésus destinait ces paraboles. Eux aussi, bien que d'une autre manière, estiment que leur bon droit se trouve lésé ; quelque chose se passe qui leur fait dire : « Ce n'est pas juste ! » Avant de leur répondre, Jésus commence par montrer qu'il a compris leur difficulté. Le récit est tourné de telle façon que les destinataires de la parabole puissent se reconnaître dans le fils aîné et trouver en lui leur porte-parole.

Le fils aîné parle d'abord de lui-même : « Voilà tant d'années que je te sers sans avoir jamais transgressé ton commandement ». Les termes par lesquels il décrit sa fidélité à l'égard de son père sont très précisément ceux qui définissent l'idéal religieux des scribes et des Pharisiens : « servir » Dieu (*douleuô*) avec persévérance (« tant d'années » !), en apportant un soin extrême à ne jamais « transgresser » (*parerchomai*) aucun « commandement » (*entolè*).

Il est ensuite question du cadet sur un ton qui dénote le plus profond mépris. Le jeune homme évite soigneusement de l'appeler « mon frère » ; il dit : « ton fils que voilà ». Tout juste comme le Pharisien de la parabole (Lc 18,10-14), qui parle du « publicain que voilà ». La même attitude méprisante est soulignée dans notre parabole par la crudité des termes qui stigmatisent la conduite du prodigue.

En voilà assez déjà pour nous rendre compte du genre d'hommes que vise la parabole. Jésus s'adresse à des gens qui s'estiment bons serviteurs de Dieu, constamment soucieux de ne jamais transgresser ses commandements. Ils pensent qu'une piété aussi exemplaire leur confère des droits, et se scandalisent devant des faits qui leur paraissent constituer un déni de justice à leur égard. Ce ne sont pas les pécheurs qui les scandalisent : ils n'ont pour eux que mépris. Leur scandale, nous le pressentons déjà, vient de la conduite de Dieu à l'égard de ces pécheurs : si Dieu use envers eux de tant de miséricorde, quel avantage reste-t-il encore pour les justes ? La miséricorde pour les pécheurs n'ébranle-t-elle pas les fondements mêmes d'une religion de fidélité et d'obéissance à Dieu ? Si les pécheurs sont les privilégiés de la grâce, à quoi bon se mettre encore en peine pour observer les commandements ?

## II. LE FILS CADET

Nous avons vu que la parabole donne le plus de relief possible à l'objection du fils aîné, mais sans noircir inutilement le personnage, dans lequel les destinataires de la parabole doivent pouvoir se reconnaître. Voici maintenant le portrait du fils cadet ; il n'est nullement flatté et correspond bien à l'idée que des Phariséens pouvaient se faire d'un vrai pécheur.

Après avoir obtenu sa part d'héritage, le cadet part pour un pays lointain (en terre païenne, naturellement) ; là, il dissipe tout son bien en menant une vie dissolue (comme on ne peut le faire que chez les païens). Au terme de l'aventure, le voilà gardien de cochons : comble de la déchéance aux yeux d'un Juif ! On devine une grimace de dégoût chez les Phariséens qui entendaient cette histoire.

L'heure de la réflexion arrive enfin. Mais voyez ce qui fait l'objet des méditations du jeune viveur. Regrets de sa conduite ? Remords pour la peine qu'il a causée à son père ? Rien de tout cela ! Il se reproche simplement sa bêtise de se laisser mourir de faim alors que les domestiques de son père ont du pain en abondance. Pourquoi ne pas en profiter, et aller s'engager comme domestique chez son père ? Pour réussir l'entreprise, il prépare une belle phrase : « Père, j'ai péché contre le Ciel et envers toi ; je ne suis plus digne d'être appelé ton fils : traite-moi comme l'un de tes domestiques » (vv. 18-19). La phrase est belle, mais nous savons trop bien qu'il s'agit d'un vulgaire stratagème. Ce qui tracasse le garçon, c'est de n'avoir rien pour « se remplir le ventre » (v. 16). Il rentre pour manger à sa faim. Ses paroles de repentir ne correspondent pas à ses véritables sentiments ; elles n'ont pour but que d'attendrir un père justement irrité. Il s'agit de toucher chez lui la fibre sensible, avec l'espoir qu'il ne cherchera pas à vérifier la sincérité des sentiments dont il est fait état.

Non, ce récit n'idéalise pas le pécheur. Le portrait qu'on en trace est bien tel que l'attendent les Phariséens auxquels Jésus s'adresse. En voulant le corriger pour faire du fils prodigue un modèle de conversion, nous passerions à côté de l'enseignement que Jésus propose à ses auditeurs. Que Dieu aime accorder son pardon au pécheur repentant, on le savait depuis longtemps en Israël ; si Jésus ne voulait dire que cela, les Phariséens n'auraient pas pu s'en montrer scandalisés.



### III. LE PÈRE

#### 1. Le père et son fils cadet

Il faut relire la description bouleversante que les vv. 20-24 font de la conduite du père au moment où arrive l'enfant prodigue. Comment gloser un texte pareil sans lui faire perdre sa vigueur ? On notera l'émotion du père en apercevant son fils, alors qu'il est encore loin ; le verbe signifie exactement que le père est saisi aux entrailles par un mouvement de pitié et de compassion. Ce bouleversement intérieur se traduit aussitôt par des mouvements précipités : on voit d'abord, non sans stupeur, ce digne Oriental se mettre à courir au-devant de son fils ; celui-ci commence à réciter sa phrase, mais il n'a pas le temps de l'achever : son père est trop pressé : « Vite », dit-il aux serviteurs. Sans perdre un instant, il faut revêtir de la plus belle robe celui qui revient, lui mettre un anneau au doigt, des chaussures aux pieds, il faut tuer le veau gras, se mettre à table pour célébrer l'événement. « Vite ! »

Toute cette agitation se comprend comme une explosion de joie. La joie du père est si débordante qu'il ne tient pas en place. Le v. 24 conclut l'épisode en fournissant la raison profonde de cette joie : « Mon fils que voilà était mort et il est revenu à la vie, il était perdu et il est retrouvé ! » Tout pécheur qu'il est, le prodigue reste un fils pour son père. Cela seul compte aux yeux du père. Il n'a jamais cessé d'aimer son enfant. Parti au loin, cet enfant était perdu ; maintenant le voilà retrouvé. Qu'importe le passé, du moment que l'enfant est revenu. Le père donne libre cours à sa joie, parce qu'il aime comme un père peut aimer.

Aux Pharisiens qui ne voyaient que l'indignité du fils coupable, Jésus répond, non en discutant de la conduite du fils, mais en leur montrant l'amour du père. Il n'oublie d'ailleurs pas ceux à qui il destine son récit. On admirera le tact avec lequel il évite toute parole adressée par le père à son fils. Le père ne parle qu'à ses serviteurs, qui deviennent ainsi les témoins de sa joie et de son amour paternel.

#### 2. Le père et son fils aîné

Le père, qui n'avait pas voulu entendre l'aveu de repentir du fils cadet, se garde bien d'interrompre les récriminations de l'aîné. Il écoute jusqu'au bout les reproches qui lui sont adressés. Alors seulement il répond, sur un ton affectueux qui contraste singulièrement avec la dureté de son interlocuteur.

L'aîné avait d'abord parlé de lui-même, de la conduite exemplaire en raison de laquelle il estime que justice ne lui est pas rendue. Le père commence par répondre à ce grief : « Toi, mon enfant, tu es toujours avec moi, et tout ce qui est à moi est à toi » (v. 31). Nous voilà loin du chevreau qui n'aurait pas été accordé : « Tout ce qui est à moi est à toi ». Vraiment, l'aîné ne peut pas se plaindre que justice ne lui est pas rendue.

Cette réponse invite à rappeler qu'on est en présence d'une parabole. Il n'y a pas lieu de chercher Dieu sait quels sens mystérieux aux termes employés. Il serait tout à fait hors de propos, par exemple, de vouloir appliquer les termes de cette réponse, qui concerne la relation entre le père et son fils, à la relation qui existe entre Dieu et les Pharisiens. Ce qui serait vrai sur le plan de l'application, c'est que la conduite de Dieu n'est pas plus injuste à l'égard des Pharisiens que celle du Père à l'égard de son fils aîné.

La première partie de la réponse réfute une objection ; la seconde partie va plus loin et propose un enseignement positif. C'est évidemment là que se trouve la donnée importante. Elle reprend d'ailleurs le petit couplet qui terminait déjà la première partie du récit, mais avec une variante très significative. Au lieu de dire : « mon fils que voilà était mort... » et de faire écho, en même temps, à l'expression employée par l'aîné : « ton fils que voilà est revenu après avoir dévoré ton bien », le père, en précisant, corrige délicatement : « ton frère que voilà ». « Il fallait bien festoyer et se réjouir, car ton frère que voilà était mort et il est revenu à la vie, il était perdu et il est retrouvé ! » (v. 32). Si le père est si heureux de retrouver son fils, le frère ne devrait-il pas se réjouir, lui aussi, en retrouvant son frère ?

Le récit se termine sur cet appel du père. A la fin du premier épisode, le refrain était suivi d'un bref épilogue : « Et ils se mirent à festoyer » (v. 24). On aurait pu imaginer en finale un épilogue du même genre pour dire si le fils aîné s'était laissé convaincre. Le récit reste en suspens ; à coup sûr intentionnellement, car c'est aux auditeurs de dire s'ils se rendent à l'appel que la parabole leur adresse. L'épilogue du récit dépend de leur attitude. Se laisseront-ils convaincre ? Accepteront-ils de partager la joie de Dieu quand un pécheur lui revient ? Seront-ils capables de communier à l'amour que Dieu ne cesse de porter à leurs frères pécheurs ? A eux de le dire !

#### 3. La révélation de la miséricorde divine

Au point où nous en sommes, la parabole se présente comme une réponse adressée par Jésus à des « justes » qui se scandalisent en voyant la miséricorde dont Dieu fait preuve à l'égard des pécheurs. Cette conduite de Dieu leur paraît injuste : elle lèse les

droits de ceux qui mettent tout leur soin à ne jamais transgresser ses commandements.

Un scandale de ce genre suppose naturellement des faits concrets. La question se pose donc de savoir en quoi les Pharisiens ont pu trouver que Dieu se montre « scandaleusement » miséricordieux à l'égard des pécheurs dans le contexte du ministère de Jésus. On pourrait songer à chercher la réponse à cette question dans un enseignement de Jésus. Jadis, quand le prophète Ezéchiel avait proclamé qu'il suffisait à un pécheur de se convertir pour que tous ses péchés soient pardonnés, ses contemporains s'étaient déjà écriés : « La conduite du Seigneur n'est pas juste ! » (Ez 18,25.29). Mais cette doctrine était devenue trop traditionnelle au premier siècle pour qu'on ait pu s'offusquer de l'entendre rappeler. De plus, Jésus n'aurait pu l'illustrer qu'en présentant un cas de conversion sincère et indiscutable ; nous avons vu que ce n'est pas précisément le jour sous lequel les mobiles du fils prodigue sont présentés dans la parabole.

Si l'hypothèse d'un enseignement « scandaleux » de Jésus ne semble guère éclairante, une autre explication se présente, celle-là même que Luc propose dans l'introduction du chapitre : les scribes et les Pharisiens murmuraient en voyant Jésus « faire bon accueil aux pécheurs et manger avec eux » (v. 2). La difficulté à laquelle la parabole veut répondre résulterait ainsi de la conduite de Jésus, de sa bienveillance, jugée excessive, à l'égard des pécheurs. A première vue, cette explication n'est pas meilleure que la première : elle suppose que les Pharisiens critiquent la condescendance de Jésus ; or il est clair que la parabole se présente comme une illustration de la miséricorde de Dieu à l'égard des pécheurs, qu'il ne cesse pas de reconnaître pour ses enfants. Nous verrons que l'objection n'est pas valable, mais elle a l'avantage d'obliger à serrer de plus près la leçon de la parabole qui nous occupe.

Une première réponse à cette objection pourrait consister à dire qu'en décrivant la tendresse de Dieu pour les pécheurs, Jésus cherche à justifier indirectement sa propre conduite : comment peut-on lui reprocher une manière de faire qui se calque sur les dispositions de Dieu envers les pécheurs ? La parabole atteindrait alors son but en vertu du principe général suivant lequel les hommes ont à prendre exemple sur Dieu, et l'on sait que Jésus recourt volontiers à ce principe : ainsi quand il prêche l'amour des ennemis (cf. Mt 5,43-48 par).

Cette première réponse ne nous paraît cependant pas suffisante : en assimilant le cas de Jésus à celui de n'importe quel autre homme, elle ne rend pas compte de la situation spécifique dans laquelle Jésus se trouve en raison de sa mission de héraut du Règne de Dieu. Ce Règne, Jésus ne doit pas seulement en annoncer l'avènement prochain ; il doit en manifester la proximité au moyen de

« signes ». L'expulsion des démons est l'un de ces signes : « Si c'est par l'Esprit de Dieu que j'expulse les démons, c'est donc que le Royaume de Dieu est arrivé pour vous » (Mt 12,28). Il n'en va pas autrement pour les guérisons qu'il accorde aux malades, pour la bonne nouvelle par laquelle il console les pauvres (cf. Mt 11,5) : on peut reconnaître à ces signes que Dieu a déjà commencé l'intervention qui doit aboutir à la manifestation de son Règne. En eux, c'est déjà son Règne qui commence à révéler les bienfaits dont Dieu veut combler tout spécialement les malheureux, ceux qui souffrent.

La sollicitude bienveillante dont Jésus témoigne à l'égard des pécheurs a encore le même sens. Elle manifeste les sentiments de miséricorde que Dieu porte aux pécheurs, pas seulement d'une manière générale, mais plus précisément en ce moment-ci de l'histoire du salut qui précède l'avènement du Règne. Elle a donc valeur de signe : elle atteste la proximité du Règne de Dieu, dont les effets se font déjà sentir par avance. Effets de grâce, car Dieu veut établir son Règne non pour condamner les pécheurs, mais pour les sauver.

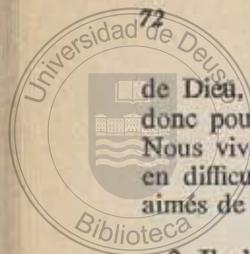
Si tel est effectivement le sens de la conduite de Jésus à l'égard des pécheurs, on comprend qu'il ne puisse l'expliquer sans définir en même temps sa mission (cf. Mc 2,17) et sans remonter jusqu'aux sentiments compatissants de Dieu qui ont inspiré cette mission. La manière de faire de Jésus ne prend sa vraie signification qu'aux yeux de celui qui y reconnaît la révélation des dispositions qui animent le cœur de Dieu.

## CONCLUSION

Formulée en deux tableaux antithétiques et complémentaires, la leçon qui se dégage de la parabole du Fils prodigue est double.

1. Nous y trouvons d'abord une révélation de l'incommensurable tendresse de Dieu pour les pécheurs, tendresse qui a été manifestée aux hommes par Jésus : dans la sollicitude dont il a entouré les pécheurs au cours de son ministère terrestre, davantage encore dans le sacrifice de sa propre vie accepté pour leur rédemption. La découverte d'un tel amour ne peut pas ne pas nous remplir de la plus entière confiance à l'égard de celui qui nous aime. Nous sommes pécheurs, nous ne le savons que trop pour peu que nous nous connaissions nous-mêmes ; nous ne pourrions plus oublier désormais que cette condition misérable ne nous soustrait pas à l'amour

2. Voir le commentaire de Mt 11,2-11 dans *Assemblées du Seigneur*, 2<sup>e</sup> série, n° 7 (Troisième dimanche de l'Avent), Paris, 1969, pp. 16-26.



de Dieu, qu'elle semble plutôt redoubler sa sollicitude. Confiance donc pour nous-mêmes, mais aussi pour ceux qui nous entourent. Nous vivons au milieu d'hommes pécheurs. En voyant nos frères en difficulté ou égarés, nous devons nous souvenir qu'ils restent aimés de Dieu, et que cet amour est puissant pour sauver.

2. Il n'est pas possible de découvrir vraiment cet amour de Dieu sans se rendre compte de l'exigence qu'il entraîne pour nous. Le fils aîné de la parabole, qui n'a pas compris l'amour de son père, ne comprend pas non plus l'appel qui en résulte : il ne sera réellement le fils de son père qu'en partageant son amour, en aimant son frère. La mise en garde que la parabole adresse aux Pharisiens n'est pas sans objet pour les chrétiens. Elle leur rappelle qu'on ne saurait servir Dieu comme il veut être servi sans l'aimer et sans communier à l'amour qu'il porte à nos frères, même si ceux-ci sont pécheurs, surtout s'ils sont pécheurs. La conduite de Jésus est à l'opposé de l'orgueilleuse sécheresse de cœur du Pharisien retranché dans la fallacieuse sécurité que lui donne sa scrupuleuse observance des commandements. Comment pourrait-on se dire disciple de Jésus si l'on se détourne avec mépris de ceux qui se trouvent dans la pire des détresses, celle du péché ? L'amour de Dieu nous appelle à l'amour de nos frères : « Bien-aimés, si Dieu nous a ainsi aimés, nous devons nous aimer les uns les autres » (1 Jn 4,11).

---

## LA TENDRESSE DE DIEU

Que devons-nous comprendre que figure ce père ? Dieu, évidemment. Personne n'est Père comme lui, ni tendre comme lui. Tu es son fils : même s'il t'arrive de dissiper ce que tu as reçu de lui, même si tu reviens nu, il te recevra, puisque tu reviens, et il se réjouira plus de ton retour que de toute la sagesse de son autre fils.

TERTULLIEN <sup>1</sup>

---

1. Tertullien : théologien et polémiste à Carthage, de 193 à 220. - *Traité de la pénitence*, 8.

## Notes doctrinales



## Le deuxième scrutin catéchuménal

PAR BERNARD GUILLARD

*Directeur du Service national du Catéchuménat (France)*

Le 4<sup>e</sup> dimanche du Carême nous invite à entrer plus profondément dans le mystère de la mort et de la résurrection du Christ. Depuis quatre semaines, à l'appel de l'Eglise, ceux qui professent la foi à Jésus-Christ, Fils de Dieu et Sauveur, ont entrepris leur marche vers Pâques et, avec eux, les nouveaux convertis qui seront bientôt baptisés. Ensemble ils s'efforcent de mieux comprendre, de mieux vivre la mort et la résurrection du Christ. Ce terme vers lequel ils tendent donne aux efforts du Carême tout leur sens.

Dans cet article nous définirons le sens et la pastorale d'une étape que le nouveau converti franchit avec ses frères chrétiens. Il s'agit de la découverte de la dimension pénitentielle de toute vie dans le Christ. Cette dimension est un des éléments — et non le moindre — de l'initiation à la vie chrétienne des catéchumènes. Le 4<sup>e</sup> dimanche du Carême marque une des étapes de cette découverte.

L'Eglise, dans sa pédagogie à l'image de celle de Dieu, s'efforce de rejoindre la vie des hommes. Elle donne à leur existence qu'elle partage une signification totale. Voilà le but de sa mission. Le converti est un homme comme les autres hommes, vivant au milieu de ses frères. C'est à cette « actualité » de l'homme découvrant Dieu sur son chemin que l'Eglise se veut présente au nom du Seigneur pour éclairer son existence.

### *L'Eglise est présente au combat des hommes*

Tout homme, un jour ou l'autre, fait l'expérience personnelle du mal sous toutes ses formes : la souffrance physique et morale, la faim, la soif, la guerre, certaines conditions inhumaines de l'exis-

tence, les grandes catastrophes, la perspective de la mort. Personne n'y échappe. Cela fait partie de notre existence et nous sommes tous touchés, un jour ou l'autre :

Il y a un moment et un temps pour toute chose sous le ciel :  
Un temps pour enfanter et un temps pour mourir,  
un temps pour planter et un temps pour arracher le plant ;  
un temps pour tuer et un temps pour guérir,  
un temps pour démolir et un temps pour bâtir ;  
un temps pour pleurer et un temps pour rire,  
un temps pour se lamenter et un temps pour danser ;  
un temps pour jeter des pierres et un temps pour les ramasser,  
un temps pour embrasser et un temps pour s'abstenir d'embrasser ;  
un temps pour chercher et un temps pour perdre,  
un temps pour garder et un temps pour jeter ;  
un temps pour déchirer et un temps pour coudre,  
un temps pour se taire et un temps pour parler ;  
un temps pour aimer et un temps pour haïr,  
un temps pour la guerre et un temps pour la paix (Qo 3,1-8).

Ce mal apparaît encore bien plus douloureux lorsque nous le découvrons dans le cœur même des hommes, en nos proches, en nous-mêmes : la méchanceté d'un enfant, l'égoïsme d'un époux, la dureté d'un ami, l'esprit destructeur d'un être, etc. Nous comprenons alors où peut mener ce manque d'amour individuel et collectif envers autrui. Pour le croyant, c'est cela le péché. Cette découverte douloureuse peu à peu s'insinue, s'installe, grandit dans la conscience de l'homme qui mûrit. Cette expérience qui se développe en lui devient plus douloureuse encore lorsqu'il perçoit sa responsabilité personnelle dans le mal de ce monde.

Le converti n'échappe pas à ce combat, à cette lutte pour la vie, pour une vie meilleure. La foi, en lui apportant une certaine lumière, situe ce mal dans l'histoire de sa destinée. Au mal, au péché des hommes, le converti donne un nom, un sens : c'est pour lui le refus d'un amour gratuit que Dieu voudrait, par nous, répandre dans le monde créé par Lui.

Au cœur de ce combat personnel, l'homme peut faire l'expérience d'un amour « gratuit » qui lui a été donné.

Dans sa vie de foi il découvre une solidarité nouvelle, plus authentique que la solidarité dans le mal ; la rencontre du mal peut faire prendre conscience à chaque homme de la complicité qui, au cours de l'histoire, unit souvent les artisans du malheur des hommes. La puissance de l'argent, l'avidité d'un bonheur égoïste, l'orgueil des individus et des nations... caractérisent bien cet « esprit du mal ».

Mais une autre certitude peut s'emparer de celui qui affronte le mal : il peut participer au combat des hommes, contribuer à l'ac-

complissement de l'humanité. Cette humanité qu'il faut peu à peu libérer des liens du mal. Il n'est pas besoin d'être chrétien pour découvrir la nécessité du combat pour un monde meilleur. Le converti découvre son appartenance à ce courant libérateur où il trouve, mêlés aux autres hommes, ceux qui croient que l'humanité s'accomplit par le Christ Sauveur. L'assemblée des chrétiens peut lui apparaître, expérimentalement, comme une assemblée de croyants participant à la lutte du Christ contre le péché.

Le converti dont nous parlons ici est celui qui a entendu, depuis plusieurs années peut-être, l'invitation de Dieu à le suivre. Il a pris la décision de se préparer à rejoindre Dieu à la table commune où il se donne : l'Eucharistie. Il a pris cette décision après avoir découvert sa fragilité et l'importance du combat à la fois pour son propre salut et celui de ses frères. Il a rencontré la communauté des croyants. Dans la mesure où celle-ci prend part aux souffrances, aux espoirs, aux combats de tous les hommes, dans la mesure où elle s'efforce d'accueillir le Christ Sauveur, elle révèle au nouveau converti l'Amour de Dieu qui prend l'initiative. Cette assemblée autour du Christ est le lieu privilégié d'un pardon qui est signe d'espérance et source de vie.

C'est au long de la dernière étape de son initiation chrétienne, la retraite baptismale, autrement dit le Carême, qu'il va approfondir la découverte à la fois de son état de pécheur et de l'Eglise, lieu du pardon.

L'Eglise alors interviendra dans l'actualité de son combat. Nous nous arrêterons plus longuement sur le sens de cette intervention de l'Eglise.

### *Les grandes interventions de l'Eglise dans le cheminement du converti*

L'Eglise propose la Parole de Dieu qui éclaire la foi naissante du converti. La retraite baptismale en effet est jalonnée par la proclamation des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les évangiles des dimanches du Carême nous conduisent pas à pas vers la vie nouvelle que le chrétien partage avec le Fils de Dieu. Les extraits de l'épître aux Ephésiens lus en ce 4<sup>e</sup> dimanche du Carême nous invitent à nous ouvrir au Royaume du Christ et à sortir de notre péché, source de division et de mort.

Le Christ nous fait passer de notre mort à la vraie vie qu'il nous communique peu à peu. Il est source de liberté, de paix, de force. Il nous donne un regard nouveau : c'est toute l'histoire de l'aveugle-né qui accède à une lumière qu'il ne soupçonnait pas. Ce récit donne toute sa signification à l'une des interventions de l'Eglise, qu'on

appelle « scrutins »<sup>1</sup>. La Parole de Dieu célébrée en Eglise, qui stimule et nourrit la foi des convertis, leur permet de mieux se laisser pénétrer (scruter) par la présence de Dieu.

Le converti découvre aussi la Parole de Dieu dans la vie de ses frères ; car Dieu ne parle pas seulement dans les Ecritures, mais aussi par nos frères.

Le converti qui a pris conscience de sa responsabilité dans le mal du monde, fait appel au pardon de Dieu que sa fidélité au Christ lui a fait découvrir. Il peut faire confiance au Christ Sauveur. Une espérance nouvelle naît en lui. Au sein de la communauté chrétienne qui prend part au combat du Christ, le converti approfondit son expérience de vie en Eglise où, à travers des paroles et des gestes, il reçoit de Dieu l'assurance de la réconciliation et la force pour persévérer dans sa conversion.

Pour les baptisés de la Vigile pascale, les interventions répétées de l'Eglise (exorcismes) invitent les pécheurs — qu'ils ont la certitude d'être — à accueillir la miséricorde de Dieu. A travers ces rites, ils s'initient à la dimension pénitentielle de la vie sacramentelle : le baptême est par excellence le sacrement du pardon des péchés, et l'Eucharistie aussi puisque la communauté renouvelle l'offrande du corps et du sang du Christ « en rémission des péchés ».

Pour les baptisés enfants, qui redécouvrent à l'âge adulte (ou découvrent pour la première fois) l'amour de Dieu et leur petitesse devant lui, le sacrement de pénitence marque l'étape décisive d'une vie nouvelle qui leur rend leur place dans la communauté eucharistique.

Le 4<sup>e</sup> dimanche du Carême sert de cadre à la 2<sup>e</sup> intervention (2<sup>e</sup> scrutin) de l'Eglise.

Si l'Eglise intervient de façon plus solennelle le 4<sup>e</sup> dimanche du Carême, n'oublions pas qu'elle s'est efforcée de participer au combat du nouveau converti tout au long de son cheminement. Avant ce dimanche, la Parole de Dieu a éclairé peu à peu dans la conscience des catéchumènes la découverte expérimentale du péché personnel. Tout au cours de leur initiation chrétienne, des temps forts, appelés exorcismes mineurs, ont aidé les convertis dans leur cheminement :

A la manière des évangiles et des Pères, les exorcismes mineurs placent devant les yeux des catéchumènes les thèmes des deux voies (Mt 7,14-15), des bénédictions du Royaume des cieux et des malédictions (Lc 6,20-27), de la lutte entre la chair et l'esprit (Rm 7,18-25 ; Ga 5,16-25), des péchés et des vertus. Ainsi les catéchumènes peuvent comprendre que la lutte spirituelle qu'ils soutiennent est, en vérité,

1. Cf. R. BÉRAUDY, *Les exorcismes prébaptismaux*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1<sup>re</sup> série, 30, pp. 7-17.

la lutte dans laquelle le Christ s'oppose au démon. D'une manière positive et surtout par l'exemple des disciples du Christ, l'espérance et le prix de la vocation chrétienne sont mis en valeur, afin que les catéchumènes puissent entreprendre de grandes choses pour le Christ et l'Eglise. Enfin, on demande à Dieu qu'il les délivre, par sa force et sa protection divines, du péché et des désirs mauvais, et qu'il les conduise jusqu'au but pour lequel il les a créés et appelés<sup>2</sup>.

La décision plus officielle que le nouveau converti a prise était déjà mûrie de longue date.

La célébration des scrutins, et en particulier celle de ce 4<sup>e</sup> dimanche n'apparaît donc pas comme une intervention exceptionnelle, inopportune. Les *scrutins* sont

l'acte par lequel Dieu, au moyen de la liturgie de l'Eglise, pénètre au plus profond des âmes et des cœurs des catéchumènes pour les éprouver et les purifier. Mais pour leur part les élus eux-mêmes doivent collaborer à l'action divine par une sincère connaissance de soi, une sérieuse réflexion et une pénitence véritable, qui leur feront découvrir et comprendre en profondeur le sens du péché. C'est pourquoi les pasteurs, les catéchistes et les parrains doivent les aider à examiner leur conscience et à s'entraîner à la pénitence au plus profond de leur cœur<sup>3</sup>.

Les efforts entrepris pour la rénovation des étapes liturgiques voudraient permettre une meilleure compréhension de l'emprise du mal sur l'homme. A partir de là, le catéchumène peut comprendre pourquoi la liturgie parle de « l'esprit du mal ». Par ce mot qui semble convenir pour désigner Satan, on signifie à la fois que celui qui est la source du mal est la conséquence d'une liberté due à notre inachèvement, mais dont notre expérience ne peut faire le tour. Le mal comporte toujours une part d'involontaire. Nous le rencontrons avant même d'y prendre part. Aussi « ce mal s'enracine dans une décision libre qui ne vient pas de l'homme » : Satan est le mal en tant qu'il précède notre liberté humaine qui pèche, tout en étant contingent.

Il faut reconnaître que la figure de Satan évoque pour la plupart des hommes une espèce d'être étrange qui intervient au niveau des causes secondes pour détourner de Dieu. Mais qu'il en soit ainsi souvent n'exige pas qu'on se débarrasse de la figure de Satan ; il suffit qu'on démythologise les représentations qu'on s'en fait, qu'on

2. Règles pastorales pour l'application du « Rituel du baptême des adultes », Service national du Catéchuménat.

3. *Ibid.*

les dépouille de « toutes diableries », pour situer la source du mal là où elle est, c'est-à-dire au-delà de l'expérience des causes secondes<sup>4</sup>.

Ce qui est important c'est de respecter le cheminement de chacun. Si les exorcismes célèbrent l'action du Christ donnant à l'homme qui l'accueille le courage de lutter contre les forces du mal, ils supposent que le nouveau converti ait fait mourir en lui l'image d'un Dieu agissant au niveau des causes secondes, lui attribuant ainsi le mal.

Respectant l'expérience que chaque homme fait du mal, les exorcismes ne peuvent être conférés à des dates fixes.

Toutefois, les exorcismes majeurs, situés entre l'appel décisif et le baptême, doivent être célébrés en commun parce qu'ils s'adressent à des catéchumènes qui sont prêts pour le baptême et qui, de ce fait, se trouvent au même niveau de conversion.

On ne peut cependant affirmer qu'il existe une réelle progression entre les trois scrutins. Il s'agit plutôt chaque fois d'explicitier un des aspects de la découverte du mal. Diverses interprétations sont d'ailleurs possibles. On pourrait dire que le premier exorcisme majeur (lecture de la Bonne Nouvelle de « la Samaritaine ») aide à reconnaître les péchés personnels ; le deuxième (aveugle-né), le péché social ; le troisième (Lazare), le mal radical, la mort. Au cours de ce 4<sup>e</sup> dimanche du Carême, le converti célèbre donc la victoire du Christ dont la rencontre illumine toutes ses relations avec les hommes ses frères.

La Parole de Dieu, l'action de Dieu, la réponse de l'homme, ne peuvent être célébrées en dehors d'une vie communautaire. Dieu intervient dans la vie de chaque homme en relation avec les autres hommes. La part active de la communauté des croyants, dans cette dernière étape avant Pâques, est très grande. Toute la communauté des croyants fait une halte pour se laisser pénétrer par le regard de Jésus Christ Sauveur. Elle célèbre cette lumière qui lui est donnée gratuitement. Les croyants rassemblés accueillent cette histoire de l'aveugle-né comme une histoire d'aujourd'hui les incitant à être plus encore « dans le monde », à transformer ce monde. C'est un appel au changement, à la conversion permanente.

La Bonne Nouvelle de ce dimanche nous fait mieux prendre conscience que nous sommes tous des « mal-voyants ». Notre péché consiste souvent à avoir l'illusion d'y voir clair. Nous célébrons, dès lors, en ce 4<sup>e</sup> dimanche, l'action de Dieu qui nous aide à acquérir un regard neuf à chaque moment de la vie, à croire en la force du Christ Sauveur, à croire en notre possibilité de ressusciter à chaque instant.

4. Réflexions du groupe de recherche national sur le Rituel du baptême des adultes.

L'Eglise a le souci de nous faire entrer davantage dans la construction d'un Royaume qui n'est pas de ce monde. Elle s'efforce de faire découvrir à l'humanité le visage de son Créateur et de son Rédempteur. C'est dans cette perspective que le futur baptisé accueille officiellement et solennellement la prière que Jésus nous a apprise : le *Notre Père*, proclamé avec la communauté des croyants. C'est la manifestation du combat fraternel auquel nous sommes tous invités et qui prend toute sa signification lorsque nous faisons l'expérience du combat spirituel évoqué dans ces pages.

### Conclusion

En décrivant le sens et la pastorale des scrutins et de cette étape marquée par le 4<sup>e</sup> dimanche du Carême, nous découvrons encore plus clairement que tout le peuple de Dieu est invité à se convertir sans cesse. Toute l'Eglise est invitée à se renouveler.

A vrai dire, la communauté qui est invitée à se renouveler avec les convertis n'a pas toujours cette dimension de foi lui permettant de répondre à un appel décisif et d'entreprendre une ultime préparation à l'Eucharistie. Ne faudrait-il pas pour ces communautés une liturgie de type catéchuménal analogue à celle dont bénéficient les nouveaux convertis devenus aptes à prendre une décision ? Ne faut-il pas aussi échelonner ces célébrations, afin d'aider les catéchumènes à prendre le temps nécessaire pour leur long cheminement ?

La liturgie ne peut célébrer que ce qui est déjà au moins l'amorce d'une réalité nouvelle.

### PRIÈRE POUR LES CATÉCHUMÈNES

Dieu du ciel et de la terre,  
Dieu des anges et des archanges,  
Dieu des prophètes et des martyrs,  
Dieu de tous les vivants,  
toi qui scrutes les cœurs  
et veux que tous les hommes soient sauvés,  
je t'invoque, Seigneur, sur tes serviteurs :  
Donne-leur un cœur nouveau et un esprit nouveau ;  
qu'ils ne soient plus trompés par l'esprit du mal,  
mais deviennent capables de connaître le mystère du  
salut et soient transformés par ce renouvellement de  
leur esprit.

RITUEL DU BAPTÊME DES ADULTES <sup>1</sup>

### LAISSEZ-VOUS RÉCONCILIER AVEC DIEU

Seigneur notre Dieu,  
celui qui s'est brouillé avec Toi  
peut retourner vers Toi  
car il n'est rien d'irréparable pour Toi,  
seul ton amour est irrévocable.  
Nous Te prions :  
rappelle-nous ton nom,  
convertis-nous vers Toi  
et sois notre père  
toujours de nouveau ;  
donne-nous la vie  
comme un bonheur immérité  
de jour en jour  
jusqu'au jour éternel.

HUUB OOSTERHUIS <sup>2</sup>

1. Prière avant l'exorcisme, lors du deuxième scrutin préparatoire au baptême des adultes. - *Rituel du baptême des adultes*, p. 43.

2. *Quelqu'un parmi nous*, Paris, Desclée, 1968, p. 136.



## A consulter

---

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

### ANNEE A

Première lecture : N° 37, pp. 63-88 : *Le Fils de David*, par J. VANDERHAEGEN.

Deuxième lecture : N° 30, pp. 18-25 : *Les fruits de la lumière*, par J. GIBLET ; N° 30, pp. 89-101 : *Vous étiez ténèbres... vous êtes lumière*, par E. VERDELLET.

Évangile : N° 4, pp. 51-64 : *Celui qui vient pour nous guérir*, par R. SWAELES ; N° 32, pp. 9-10 (R. BORNERT) ; N° 42, pp. 53-54 (R. SWAELES).

### ANNEE B

Première lecture : N° 91, pp. 85-99 : *Spiritualité du Temple*, par J. BONDUELLE.

Deuxième lecture : N° 56, pp. 47-65 : *La charité de Dieu qui est dans le Christ Jésus*, par E. JACQUEMIN.

Évangile : N° 3, pp. 67-74 : *La foi comme accueil*, par J. MOURoux.

### ANNEE C

Première lecture : N° 42, pp. 68-70 (R. SWAELES).

Deuxième lecture : N° 76, pp. 42-63 : *La réconciliation*, par R. SWAELES ; N° 38, pp. 56-57 (R. GUELLUY).

Évangile : N° 29, pp. 52-68 : *L'enfant prodigue*, par J. DUPONT.

Tirée sur les presses  
de l'imprimerie Saint-Paul  
à Bar-le-Duc (Meuse)  
cette première édition de

*Assemblées du Seigneur*  
4<sup>e</sup> dimanche du Carême  
a été achevée le 10 janv. 1970

Dép. lég. : 1<sup>er</sup> trim. 1970  
N° éd. 5947 N° X-69-554

Imprimé en France



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

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

\* numéros parus

en gras : numéros à paraître en 1970



## Année A

L'onction royale de David (1 S 16) <b>H. Tardif</b> .....	6
Se conduire en enfant de lumière (Ep 5) <b>R. Schulte</b> ..	11
Guérison d'un aveugle-né (Jn 9) <b>F. Smyth-Florentin</b>	17

---

## Année B

Ruine temporaire de Jérusalem (2 Ch 36) <b>D. Sesboüé</b>	28
C'est par grâce que nous sommes sauvés ! (Ep 2) <b>Ch. Bigaré</b> .....	34
Amour de Dieu et foi de l'homme (Jn 3) <b>V. Manucci</b>	40

---

## Année C

Première Pâque en Terre promise (Jos 5) <b>R. Le Déaut</b>	52
Réconciliés avec Dieu par le Christ (2 Co 5) <b>S. Cipriani</b>	58
Le fils prodigue (Lc 15) <b>J. Dupont</b> .....	64

---

Le deuxième scrutin catéchuménal <b>B. Guillard</b> .....	74
---	----