



LE TRIDUUM PASCAL

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 21

Vendredi Saint ; la Passion du Seigneur : H. Cazelles, C. Bourgin, I. de la Potterie * La nuit pascale : P. Féderlé, J. Cambier, P. Martini, J. Delorme, G. Gaide * Dimanche de Pâques : E. Rasco, G. Gaide, D. Mollat
La pâque du chrétien : J.M. Tillard

ABBAYE DE St ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



2007.752



2 Ass

As 7

Le Triduum pascal

Assemblées du Seigneur 21

FACULTAD
DE
TEOLOGIA
Univ. de Deusto
M I I . P A O

116416

LES ÉDITIONS DU CERF



Vendredi saint : la passion du Seigneur

Première lecture : Is 52,13 — 53,12

Deuxième lecture : He 4,14-16 ; 5,7-9

Évangile : Jn 18,1 — 19,42



La destinée du Serviteur

Is 52,13—53,12

PAR HENRI CAZELLES

Notre liturgie de la Semaine sainte a conservé ce texte tragique de la seconde partie du livre d'Isaïe (chap. 40 à 55). La tension entre l'humiliation et la délivrance, qui traverse toute cette partie, atteint là son point critique: il y a mort d'homme. L'Église naissante y a reconnu le mystère de la rédemption par le Christ (Mt 8,17; 1 P 2,22-24; Lc 18,31); une scène des Actes des Apôtres le dit explicitement. Un fonctionnaire de la reine d'Éthiopie retournait à Jérusalem sur son char. Il se dirigeait vers Gaza en lisant ces lignes: « Comme un agneau il a été mené à l'abattoir, et comme une brebis muette devant qui la tond, il n'ouvre pas la bouche... » Le diacre Philippe le rencontre, monte près de lui sur le char et, à partir de ce texte, lui fait connaître la Bonne Nouvelle sur Jésus (8,26-35).

Mais si le *Targum*, ou traduction araméenne de l'époque, et d'autres écrits juifs, réfèrent ce texte au Messie, il s'en faut que cette opinion ait rencontré une adhésion unanime; de nos jours encore, on se pose la question de l'Éthiopien à Philippe: « De qui le prophète parle-t-il ainsi? De lui-même ou de quelqu'un d'autre? » L'Éthiopien n'exclut pas que le Serviteur soit le prophète lui-même et il est probable qu'il évoque sur ce point une opinion professée par des hommes de son temps; opinion que certains exégètes contemporains ont repris. Mais l'exégèse juive traditionnelle, surtout depuis les III^e et IV^e siècles de notre ère, voit dans ce mystérieux personnage Israël lui-même: soumis à l'opprobre de la défaite et de l'exil à Babylone, il entend la parole rédemptrice de son Dieu qui a oint Cyrus (Is 45,1) pour vaincre Babylone et libérer son peuple à la vue de toutes les nations.

Qui est ce Serviteur souffrant ?

Il est certain que dans ces chap. du livre d'Isaïe où se trouve enchâssé notre poème, Israël-Jacob est souvent dit le « Serviteur » du Seigneur Yahvé qui parle par la bouche du prophète: « Toi, Israël, mon serviteur, Jacob que j'ai élu, descendance d'Abraham mon élu » (41,8). Ce serviteur est apostrophé comme un aveugle qui ne voit pas ce que fait Dieu, un messager sourd (42,18-19). D'où l'exhortation pressante à écouter: « Ecoute Jacob, mon serviteur, Israël mon élu » (44,1), et plus loin: « Souviens-toi de cela, ô Jacob, ô Israël, car tu es mon serviteur » (44,21). Si Cyrus est élu par Dieu, c'est « à cause de mon serviteur Jacob et d'Israël mon élu » (45,4). Finalement en 54,17, les « serviteurs de Yahvé » sont les habitants de Sion contre lesquels les ennemis païens ne pourront plus rien.

On comprend que nombre d'exégètes éminents soient tentés d'identifier le Serviteur du chap. 53 à Israël humilié par Dieu et finalement glorifié. Mais un plus grand nombre rejette cette identification. Non pas pour des raisons de style et de vocabulaire: la plupart des termes et des images de notre chap. se retrouvent dans les autres, et c'est même par ces rapprochements de style et de vocabulaire que l'on peut interpréter méthodiquement le poème. Mais il y a des incompatibilités entre l'Israël de ces chap. et le Serviteur du chap. 53. Notre Serviteur est un juste, un innocent sans péché, tandis que l'Israël des chap. 40-55 est aveugle et sourd; il a fatigué son Seigneur par ses fautes (43,24s). C'est un opiniâtre dont le cou est une barre de fer et le front d'airain (48,4). Il a été chassé à cause des fautes et des infidélités des Israélites (50,1). De plus, les traits du Serviteur sont fortement individualisés. C'est un malade, voire un lépreux. Ceci à la rigueur pourrait s'interpréter comme une personnification du peuple. Mais le Serviteur est mort, il a été mis dans un tombeau et il a une postérité. Jamais cela ne se dit du peuple. Il est exclu qu'il s'agisse de l'Israël historique, et même (comme on y a pensé) de la portion juste d'Israël, le reste collectif qui n'aurait pas prévarié.

A cette observation s'en joint une autre: le poème se relie mal à ce qui le précède et à ce qui le suit dans le livre d'Isaïe. Ce n'est pas le seul morceau de ces chap. dans ce cas. Beaucoup d'exégètes considèrent cette partie du livre comme une série de poèmes d'esprit et de langue communs, mais sans lien littéraire entre eux. Ceci serait vrai en particulier d'autres poèmes qui personnifient fortement le Serviteur (mais sans parler de sa mort) et sont d'une frappe très proche de celle du chap. 53: 42,1-7; 49,1-9a; 50,4ss. Mais ce ne sont pas les seuls cas.

D'autres exégètes — et j'en suis — estiment que ces morceaux divers ont été réunis dans une grande fresque qui décrit le retour d'exil comme une grande procession de Babylone vers Sion sous l'appel et la conduite du Seigneur. Toujours est-il que notre poème (52,13—53,12) est une unité littéraire qui tranche fortement sur son contexte immédiat : la sortie de Babylone (52,12) et l'arrivée à Sion, brusquement repeuplée, qui doit élargir l'espace de ses tentes (54,1ss). Notre poème est une unité en lui-même.

Si ce poème a son thème propre, il n'en reste pas moins que le Serviteur partage dans une large mesure le sort d'Israël. Tout d'abord il est serviteur, comme Israël est serviteur de Yahvé. Cette expression est connue de l'ancien Orient. Le serviteur d'un dieu ou d'un monarque divinisé est le vassal qui reconnaît tel ou tel dieu comme son chef suprême auquel il rend un culte et auquel il doit obéir. Les petits princes de Canaan étaient les serviteurs du Pharaon divinisé devant lequel ils se prosternaient. Beaucoup d'hommes de l'ancien Orient portaient des noms où ils se disaient les serviteurs de leur divinité tutélaire. Enfin, les rois d'Israël comme David (2 S 3,18) ou Ezéchias (2 Ch 32,16) étaient « les serviteurs de Yahvé » au même titre que les patriarches, Moïse ou les prophètes. Tandis que les Babyloniens servent Bel et Nabu, que les Israélites infidèles servent d'autres dieux (Dt 7,16 ; 29,17) ou les Baals (2 R 10,18...), Israël et le Serviteur d'Is 53 sont ceux qui reconnaissent Yahvé comme le Dieu national auquel ils doivent obéir et auquel ils rendent un culte.

Le Serviteur partage étroitement la condition d'Israël. Mais, déjà en 49,6, on affirmait qu'il avait une mission de délivrance vis-à-vis d'Israël et de ses tribus : « C'est peu que tu sois mon serviteur pour rétablir les tribus de Jacob et pour ramener les préservés d'Israël. » Il a donc une responsabilité, une mission de « porter » le poids du peuple lui-même. Moïse avait eu aussi la mission de « porter » le poids du peuple (Nb 11,17) et avait été dit à cette occasion le « serviteur » du Seigneur (2,7). Or Moïse était considéré comme prophète (Dt 18,15), et des prophètes comme Ézéchiel avaient la responsabilité de la conduite du peuple (3,4ss.17ss). D'où l'idée que le Serviteur est une personnalité prophétique, et l'on songe généralement à Jérémie, figure douloureuse du siège, souvent menacé de mort et qui disait de lui-même ce qui est dit du Serviteur en 53,7 : « un agneau qu'on mène à l'abattoir » (Jr 11,18).

Mais les prophètes n'étaient pas les seuls à porter la responsabilité du peuple et à partager son sort. On a beaucoup insisté ces dernières années sur l'étroite solidarité entre le chef et son peuple dans la mentalité de l'ancien Orient ; on a parlé de

« personnalité corporative ». Ceci est surtout vrai des rois : en 2 S 24 on voit comment la faute de David entraîne un châtement qui pèse lourdement sur le peuple. David en a conscience et demande que sa maison porte seule le poids de la faute. Dieu pardonne à sa demande et à celle du prophète : le fléau s'arrête grâce à un sacrifice expiatoire. Le dernier qui avait ainsi partagé les fautes du peuple et en avait porté la responsabilité était, selon Jr 22—23, le petit Joyakin. Après un règne de trois mois, il avait été emmené à Babylone. On ne peut qu'être frappé des rapprochements entre les termes dont se sert Jérémie pour décrire la destinée du petit roi et ceux que nous retrouvons à propos du Serviteur. Il est livré à ceux qui en veulent à sa vie ; il est arraché à la terre où il est né pour aller dans une terre étrangère où il « mourra ». Il est « méprisé », c'est un « objet dont on ne veut pas ». Il est inscrit comme un mâle sans descendance qui ne « réussit » pas (22,25-29). Il est de ces pasteurs dont les « brebis sont dispersées » (23,1-2). Notons dans la même ligne que si Ézéchiel, le prophète de l'exil, « porte » les péchés d'Israël (4,4-6), il est aussi celui qui donne au futur David le titre de *nâšî'* ; celui qui est « chargé » du peuple comme Moïse.

Si certains des traits de la figure du Serviteur coïncident avec ceux de Joyakin d'après Jérémie, il s'en faut que les deux portraits s'identifient. Ni Jérémie ni le livre des Rois ne font du petit roi l'être parfaitement juste qui justifie son peuple. Bien plus, le texte d'Is 53, lu attentivement, même s'il se réfère à des figures royales et prophétiques, demande à être traduit au futur dans plusieurs versets. La figure du Serviteur est une figure royale, prophétique (comme David, 2 S 23,1-2), davidique. Mais elle est projetée vers l'avenir, vers la délivrance du peuple d'Israël, une délivrance d'Israël jointe au salut des nations. Ceci n'avait été la charge d'aucun des rois de Jérusalem. Mais l'Emmanuel, qui recevait le trône de David en Is 9,6, devait délivrer le peuple marchant dans les ténèbres en lui faisant voir une « grande lumière » (9,1), en apportant la paix et en donnant la joie qu'on peut avoir dans le partage du butin ; images que nous retrouverons dans le poème, ainsi que celle du « rejeton » (Is 11,1) bien qu'avec un vocabulaire différent.

Tous ces indices nous font croire que le Serviteur d'Is 53 est non un roi, mais une figure du futur davidide, chargé comme David et les rois, de la responsabilité de son peuple. Il est humilié, comme son peuple a été humilié parmi les nations. Écrasé par le poids des fautes, il meurt. Mais de par la volonté de Dieu cette mort est liée à un sacrifice expiatoire qui lui donne une race nouvelle (à la différence de Joyakin), et il a pouvoir d'intercéder pour les pécheurs.


 Médiation poétique sur le Serviteur

Cette destinée du Serviteur va être évoquée en 15 versets au rythme incertain, aux divisions imprécises. Ici le parallélisme est respecté, à la seconde vers se distend. Au début c'est le Seigneur qui parle, puis il s'efface devant des interlocuteurs non déterminés. Les thèmes évoqués sont repris sans qu'on puisse préciser s'ils se répondent : l'apparence humaine (52,14 et 53,2), la multitude ou les grands (*rabbim*) (52,15 ; 53,11 et 12), le succès (52,13 et 53,10), l'audition (52,15 et 53,1), le mépris (53,3a et b), les péchés (53,4.5.8.11.12) le silence (53,7a et b), l'intercession (53,6 et 12). C'est une méditation où la pensée revient sur elle-même et tourne autour de l'intuition première pour en sonder tout le mystère.

*Voici que mon Serviteur l'emporte !
Il est en haut et s'est élevé,
il a été grandement exalté ! (52,13).*

Le poème commence par cette proclamation triomphale, tel l'accord fondamental qui ouvre une symphonie et que reprendra la finale. Ce qui est traduit par « l'emporter » (*yskl*) est un verbe qui signifie le succès politique par finesse et intelligence (44,18), ce que Jérémie attribuait au juste rejeton de David (Jr 23,5), ce qu'avait convoité Ève (Gn 3,6). Cette réussite du Serviteur est une véritable ascension, soulignée par trois verbes dont le troisième est renforcé par un adverbe. Le Serviteur siège maintenant sur les hauteurs, comme prétendaient le faire les potentats orgueilleux (Is 2,11-12...), place qui ne convenait qu'à Dieu (Is 5,16 ; 55,9...) ou à ceux qu'il y appelle. Mais avant ce succès définitif, quelle détresse !

*De même qu'avaient été stupéfaits devant "lui" les grands,
tel un rebut à l'aspect inhumain,
sans l'apparence de fils d'Adam,
tel celui contre qui s'étaient dressées de grandes nations
et des rois avaient fermé leur bouche.
Car ils ont vu ce qu'on ne leur avait pas narré
et ce qu'ils n'avaient pas entendu, ils l'ont compris (52,14-15).*

La structure de cette strophe, si c'en est une, n'est pas facile à cerner et il se peut que le premier vers soit la conclusion de la précédente. De plus le texte hébreu, à la différence de la traduction grecque, porte « devant toi ». C'est probablement une correction venant de 54,1 où le mot *smm*, qui signifie ici la

stupéfaction de ceux qui avaient assisté à la chute du Serviteur (cf. Ez 26,16 ; 27,35), est Sion la « dévastée » et où la multitude (*rbm*) sont ses fils et non les nations « grandes ». Certains distinguent les *rabbim* qui seraient les Israélites des « nations *rabbim* » qui seraient les païens. Mais au v. 12 les *rabbim* sont mis en parallèle avec les *açumim*, les puissants, ce qui convient aux nations et aux rois, non aux Israélites. Le prophète évoque donc ici le mystère de l'effondrement du peuple de Yahvé devant Babylone et les nations.

La fin du v. 15 est souvent interprétée comme l'annonce de la glorification du Serviteur. Mais le jeu des termes employés porte plus loin. Le « voir » de ces chap. (v.g. 52,10), comme l'« entendre » (49,1...) et le « comprendre » (43,10) portent sur une révélation divine à laquelle Israël s'est jusqu'ici dérobé (42,18.24 ; 48,6...). Les nations ne l'avaient pas reçue, mais elles y sont maintenant conviées (51,4 et 6).

*Qui avait cru à ce que nous entendons,
le bras de Yahvé sur qui s'est-il manifesté ?
Et Il l'a élevé devant lui comme un rejeton,
comme une racine d'une terre desséchée,
sans qu'il ait apparence ni éclat pour que nous le voyons,
sans apparence pour que nous l'apprécions.
Méprisé et délaissé des hommes,
homme de douleurs, éprouvé par le mal,
devant qui on se voile la face,
méprisé sans que nous y prenions garde (53,1-3).*

Le début de ce discours s'explique par 52,10. Il s'agit du bras victorieux de Yahvé qui révèle sa sainteté à toutes les nations. Bien que ce soit contesté, il est difficile de ne pas attribuer ce discours aux nations et à leurs rois. Aussi le « qui », dans les deux stiques parallèles, est le Serviteur, le seul qui a eu la foi et que Yahvé élève aux yeux de tous. Mais quels abaissements ! Rejeton fragile d'un arbre coupé sur la terre d'Israël dévastée, désert qui n'a pas encore fleuri (41,18). Malade, et lépreux, va-t-on nous dire, devant qui on se voile la face.

*Mais ce sont nos maux qu'il portait,
et nos douleurs dont il était chargé !
Tandis que nous le considérions comme un lépreux,
frappé par Dieu et humilié,
il était, lui, transpercé à cause de nos péchés,
broyé à cause de nos fautes.
Sur lui pesait l'épreuve qui nous restaure*

*et par sa blessure la guérison nous est donnée.
Tous nous errions comme du bétail,
chacun suivant sa voie,
et le Seigneur l'a fait intercesseur pour nos fautes à tous (53,4-6).*

Ici s'achève le discours des pécheurs. Il conviendrait bien à des Israélites en exil, mais il convient aussi bien à la Babylone d'Is 47 et aux nations qui font si souvent l'objet des malédictions prophétiques. Toutes les nations sont malades et pécheresses. L'Israël broyé et dépouillé d'Is 42,22s, comme le Serviteur d'Is 50,6, broyé et piétiné, offrent le même thème de passion que notre Serviteur lépreux (litt. atteint, heurté) et humilié, transpercé comme un guerrier sur le champ de bataille. Mais cette épreuve restaure (litt. donne la « paix », la « plénitude », ou plus exactement l'intégrité) et guérit. Cette image, tirée des rites médico-magiques de Babylone, est précisée par les derniers vers : ces malades sont comme une brebis errante, faute de pasteurs fidèles à la Tora, à la révélation divine qui devait donner espérance et salut aux peuples et aux îles, c'est-à-dire aux nations étrangères (51,4-5). Tel le roi de Babylone qui saisissait la main du dieu à la grande fête de la fixation des destins, tel Jérémie qui intercédait près de Dieu (7,25) ou les ministres intercédant près d'un roi (Jr 36,25), le Serviteur est constitué intercesseur (pg⁶) pour son peuple ; il retient le malheur menaçant (comp. Is 59,16). Ce verbe qui veut dire à la fois « frapper, toper là » est employé ici avec une préposition qui marque la peine, l'hostilité ; il reviendra au v. 12 avec la préposition qui indique la faveur.

*Il a subi l'injustice et s'est soumis sans ouvrir la bouche,
tel l'agneau qu'on mène à l'abattoir ;
tel la brebis muette devant qui la tond,
il n'ouvre pas la bouche (53,7).*

C'est la victime silencieuse comme le Serviteur de 42,2 et le Jérémie d'Anatot, mais il sera aussi la victime expiatoire :

*Par contrainte et par droit il a été enlevé ;
et de sa génération qui se soucie,
puisqu'il a été arraché à la terre des vivants
et est frappé "à mort" à cause du péché du peuple ?
On lui donne un tombeau avec les pervers,
un terre funéraire avec le riche (53,8-9 a).*

Cette strophe est la plus difficile. La préposition hébraïque devant « contrainte » et « droit » (*min*) a certainement valeur causale comme aux vv. 5, 8b et 11. La contrainte est la force

brutale, le droit (*mishpat*) est dans ces textes (40,14 ; 41,1...) la règle divine que reprendra le v. 10 en parlant de la volonté de Yahvé. C'est encore la figure royale de Joyakin qui est à l'arrière-plan, responsable de son peuple, de sa génération, arraché à la terre des vivants, c'est-à-dire Israël (Jr 11,19), pour avoir un sépulcre avec les riches et pervers (ou impies) païens (48,22 ; Jr 25,31 ; Is 13,11...). On voit souvent dans le « qui » du v. 8 ceux qui pensent au serviteur ou s'en soucient. Mais le texte en devient très difficile à expliquer, et le « qui » du v. 1 était le Serviteur. On est bien plus dans la ligne du poème si on y voit une allusion à la charge du peuple qui incombe au Serviteur.

*Puisqu'il n'a pas commis de violence
et qu'il n'y a pas eu de fraude en sa bouche,
tandis que Yahvé a voulu que le mal l'écrase,
s'il place lui-même la victime expiatoire,
il verra une postérité qui aura de longs jours,
grâce à laquelle la volonté de Dieu réussira.
De par son propre labeur il verra,
rempli de la connaissance (de Dieu) il justifiera.
Mon Serviteur justifiera les grands
et c'est lui qui portera leurs fautes.
Aussi je lui donne sa part entre les grands
et avec les puissants il partagera le butin !
En retour de ce qu'il s'est dépouillé jusqu'à mourir
et que lui-même a été compté avec les pécheurs,
lui qui a porté la faute des grands,
il intercédéra pour les pécheurs (53,9 b-12).*

Cette dernière strophe commence par une conditionnelle qui évoque le sacrifice d'Isaac qu'Abraham avait « posé » sur l'autel (Gn 22,9), autel qui était appelé « Yahvé verra ». Ici c'est le Serviteur qui se place lui-même en victime et qui « verra » au prix de sa propre mort le succès du dessein de Yahvé dans l'élection de David et de sa dynastie. Ce qui n'avait pas réussi avec Joyakin réussira. Il est rempli (litt. rassasié) de la connaissance de Dieu, comme l'annonçait Isaïe 11,1 du pays que gouvernerait avec justice le rejeton de Jessé. L'empire de David s'étend et s'affermir dans le droit et la justice (cf. Is 9,6) au point d'assurer la justice, sans les détruire, aux puissances païennes, pécheurs dont il avait partagé le sort. Ainsi en Is 55,3-5 était-il envisagé que peuples et nations étaient appelés dans un pacte éternel pour participer aux faveurs dont disposait David.



Ce poème évoque ainsi les humiliations et la mort d'une figure royale davidique qui, victime des nations païennes pécheresses, fait de cette humiliation et de cette mort un sacrifice expiatoire par lequel il donne justice aux nations et réalise la volonté de Dieu. Le N.T. était bien en droit d'y reconnaître le Christ ressuscité en puissance, dont la passion et la mort s'étaient achevées par son ascension et la justification des pécheurs.

A LA RECHERCHE D'ADAM

Comme un plongeur,
tu es descendu au Shéol
pour chercher ton image engloutie.
Comme un pauvre et un mortel,
tu es descendu,
tu as sondé l'abîme des morts.
Et ta miséricorde fut soulagée
de voir Adam
ramené au bercail.

SAINT EPHREM¹

1. Saint Ephrem : poète et diacre à Nisibe, puis à Edesse en Mésopotamie, au IV^e siècle. - *Hymne sur la Résurrection*, employée dans la liturgie syriaque.

La Passion du Christ et la nôtre

He 4,14-16 ; 5,7-9

PAR CLAUDE BOURGIN

Le Vendredi saint ne nous remet pas seulement en mémoire la mort de Jésus, il nous rappelle aussi que nous sommes invités à porter notre croix comme lui, et à mourir avec lui. Impossible d'« entrer dans le repos de Dieu » (He 4,11), c'est-à-dire d'avoir accès au sanctuaire céleste pour y présenter l'offrande de notre vie (9,14 ; 10,22), si nous n'imitons pas l'exemple de son obéissance (4,11). Sur ce point nous aurons un « compte à rendre », et il sera rigoureux (4,12-13).

Mais Jésus n'est pas pour nous seulement un exemple, il est aussi un chef. Avant de méditer sur sa mort, l'Église, docile à la dialectique de l'Épître aux Hébreux et du N.T. en général, le contemple dans sa gloire. Car l'histoire passée du Christ nous intéresse moins que son activité présente. A vrai dire, elle n'a de sens pour nous qu'en raison de ceci : Jésus n'est pas un mort, c'est un vivant. Napoléon, Baudelaire, Cézanne furent des hommes remarquables. Leurs œuvres et les événements de leur histoire intéressent notre curiosité ; eux, pourtant, sont des morts, et il ne viendrait à aucun de nous l'idée d'y voir des personnes avec qui nous pourrions entretenir des relations. Leurs œuvres nous parlent d'eux et de nous-mêmes ; elles ne sont pas le tout d'eux-mêmes. Dialoguer avec elles, ce n'est pas dialoguer avec eux.

Notre Sauveur est parfait

Jésus est le « Fils de Dieu ». C'est pourquoi « il a traversé les cieux » (4,14). N'oubliez pas je ne sais quel voyage astronautique, mais retenez la portée de l'image. Il a pris par rapport à notre monde (à l'univers humain plus qu'à l'espace étoilé du cosmos) une position de supériorité : il est passé en Dieu. Si l'on dit, par mode d'image, que « notre Père est aux cieux », il faut bien, pour le rejoindre, que Jésus « traverse les cieux ». Où est-il

exactement? Quel est le mode de sa vie biologique? Peu importe, il est vivant et vivant en Dieu, c'est tout. Ame et corps, si cette anthropologie dualiste vous agréé; intégralement humain, si vous préférez.

Mais, en Dieu, que fait-il? C'est là que l'image de la « traversée des cieux » apparaît plus utile: le grand prêtre, décrit dans la *Loi*, traversait une vaste tente avant de pénétrer dans le sanctuaire proprement dit, pour y faire couler le sang des victimes offertes en signe de la réconciliation avec Dieu. Que Jésus traverse les cieux signifie donc qu'il agit en médiateur, qu'il va présenter à Dieu la victime qui nous réconcilie avec lui. Il est notre vrai, notre grand, notre seul prêtre. Dans cette gloire (5,4), il n'est pas un roi fainéant; dans le sanctuaire céleste, habitacle mystérieux de Dieu, il est « toujours vivant pour intercéder en notre faveur » (7,25). Il s'occupe à nous réconcilier avec Dieu: voilà son travail. Sans doute ce travail n'est-il plus pénible: un seul acte d'offrande de soi au Père « en notre faveur », mais un acte qui rassemble toute une vie et vaut pour toutes les vies (10,10). N'importe, c'est l'acte parfait d'un être humain « rendu parfait pour l'éternité » (7,28; cf. 5,9).

Mais les gens trop parfaits nous impressionnent. Ils nous agacent aussi. Entre eux et nous, quoi de commun? La perfection de Jésus ne risque-t-elle pas de nous décourager, ou de nous laisser froids? Il faut donc la comprendre exactement.

Elle se révèle bien plus haute que celle d'un surhomme. Jésus est l'Homme-Dieu. Cela veut dire que nulle conscience humaine n'a accès comme lui au mystère de Dieu. Si Dieu est la fin, le but, disons que Jésus y touche du plus près possible. Il est la Parole de Dieu en personne, la conscience subsistante de Dieu. Il vit dans le sein du Père et leur amour commun, l'Esprit, fait qu'ils ont ensemble une même volonté. Sa conscience humaine pense aisément selon cette lumière; sa volonté humaine n'a aucune peine à entrer dans cette volonté (10,7). L'homme Jésus est librement accordé à Dieu. Voilà sa pente spontanée. C'est normal pour le Fils.

C'est ce qu'exprime, ou mieux révèle sous le voile¹, le mystère de sa glorification. « Assis à la droite de la Majesté dans les hauteurs » (1,3), « salué par Dieu même du titre de grand prêtre » (5,10): ces deux images veulent traduire pour nous une réalité sublime: Jésus participe dans son humanité (en pleine forme, bien vivante), dans sa conscience et sa volonté humaines (c'est-à-dire incarnées), au gouvernement divin sur le monde et à l'œuvre divine de réconciliation. Dieu nous le donne pour sauveur: c'est

1. *Mustèrion*: ce qui n'est révélé qu'en demeurant voilé, par voie de symbole, de sacrement.

par la médiation actuelle de sa conscience humaine qu'il se communique au monde, le pénètre de son Esprit. La Pentecôte est l'œuvre divine et humaine à la fois de Jésus ressuscité et glorifié. Il est donc de droit le chef de l'humanité sauvée. Ce n'est pas un héros, un surhomme, c'est infiniment plus: le « géant à double nature » de saint Ambroise. Face à lui nous sommes pis que des nains. Telle est sa « perfection »: lui seul atteint la fin, lui seul est « fini », « achevé », « consommé ». Mais il n'est tel que pour nous rendre tels, il n'est « parfait » que pour nous « perfectionner », il n'atteint la « fin » que pour nous donner de l'atteindre et ainsi nous « finir », nous « achever »².

Néanmoins, ce géant ne nous écrase pas. En effet, on peut contempler sa perfection sous un autre jour: tel que nous venons de le décrire, il est parfait dès qu'il existe: la glorification finale ne fait que manifester la gloire intime de l'Homme-Dieu. Or l'auteur de l'Épître aux Hébreux nous affirme qu'il a « été rendu parfait » (5,9 et 7,28); il a donc évolué vers sa perfection. Comment cela?

Jésus devant la mort

D'abord, il a vécu dans la « chair » (5,7), c'est-à-dire qu'il a été comme nous un être sensible, émotif, capable de plaisir et de douleur, de joie et de peine, de sérénité et d'anxiété. Dans cette condition, il a eu comme nous à « faire la volonté de Dieu » (10,7), à « obéir » (5,8). A première vue, si ce que nous avons dit de sa personne est vrai, cela lui a été facile. Et en effet, Jésus est celui qui a unifié toute sa vie, de son « entrée » (10,7) à sa sortie de ce monde, dans un acte de volonté unique: afin d'obtenir notre réconciliation avec Dieu, il s'est commandé à lui-même tout ce que ce salut impliquait concrètement, et de ce programme jamais sa volonté n'a défailli, si peu que ce soit. Il a été semblable à nous, « à l'exception du péché » (4,15). Dans son cœur, il a aimé le Père et nous d'un amour unique. Nous ne pouvons imaginer la force de cette volonté humaine adhérant sans réserve à la volonté de Dieu.

Mais le salut de l'humanité implique la mort d'une victime³. Vouloir notre salut, c'est donc pour lui, consentir à « donner sa vie » (Jn 10,17-18). Non qu'on puisse la lui ôter, mais il peut

2. Ainsi traduisons-nous les mots grecs *teleiôsis* (fin, perfection), *teleioun* (perfectionner, rendre parfait), *teleiôtês* (perfectionneur), vocables fondamentaux de l'Épître aux Hébreux.

3. Pourquoi? L'auteur ne s'en explique pas très clairement. Voir 2,15; 9,15-16.

sans doute empêcher qu'on la lui prenne. Il ne le fera pas. Afin de manifester jusqu'à quels excès l'amour divin peut aller, il « s'offrira lui-même » (9,14). Il sera donc la victime et le prêtre parfaits ; et son sacrifice, « l'oblation unique qui rend parfaits pour toujours ceux qu'il sanctifie » (10,14) c'est-à-dire les adapte à devenir prêtres de leur propre sacrifice, à « rendre un culte au Dieu vivant » (9,14).

Mais si ce don de soi est voulu par Dieu comme l'expression suprême de la charité, il est, du côté de celui qui l'accomplit, la suprême obéissance. Une obéissance, qui, si elle va de soi pour la volonté (« en tout semblable, à l'exception du péché » 4,15) ne va pas de soi pour la sensibilité.

Or, la sensibilité de Jésus est sans doute la plus parfaite qui se puisse imaginer : il est Dieu ; il est, sans péché, l'Homme. De même qu'en sa volonté, il aime parfaitement Dieu et les hommes et déteste parfaitement ce qui les sépare, le péché (c'est pourquoi il adhère sans effort à ce qu'implique notre salut) ; de même, dans sa sensibilité, il a une horreur parfaite de la souffrance et de la mort, il aime inexprimablement la vie en toutes ses composantes, plaisir compris. On comprend alors l'agonie.

Il pleure, il crie, et quel cri : « une violente clameur » (5,7) ! Il se traîne par terre, dans la position classique du « suppliant ». Mais c'est l'écorce. Au dedans, Jésus vit une extraordinaire prière consécatoire : il « présente ». C'est le terme sacrificiel par excellence : le sacrifice est d'abord une oblation. Sa souffrance n'est donc pas subie, elle est consentie pour pouvoir être offerte à plus grand que soi. Ce don s'exprime en « implorations et supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort » : il fait le siège de Dieu. Mais que demande-t-il ?

D'échapper à la mort ? Non, en ce cas sa prière ne serait pas « exaucée ». Or elle l'est. La résurrection ? C'est possible. En ce cas, le Père le sauvera de la mort après le passage par la mort.

On peut comprendre autrement. Il demande d'être libéré de sa peur de la mort. C'est logique. D'une part, il veut « donner sa vie » et donc il veut mourir. D'autre part, sa sensibilité répugne à ce point à la mort qu'il use ses forces à lutter contre une angoisse à son paroxysme : l'horreur de ce qui l'attend. Nul besoin d'imaginer une prescience prophétique : il a vu des crucifiés ; ce spectacle abominable était courant. Il imagine la suite ; comment n'y pas penser ? Or l'appréhension est parfois pire que la réalité, pour les gens très sensibles notamment. Tiendra-t-il ? Craquera-t-il ? Tout est là.

Or il faut qu'il tienne, il faut qu'il révèle l'amour dans la mort. On comprend alors sa prière. Il demande une grâce insigne. Il n'est pas un héros, mais un être humain pitoyable qui se recommande à Dieu. Il demande « pieusement », dans le respect sacré

de son Père, une soumission parfaite à sa volonté. Pour lui aussi la lettre de l'Évangile serait mortelle s'il ne l'accomplissait dans la puissance de l'Esprit. Cette demande est « exaucée » (5,7) : il mourra dans une merveilleuse sérénité. L'angoisse percera encore dans le cri célèbre : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », mais il « remettra aussi son esprit aux mains du Père » (Lc 23,46) et « tout sera achevé » (Jn 19,30) : la douleur sera résolue dans la paix.

A ce point, il saura désormais d'expérience, lui, spontanément accordé à la volonté du Père, ce qu'il en coûte d'obéir : « Tout Fils qu'il était, il apprit de ce qu'il souffrit l'obéissance » (5,8). Oui, le Fils éternel sait quelle paix, par grâce, on trouve à obéir, mais au prix de quelle douleur en ce monde où le péché développe une formidable résistance à l'amour de Dieu.

Le Christ a l'expérience de nos faiblesses

Est-ce là le géant que nous regardions tout à l'heure ? Oui, c'est le Dieu-Homme : il a atteint, en tous les sens du mot, la perfection. Il a atteint Dieu dans son humanité même, et sa glorification le signale à notre attention : « le voile est déchiré » (Mt 27,51), le sanctuaire est ouvert. « Il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel » (5,9). Mais ce géant est tout proche de nous. « Il n'est pas impuissant à compatir à nos faiblesses » (4,15), il les comprend du dedans. Il sait, d'expérience, combien la volonté de Dieu peut impliquer de renoncements déchirants aux désirs, même les plus légitimes, de l'être humain.

Il ne sait pas ce qu'est le péché ? Oui, et l'objection paraît de taille. Mais un chrétien y a répondu : « Il appartient aux esprits aveugles de croire que le mal ne se découvre qu'aux misérables qui s'en laissent peu à peu dévorer... Seule une certaine pureté, une certaine simplicité, la divine ignorance des Saints, prenant le mal en défaut, pénètre dans son épaisseur... Qui cherche la vérité de l'homme doit s'emparer de sa douleur, par un prodige de compassion, et qu'importe d'en connaître ou non la source impure?... Quelle expérience du mal l'emporterait sur celle de la douleur ? Qui va plus loin que la pitié ? »⁴. Jésus, qui sait Dieu du dedans de Dieu, sait mieux que personne de quoi le pécheur se prive ; telle est la source de sa compassion.

Aussi s'empare-t-il de notre douleur. Il laisse le pécheur lui asséner ses coups ; il lui révèle ainsi à quel point il l'aime. « Tue-

4. G. BERNANOS, *La joie* (Bibl. de la Pléiade), p. 561.

moi, si tu veux, semble-t-il dire ; je ne me retirerai pas tant que tu ne m'auras pas béni. »

Entendons-nous bien, cette expérience pénible du mal ne perfectionne pas Jésus moralement. Dans ce domaine, il est, si l'on peut dire, parfait de nature, ou de droit : le Fils de Dieu. Mais, lorsqu'il entre dans ce monde, son expérience humaine ne fait que commencer. Lorsqu'il en sort, il a fait l'expérience d'une obéissance multiforme ; il peut comprendre toutes les difficultés par lesquelles nous aurons à passer. Le pécheur peut venir à lui ; le malheureux aussi. Ils savent. Mais Jésus sait mieux qu'eux. Ils ne vont pas trouver un surhomme, mais un frère en pitoyable humanité. « Leurs faiblesses », leur propension à pécher, leur tendance à refuser l'épreuve du désert, il peut y compatir. Ce n'est pas tout d'être sauveur, il faut encore être un sauveur adapté. « A cause de ceux qui sont faibles je me suis fait faible ; à cause de ceux qui ont faim j'ai eu faim, et à cause de ceux qui ont soif j'ai eu soif. » Cette parole de Jésus, recueillie par Eusèbe dans la tradition orale, l'Épître aux Hébreux ne fait que la commenter.

Que dire de plus ? Jésus a « traversé les cieux ». Il est notre « grand prêtre souverain ». Il est le « trône de la grâce ». Nous avons toute liberté pour accéder à lui, pour nous en « approcher (c'est l'acte de notre sacerdoce spirituel) avec assurance », libres de tout lui dire, puisqu'il comprend tout. Mais ce que nous dirons tient en peu de mots : je suis en tentation, dans « l'épreuve » de la foi ; fais-moi « miséricorde », fais-moi « grâce » ; dans la circonstance douloureuse où je me trouve, il me faut une « aide opportune » et non un secours général ; descends dans le concret de ma vie, dans le détail de ma tentation et de mon péché.

A cela une condition unique : « tenir ferme la profession de foi », croire en Jésus, notre sauveur.

La Passion selon saint Jean

Jn 18,1 — 19,42

PAR IGNACE DE LA POTTERIE

Nulle part au cours de son récit l'auteur du IV^e évangile ne se rapproche autant des synoptiques que dans l'histoire de la passion*. La raison en est simple : cette partie de l'évangile est probablement celle qui fut le plus tôt fixée dans la tradition primitive. Cependant, ici comme ailleurs, Jean se distingue de ses prédécesseurs par plusieurs traits caractéristiques, qui lui permettent de mettre en plein relief la portée symbolique de ces événements et leur profonde signification théologique.

* Etudes principales sur la passion selon saint Jean : F.-M. BRAUN, *La Passion de Notre Seigneur Jésus-Christ d'après saint Jean (XVIII-XIX)*, NRTh 60 (1933), 289-302. 385-400. 481-499 ; M. DIBELIUS, *La signification religieuse des récits évangéliques de la Passion*, RHPHilRel 13 (1933), 30-45 ; G. STYLER, *The Place of the Passion in the Johannine Theology*, AnglThRev 29 (1947), 232-237 ; E. OSTY, *Les points de contact entre le récit de la passion dans S. Luc et S. Jean*, RechSR 39 (1951), 146-154 ; J. SCHMID, *Die Darstellung der Passion Jesu in den Evangelien*, Geist und Leben 27 (1954), 6-15 ; D.M. STANLEY, *The Passion according to John*, Worship 33 (1958-59), 210-230 (réimprimé dans : *Contemporary N.T. Studies*, ed. M.R. Ryan, Minnesota, 1965, 328-343) ; X. LÉON-DUFOUR, art. *Passion*, dans DBS, T. VI, Paris 1960, col. 1419-1492 ; A. JANSSENS DE VAREBEKE, *La structure des scènes du récit de la passion en Joh. XVIII-XIX. Recherches sur les procédés de composition et de rédaction du Quatrième Évangile*, EphThLouv 38 (1962), 504-522 ; J. RIAUD, *La gloire et la royauté de Jésus dans la passion selon S. Jean*, BiViChr n. 56 (1964), 28-44 ; K.H. SCHELKLE, *Die Leidensgeschichte Jesu nach Johannes. Motiv- und Formgeschichtliche Betrachtung*, Am Tisch des Wortes 2 (1965), 43-49 (repris dans le volume du même auteur : *Wort und Schrift. Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments*, Düsseldorf, 1966, 76-80 ; M. WEISE, *Passionswoche und Epiphaniawoche im Johannes-Evangelium*, Kerygma und Dogma 12 (1966), 48-62 ; E. HAENCHEN, *Historie und Geschichte in den johanneischen Passionsberichte*, dans H. CONZELMANN et al., *Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge*, Gütersloh, 1967^a, 55-57 ; G. RICHTER, *Die Deutung des Kreuzestodes Jesu in der Leidensgeschichte des Johannesevangeliums (Jo 13-19)*, BiLeb 9 (1968), 21-36.

Remarquons tout d'abord une série d'omissions significatives : on ne trouve pas dans le IV^e évangile le récit de l'Agonie à Gethsémani¹, ni davantage la mention du baiser de Judas et de la fuite des disciples ; une lacune plus importante est celle de tout le procès juif devant le Sanhédrin ; Jean ne décrit ni les scènes d'outrages chez le grand-prêtre et à la cour d'Hérode, ni les moqueries des spectateurs à la croix ; il omet de rappeler le cri de déréliction de Jésus et les ténèbres qui se répandirent par toute la terre au moment de sa mort ; enfin, il ne raconte ni l'épisode des larrons ni celui de la mort de Judas. Par contre, il est seul à nous décrire l'impression de majesté que fit Jésus sur ceux qui venaient l'arrêter et le bref dialogue où Anne interroge Jésus sur sa doctrine ; on est surtout frappé par l'ampleur exceptionnelle qu'il donne au procès romain devant Pilate (18,28 — 19,16), avec les scènes suggestives de l'*Ecce Homo* et de l'*Ecce Rex vester*, qui n'ont rien de parallèle dans les autres évangiles ; dans le récit de la scène du Calvaire, Jean s'écarte davantage encore des synoptiques : c'est uniquement chez lui qu'on trouve la discussion sur l'écriteau de la croix, l'explication du partage des vêtements par une citation du Ps 21, la mention de la présence de Marie et du disciple bien-aimé au pied de la croix, enfin la description du coup de lance, qui fit sortir de l'eau et du sang du côté de Jésus.

Par tous ces traits, on voit que, dans les événements de la passion, Jean ne s'attache plus à ce qu'ils avaient de tragique, d'ignominieux et de douloureux. Tout baigne chez lui dans la lumière de l'accomplissement de l'œuvre du salut. Comme le disait fort justement Loisy : « La passion est racontée, dans le quatrième Évangile, au point de vue de la gloire du Christ : c'est Jésus glorifié dans la mort »². Pour mieux saisir tout ce que cette optique comporte, examinons quelques thèmes fondamentaux qui semblent avoir été sous-jacents à la théologie johannique de la passion. Dans une deuxième partie, nous suivrons de plus près le récit même des événements (Jn 18—19) et y verrons mis en œuvre ces différents thèmes théologiques.

I. LA THÉOLOGIE JOHANNIQUE DE LA PASSION

1. L'heure de Jésus

Ce thème de « l'heure de Jésus » est propre à Jean dans le N.T.³. Il dérive de l'apocalyptique juive, où il avait déjà pris une résonance toute particulière. Ainsi, la traduction grecque du livre de Daniel désigne par ce mot l'heure eschatologique, celle de la victoire définitive sur les ennemis du peuple de Dieu (Dn LXX 8,17.19 ; 11,35) : ce sera « l'heure de la consommation » (11,40.45). Ce sens eschatologique de l'heure se retrouve dans l'apocalypse synoptique (Mt 24,36 = Mc 13,32) et dans 1 Jn 2,18 : d'après ce dernier texte, « la dernière heure » est déjà arrivée, parce que beaucoup d'antichrists sont là.

Mais dès les évangiles synoptiques on voit le thème se préciser dans une autre direction : le mot « heure » désigne l'heure messianique ; concrètement, c'est l'heure de la passion. A Gethsémani, Jésus prie pour que, si c'est possible, « l'heure passe loin de lui » (Mc 14,35) ; et au moment de l'arrestation, il dira à ses disciples : « L'heure est venue : voici que le Fils de l'homme va être livré aux mains des pécheurs » (Mc 14,41 par)⁴.

C'est ce même sens de base qui reparaît dans le IV^e évangile. Mais Jean étend considérablement l'importance du thème et approfondit son sens théologique. Dès le début de l'évangile, toute la vie de Jésus est tendue vers cette heure mystérieuse ; Jésus (uniquement dans saint Jean) en parle comme de son heure, car c'est l'heure où il accomplira définitivement son œuvre de salut⁵. Dès les noces de Cana, Jésus oriente le regard de ses disciples vers la croix en déclarant : « Mon heure n'est pas encore

3. H. VAN DEN BUSSCHIE, *De Betekenis van het Uur in het vierde Evangelie*, CollGand 2 (1952), 97-108 ; A. GEORGE, « L'Heure » de Jean XVII, RB 61 (1954), 392-397 ; W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster, 1959, 75-100 ; A. FEUILLET, *L'heure de Jésus et le signe de Cana. Contribution à l'étude de la structure du quatrième évangile*, dans *Études johanniques*, Paris, 1962, 11-33 ; J. HANIMANN, *L'heure de Jésus et les noces de Cana. Le sens de la réponse de Jésus : « Mon heure n'est pas encore venue »*, RTh 64 (1964), 569-583 ; M. ORGE, *El « Semeion » de la « Hora »*, Claretianum 5 (1965), 97-139.

4. Dans l'évangile de Luc, Jésus s'adresse directement à ses adversaires, au moment même où ils vont se saisir de lui : « C'est votre heure et le règne des ténèbres » (22,53).

5. A. FEUILLET, *art. cit.*, 13-14.

1. Quelques éléments de cette tradition semblent avoir été incorporés à deux endroits du IV^e évangile : dans la rencontre de quelques Grecs avec Jésus (12,27), puis encore, au début du récit de la passion, dans la confrontation de Jésus avec ses adversaires (18,11).

2. A. LOISY, *Le quatrième évangile*, Paris, 1903, p. 820.

venue » (2,4). L'orientation vers la passion est encore plus clairement indiquée dans la section de la fête des Tabernacles : les Juifs veulent arrêter Jésus, mais ne peuvent y réussir « parce que son heure n'était pas encore venue » (7,30 ; 8,20). Au contraire, lorsqu'il se trouvera dans la perspective de sa mort prochaine (cf. 12,27-33), Jésus proclamera solennellement : « La voici venue l'heure où le Fils de l'homme doit être glorifié » (12,23). Pour la première fois, l'heure est maintenant celle de la glorification de Jésus ; il en sera de même en 13,1 et 17,1 : l'« heure », c'est désormais le moment solennel où Jésus va passer de ce monde au Père et où le Fils va être glorifié par le Père.

Mais dans aucun de ces trois textes, l'« heure » n'est appelée l'heure de Jésus. Faudrait-il en conclure qu'il n'est plus question ici de la passion et de la mort de Jésus, mais uniquement de son entrée dans la gloire ? Non, il faut plutôt dire que ces chapitres 12—17 nous font faire un progrès dans l'intelligence de la passion : les événements qui en jalonnent le récit sont maintenant présentés avec le sens profond qu'ils prennent dans l'œuvre du salut. D'après 12,23-32, la mort de Jésus sera comme celle du grain de blé, qui meurt, mais porte beaucoup de fruit (v.24) : une fois élevé de terre, Jésus attirera à lui tous les hommes (v.32). En 13,1, Jean nous dit que l'heure de Jésus est celle où Jésus « va jusqu'à l'extrême de l'amour »⁶ : cette preuve suprême, c'est le don de sa vie, symbolisé par l'humble geste du lavement des pieds, où Jésus « dépose » ses vêtements pour ensuite les « reprendre » (13,4.12)⁷. D'après 17,1-2 enfin, Jésus sera glorifié pour pouvoir exercer sa puissance sur toute chair. La glorification de Jésus au moment de l'« heure » consiste dans la fécondité de son sacrifice, dans l'efficacité de son œuvre, qui sera précisément rendue possible par son entrée dans la gloire. C'est en raison des fruits que produira la mort de Jésus sur la croix que Jean désigne cette heure comme « l'heure de Jésus »⁸.

6. D. MOLLAT, dans la *Bible de Jérusalem*.

7. En grec : *τιθησιν* et *ελαβεν τα ιματια*. Les mêmes verbes sont employés au sujet du Bon Pasteur qui « dépose » sa vie pour ensuite la « reprendre » (10,17 ; voir encore 10,11.15.18 ; 1 Jn 3,16). Plusieurs auteurs pensent à juste titre que, par le choix de ces termes dans le récit du lavement des pieds, Jean veut faire ressortir son caractère symbolique. Cf. par exemple M. ORGE, *art. cit.*, 127, n. 94.

8. Il est donc nécessaire, semble-t-il, de distinguer dans le IV^e évangile entre « l'heure » (en général) et « l'heure de Jésus », quoique les deux aspects du thème soient évidemment très proches l'un de l'autre.

2. L'exaltation du Fils de l'homme

Mieux que tout autre, le thème de l'exaltation nous fait saisir l'interprétation proprement johannique de la passion et de la mort de Jésus⁹. Dans les évangiles synoptiques, Jésus, par trois fois, prédit sa passion, sa mort et sa résurrection (Mt 16,21 ; 17,22s ; 20,18s par) ; l'équivalent johannique de ces prédictions se trouve dans les trois passages où Jésus annonce son *exaltation* future (3,14 ; 8,28 ; 12,32.34). L'origine première du thème de l'exaltation doit probablement se chercher dans le quatrième chant du Serviteur : « Voici que mon Serviteur prospérera : il sera exalté et glorifié beaucoup » (Is 52,13 LXX). L'Église primitive a vu la réalisation de cette prophétie dans le mystère de l'Ascension (Ac 2,33 ; 5,31). Saint Paul de même écrira : « Aussi Dieu l'a-t-il exalté et lui a-t-il donné le Nom qui est au-dessus de tout nom, pour que tout, au nom de Jésus, s'agenouille au plus haut des cieux, sur la terre et dans les enfers » (Ph 2,9-10). Jean, par contre, opère ici une anticipation tout à fait remarquable : pour lui, l'exaltation de Jésus a directement lieu à la croix. Il le dit explicitement en 12,33 : « Il signifiait par là de quelle mort il allait mourir ». Le choix même du terme « exalter » montre que Jean donne ici de la crucifixion de Jésus une profonde interprétation théologique. On a souvent pensé que l'évangéliste voulait faire quelque allusion au mystère de l'Ascension, comme si la croix dressée au Calvaire symbolisait l'exaltation céleste de Jésus. Mais cette interprétation, tant à cause des antécédents du thème qu'en raison de son utilisation par saint Jean, nous paraît fort improbable. Dans les premiers textes chrétiens cités à l'instant, si l'Ascension était considérée comme une exaltation, c'était en tant qu'intronisation royale de Jésus à la droite du Père : à partir de ce moment, il allait pouvoir exercer sa *Seigneurie* sur les siens, en leur communiquant l'Esprit et le don de la vie (Ac 2,34-36 ; Ph 2,11).

Le IV^e évangile ne fait rien d'autre qu'anticiper ces mêmes réalités au Calvaire. L'élévation du Christ en croix y est considérée dans une perspective à la fois *royale* et *sotériologique* : du haut de la croix, Jésus attire à lui tous les hommes pour leur donner le salut ; il devient ainsi le roi de tous ceux qui croient en lui. Les deux premiers textes qui parlent de l'exaltation en soulignent surtout l'aspect sotériologique. Comme jadis le serpent

9. Cf. A. VERGOTE, *L'exaltation du Christ en croix dans le IV^e Évangile*, ETL 28 (1952), 5-33 ; I. DE LA POTTERIE, *L'exaltation du Fils de l'homme* (Jn 12,31-36), Gregor 49 (1968), 460-478 (nous nous permettons de reprendre ici quelques éléments de cet article).

d'airain au désert, le Fils de l'homme doit être exalté pour devenir un « signe de salut » (3,14-15; cf. Sg 16,6) : tous ceux qui regarderont avec foi le Christ en croix (19,39), auront par lui la vie éternelle. Cet événement sera aussi une véritable révélation de la transcendance de Jésus ; elle sera en même temps une invitation à la foi et à la conversion (8,23). Mais en 12,31-32, c'est l'aspect royal qui passe à l'avant-plan : la croix représentera une véritable substitution de pouvoir ; le prince de ce monde va être jeté dehors ; la domination de Satan va être remplacée par le pouvoir royal de Jésus : du haut de sa croix, comme d'un trône, il attirera à lui tous les hommes.

On comprend dès lors pourquoi le thème de la royauté du Christ devait prendre une telle importance dans le récit johannique de la passion¹⁰. Jean anticipe l'exercice de cette royauté dans la passion et la mort de Jésus, parce que son regard de foi y découvre les fruits qu'elles produisent pour le salut du monde.

3. Anticipation des événements eschatologiques

Outre l'exaltation royale de Jésus, Jean a encore vu se réaliser à la croix certains événements de l'histoire du salut que l'eschatologie classique plaçait à la fin des temps. Il faut surtout mentionner ici le jugement eschatologique et le rassemblement dans l'unité du peuple dispersé.

Le jugement, dans saint Jean, n'est plus, comme dans les synoptiques ou dans saint Paul, une sentence de condamnation prononcée au jugement final. Il s'exerce plutôt dans le comportement des hommes eux-mêmes devant Jésus : il consiste dans leur décision, dans leur choix, devant sa lumière et sa vérité. Devant le Christ-Lumière, les hommes se scindent en deux groupes : « C'est pour une discrimination (ἐξ κριμα), dit Jésus, que je suis venu en ce monde » (9,39). Le jugement proprement dit (κρίσις) s'accomplit lorsqu'on rejette la lumière (3,19), la parole de Jésus (5,24). Même lorsqu'il mentionne le jugement au dernier jour, l'évangéliste montre que ce qui juge les hommes, c'est leur option devant le Christ et sa parole (12,48). Ceux qui croient en Jésus ne sont pas jugés ; ceux qui ne croient pas sont déjà condamnés (3,18).

10. Voir M.-E. BOISMARD, *La royauté du Christ dans le quatrième évangile*, LumVie n. 57 (1962), 43-63 ; J. RIAUD, *art. cit.* Cf. aussi l'étude mentionnée plus loin, note 24. Sur la portée plus générale du rapport entre la royauté du Christ et la croix, cf. J. BRINKTRINE, « *Dominus regnavit a ligno* », *BiblZeitschr* 10 (1966), 105-107.

Cette confrontation entre les hommes et le Christ a lieu pendant toute la vie de Jésus, mais elle doit se poursuivre jusqu'à la fin du monde. Cependant, pour Jean, le jugement du monde se concentre à un moment précis de l'histoire du salut, le moment de l'heure : « C'est maintenant le jugement de ce monde ; maintenant le prince de ce monde va être jeté dehors » (12,31 ; cf. 16,11). C'est devant le Christ exalté sur la croix que les hommes se scindent en deux groupes. Ce thème sera largement développé dans le récit de la passion, comme nous le verrons. Mais on peut en conclure dès à présent que si la croix représente pour Jean l'exaltation du Roi-Messie, elle constitue en même temps la condamnation du monde pécheur.

Le thème du rétablissement du peuple dans l'unité appartient lui aussi aux promesses eschatologiques traditionnelles. Dans son chapitre célèbre sur la nouvelle Alliance et la restauration messianique, Jérémie écrit : « Celui qui dispersa Israël le rassemble, il le garde comme un pasteur son troupeau » (Jr 31, 10). L'initiative de ce rétablissement vient de Dieu ; et c'est autour de lui qu'Israël se regroupe. Déjà au temps de l'Alliance du Sinaï, Yahvé avait dit à son peuple : « Je vous ai amenés vers moi » (Ex 19,4) ; pareillement, il déclare dans Jérémie : « Je t'ai aimée d'un amour éternel ; aussi t'ai-je attirée dans ma miséricorde » (38,3 LXX). Le pèlerinage eschatologique des dispersés en route vers Jérusalem (p.ex. Is 2,2-4) pour y refaire son unité perdue, n'est rien d'autre que la réponse d'Israël à cet appel de Dieu.

La réalisation de ces promesses grandioses n'est pas présentée de la même façon chez tous les auteurs du N.T. D'après les *Actes des Apôtres*, elle se réalise au matin de la Pentecôte (Ac 2,5-11 ; cf. 2,39). Saint Jean lui, voit plutôt se constituer le nouveau peuple de Dieu autour du Christ « élevé sur la croix ». D'après la prophétie inconsciente de Caïphe, c'est là le sens profond de la mort du Christ : « En qualité de grand prêtre, il prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation, et non seulement pour la nation, mais pour rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » (Jn 11,51-52). Jésus lui-même, peu avant sa passion, donnera le même sens à son exaltation sur la croix : « Et moi, élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (12,32) ; du haut de la croix, Jésus attire à lui tous les hommes, pour constituer autour de lui la nouvelle communauté messianique.

Dans la contemplation johannique de la passion et de la croix, ces différents thèmes (l'heure de Jésus, son exaltation royale, le rassemblement de tous dans l'unité) se rejoignent et se fondent dans une nouvelle synthèse d'une grande richesse théologique. C'est que, pour saint Jean, la croix de Jésus est la révélation

suprême de l'amour du Père (3,16; 13,1). Cela explique aussi deux traits significatifs du comportement de Jésus pendant sa passion : son entière liberté et sa parfaite conscience. Jésus accomplit l'œuvre du salut, non pas comme une victime impuissante et résignée, mais dans l'attitude souveraine de celui qui connaît le sens des événements et les accepte librement¹¹.

II. AU FIL DU RÉCIT

Le récit johannique de la passion se divise de lui-même en cinq scènes ou tableaux, suivant l'unité de lieu¹² : a) introduction : la scène du jardin (18,1-11) ; b) Jésus devant Anne (18,12-27) ; c) Jésus devant Pilate (18,28—19,16a) ; d) au Calvaire (19,16b-37) ; e) épilogue : l'ensevelissement, dans un jardin (19,38-42).

1. La scène du jardin : Jésus et ses adversaires (18,1-11)

Jean ne mentionne l'arrestation proprement dite qu'à la fin de la scène (18,12). Le petit tableau qui précède met l'accent ailleurs. Nous assistons ici à la confrontation du Christ avec ses adversaires.

Dans les vv. 1-3 sont présentés les personnages : d'un côté, Jésus et ses disciples ; de l'autre, Judas et les gardes, « avec des lanternes, des torches et des armes », représentant la puissance des ténèbres. La déclaration de Jésus « c'est moi », sans parallèle dans les synoptiques, mais répétée ici avec insistance (vv. 5,6,8), est trop chargée de sens dans le IV^e évangile pour signifier simplement que Jésus se fait reconnaître : le fait même qu'en entendant ces mots, ses adversaires « reculèrent et tombèrent à terre » (v. 6) montre que l'évangéliste y voit « une forme de théophanie qui laisse les hommes prosternés d'effroi devant Dieu »¹³. D'autre part, Jésus veut préserver les siens du danger que représenterait pour eux une arrestation (cf. 6,39) ; c'est lui

11. Voir surtout 13,1-4 ; 18,4 ; 19,28. Cf. K.H. SCHELKLE, *art. cit.*, 77.

12. Une répartition tripartite est proposée par A. JANSSENS DE VAREBEKE, dans l'article cité au début.

13. R.E. BROWN, *The Gospel according to John I—XII* (Anchor Bible, 29), New York 1966, 534. La réaction des adversaires de Jésus est exactement celle que les psaumes attribuent aux ennemis du juste persécuté (cf. Ps 6,10 ; 35,4 ; 56,10 ; etc.). On peut penser qu'un détail historique, par exemple quelque hésitation de la troupe qui venait arrêter Jésus, a été interprété dans la tradition à la lumière de ces psaumes, qui eurent un rôle si déterminant dans l'interprétation religieuse de la passion.

qui commande à la troupe avec autorité : « Si c'est moi que vous cherchez, laissez ceux-là partir. » Le v. 11 nous donne l'équivalent johannique de la scène à Gethsémani dans les synoptiques : « La coupe que m'a donnée le Père, ne la boirai-je pas ? » Ici Jésus ne demande pas à son Père d'éloigner de lui cette coupe ; il l'accepte comme un *don* qui lui est fait par le Père. Alors seulement la cohorte se saisit de lui pour le conduire chez Anne.

2. Jésus devant Anne (18,12-27)

Nous n'avons pas à examiner ici le problème complexe des déplacements de Jésus au cours du procès, ni celui du rapport de la scène devant Anne avec l'interrogatoire devant Caïphe (cf. 18,24), raconté par les synoptiques¹⁴. C'est en raison de l'importance des déclarations de Jésus devant l'ancien grand prêtre que Jean a rapporté cet épisode. L'interrogatoire proprement dit (vv. 19-24) est inséré dans le récit des reniements de Pierre (vv. 17-18 et 25-27). Cette imbrication a un sens ; elle permet de faire apparaître un net contraste : Pierre renie son Maître ; Jésus, lui, confesse ouvertement qui il est¹⁵.

Mais c'est surtout la comparaison elle-même qui offre un intérêt théologique¹⁶. Les vv. 19-24 sont construits suivant un schème concentrique : Anne (v. 19), Jésus (vv. 20-21), le soufflet (v. 22), Jésus (v. 23), Anne (v. 24). Le grand prêtre interroge le prisonnier « sur ses disciples et sa doctrine ». Jésus laisse entendre que « ce serait une formalité bien inutile puisque tout le monde sait à quoi s'en tenir »¹⁷. Mais cette réponse est formulée de telle manière qu'elle évoque toute la révélation publique apportée par Jésus : il a toujours enseigné « à la synagogue et dans le Temple »¹⁸ ; et surtout : « c'est au grand jour que j'ai parlé au monde ». Ce verbe « parler », trois fois répété (λελάλησα, ἐλάλησα, ἐλάλησα), puis encore repris au v. 23, nous montre Jésus dans son activité essentielle, celle d'apporter au monde sa parole de révélation (cf. 12,48-50). Le

14. On peut voir à ce sujet : J. SCHNEIDER, *Zur Komposition von Jo 18, 12-17: Kaiphas und Hannas*, ZNW 48 (1957), 111-119 ; P. BENOIT, *Jésus devant le Sanhédrin*, dans *Exégèse et théologie*, I, Paris, 1961, 290-311 ; X. LÉON-DUFOUR, *art. cit.*, 1461-1463.

15. X. LÉON-DUFOUR, *art. cit.*, 1463 ; voir A. JANSSENS DE VAREBEKE, *art. cit.*, 510.

16. Ceci est nié par Bultmann dans son commentaire et par X. LÉON-DUFOUR, *art. cit.*, 1462.

17. LOISY, *Le quatrième évangile*, Paris, 1903, p. 836.

18. D'après Jean, Jésus n'enseigne « nulle part ailleurs que dans ces lieux officiels du judaïsme (6,59 ; 7,14 ; 7,28 ; 8,20).

soufflet du serviteur, au centre du récit, est comme une réponse brutale du judaïsme et du monde à cet enseignement¹⁹.

3. Jésus devant Pilate (18,28-19,16a)

Cette partie centrale du récit de la passion est structurée en sept tableaux suivant les mouvements d'entrée et de sortie de Pilate. Les différentes scènes se déroulent alternativement devant le prétoire (où sont les Juifs) et à l'intérieur du palais²⁰; pour l'évangéliste, ce qui se passe ici n'est pas tant le procès politique devant le magistrat romain (qui n'est qu'un intermédiaire), mais le grand procès entre Jésus et les Juifs. C'est une première raison pour penser que le thème de la royauté du Christ domine tout le récit. Plusieurs détails, nous le verrons, confirment cette impression.

Dès la première discussion entre Pilate et les Juifs (18,29-32), l'attention est orientée vers la croix. La question qui devait être tranchée était de savoir si Jésus allait être jugé suivant le droit juif ou suivant le droit romain; dans le premier cas, il serait lapidé; dans le second, crucifié. On voit dès lors l'importance qu'a pour Jean la déclaration des Juifs: « Nous n'avons pas le droit de mettre quelqu'un à mort » (v.31). L'évangéliste en souligne le sens profond: « Il fallait que s'accomplît la parole dite par Jésus signifiant de quelle mort il devait mourir » (v.32). Jean se réfère ici aux trois prédictions de Jésus sur l'exaltation du Fils de l'homme. « Jésus, dans le prétoire, pauvre être livré et lié (18,24)... apparaît donc, dominant le drame de toute la hauteur de sa parole prophétique »²¹.

Le premier entretien entre Pilate et Jésus (18,33-38a) donne à celui-ci l'occasion d'expliquer le vrai sens de sa royauté. Au Procureur qui lui demande s'il est vraiment roi, Jésus répond: « Voici pourquoi je suis né, voici pourquoi je suis venu en ce monde: pour rendre témoignage à la vérité; quiconque est de la vérité écoute ma voix » (v.37). Dans la première partie de ce verset, Jésus se présente comme le témoin par excellence de la révélation messianique, de cette vérité qu'il est lui-même (14,6); le témoignage qu'il apporte consiste en définitive à révéler aux

19. Comparer l'interprétation de LOISY (*op. cit.*, p. 838), légèrement différente: le soufflet est « comme (un) symbole de l'attentat commis par les Juifs contre la majesté du Christ ».

20. Cf. A. JANSSENS DE VAREBEKE, *art. cit.*, 506-509.

21. D. MOLLAT, *Initiation à la Lecture spirituelle de Saint Jean*, Toulouse, 1964, p. 74.

hommes son propre mystère²²; cette révélation est le fondement de sa royauté. La deuxième partie du verset explique en quel sens Jésus devient effectivement roi: il est roi sur tous ceux qui « écoutent sa voix »; il règne sur les hommes, non par la puissance de ce monde, mais par sa parole, par sa vérité, que ses véritables disciples accueillent dans la foi.

Pilate, qui ne comprend rien à ces mots, est cependant convaincu de l'innocence de l'inculpé; dans l'espoir de le libérer, il propose aux Juifs un choix difficile: Barabbas, un brigand, ou Jésus, le roi des Juifs (18,38b-40). Le contraste est plus saisissant encore et l'ironie manifeste, si l'on admet, avec plusieurs auteurs, que le mot « brigand (ληστής) » désigne ici un rebelle, membre de quelque bande révolutionnaire à tendances politico-messianiques.

Le couronnement d'épines, au centre de la section (19,1-3), est décrit par Jean d'une manière significative: aucune trace chez lui des crachats, des coups sur la tête, des genuflexions, de la part des soldats qui bafouent Jésus; il mentionne uniquement ce qui a trait à sa royauté: la couronne d'épines, le manteau de pourpre, les mots « Salut, roi des Juifs »; il parle aussi des soufflets, qui sont à interpréter, ici encore, comme un geste violent de refus de la part des hommes.

A partir de cette scène centrale, on découvre une progression très nette vers la fin de la section. Dans le cinquième tableau (19,4-7), l'*Ecce Homo* du magistrat romain annonce et prépare son *Ecce Rex vester* dans la scène finale (19,14). Après le couronnement, Jésus est présenté aux Juifs, « portant la couronne d'épines et le manteau pourpre » (19,5). Contrairement aux synoptiques, Jean omet de dire qu'on enlève à Jésus ces insignes. Quant à la déclaration de Pilate « Voici l'homme », Jean semble y avoir vu une allusion au titre « Fils de l'homme » venu de Daniel (7,13): cet homme Jésus, dans sa faiblesse et son impuissance, est celui qui possède le pouvoir de Souverain Juge « parce qu'il est Fils de l'homme » (Jn 5,27)²³.

Le deuxième entretien de Jésus avec le procureur (19,8-12) est antithétiquement parallèle au précédent (18,33-38a): après avoir expliqué qu'il est roi par la vérité, Jésus déclare maintenant à son juge que tout le pouvoir qu'il a sur lui vient d'en haut.

22. Cf. le commentaire admirable d'Apollinaire de Laodicée: « La vérité dont il parle, c'est la manifestation de lui-même aux hommes, et le salut qu'il leur donne par la connaissance qu'ils ont de lui » (CORDERIUS, *Catena graecorum Patrum*, Antverpiae, 1630, p. 430). — Cf. notre étude « *Je suis la Voie, la Vérité et la Vie* » (Jn 14,6), NRTh 88 (1966), 907-942.

23. Cf. J. BLANK, *Die Verhandlung vor Pilatus Joh 18,28—19,16 im Lichte Johannischer Theologie*, BiblZeitschr 3 (1959), 60-81.

Ainsi est introduit le tableau d'apothéose sur lequel se termine tout le procès, la scène du *Lithostrotos* (19,13-16a). Contrairement à la Vulgate, il faut probablement traduire ἐκάθισεν au v. 13 comme un verbe transitif²⁴ : « Pilate fit asseoir (Jésus) au tribunal au lieu appelé le Dallage, en hébreu Gabbatha. C'était le jour de la Préparation de la Pâque, environ la sixième heure ». Dans ce cadre solennel, presque liturgique, Pilate déclare devant les Juifs : « Voici votre roi ». Sur le plan symbolique, cette scène évoque la double fonction exercée par Jésus, comme roi et comme juge. Dans l'ultime confrontation avec les Juifs, il devient vraiment leur juge, puisqu'ils ne veulent pas qu'il soit leur Roi : leur cri « enlève, enlève » (non mentionné dans les synoptiques) est un « non » décidé jeté à la face de cet homme qu'on leur présente comme leur Roi. C'est ce choix qui les juge. On voit ce qu'il y a de saisissant dans la description de saint Jean : à ce moment précis, Jésus est là devant eux, assis au tribunal, dans l'attitude du juge. Le procès est terminé : Pilate leur livre Jésus pour être crucifié (v. 16a).

4. La croix de Jésus (19,16b-37)

Sur la route du Calvaire, Jésus porte lui-même sa croix comme l'instrument de l'œuvre du salut²⁵ ; avec lui furent crucifiés deux autres : « un de chaque côté, au milieu, Jésus ». Jean consacre quatre versets (vv. 19-22) à la discussion sur l'inscription de la croix : « Jésus le Nazaréen, le roi des Juifs ». Ce texte, rédigé en trois langues, proclame la royauté de Jésus à la face du monde²⁶. La scène du Calvaire fait donc pendant à celle du prétoire : au *Lithostrotos*, Pilate avait proclamé Jésus roi ; au Golgotha, il fait de même au moyen de l'écrétaire. Au prétoire, les Juifs avaient refusé d'accepter Jésus comme leur roi ; au Calvaire, ils demandèrent de changer le titre de la croix. L'épisode de Gabbatha était comme une préfiguration de celui du Golgotha ; on passe maintenant du plan du signe à celui des réalités défini-

24. Nous avons tâché de le montrer en détail dans *Jésus roi et juge d'après Jn 19,13*. 'Εκάθισεν ἐπὶ βήματος, Bibl 41 (1960), 217-247 ; voir le commentaire de LOISY et J. BONSIRVEN, *La notation chronologique de Jn 19,14 aurait-elle un sens symbolique ?*, Bibl. 33 (1952), 512-515.

25. Cette idée revient souvent dans la tradition ; voir p. ex. S. THOMAS, *Super evangelium S. Ioannis lectura*, ed. Marietti, Romae, 1952, n. 2414 : « Portat Christus crucem ut rex sceptrum, in signum gloriae quae est universale rerum omnium dominium... Portat eam ut victor trophaeum suae victoriae ».

26. Cf. D. MOLLAT, *L'Evangile selon S. Jean*, fasc. de la Bible de Jérusalem, p. 182, note a.

tives, à savoir la royauté de Jésus et le jugement de ce monde. Dans la scène du partage des vêtements (vv. 23-24), Jean insiste particulièrement sur le fait que la robe sans couture ne fut pas « déchirée » (σχίζω) : le dérivé σχισμα est employé dans l'évangile pour dire que les Juifs étaient « divisés » au sujet de Jésus (7,43 ; 9,16 ; 10,19) ; en 20,11, dans la scène du lac, dont la portée symbolique est si manifeste, Jean dira que « le filet ne se déchira pas ». La tunique non déchirée symbolise l'unité de l'Eglise, réalisée par la mort de Jésus, comme l'avait prophétisé Caïphe (11,52)²⁷.

La présence de Marie à la Croix a été interprétée de plusieurs manières²⁸. En nombre croissant, les exégètes reconnaissent aujourd'hui que cette scène ne décrit pas seulement un acte de piété filiale de Jésus envers sa mère, mais une véritable révélation de sa maternité spirituelle. Deux arguments majeurs appuient cette interprétation. Tout d'abord le fait que, contre l'usage, Jésus appelle sa mère « Femme » (déjà à Cana, en 2,4) : elle n'est donc plus seulement la mère de Jésus ; comme autrefois la première « femme », Marie, nouvelle Eve, devient « la mère de tous les vivants » (Gn 3,20). En outre, le récit met en œuvre une forme littéraire appelée « schème de révélation » ; les paroles de Jésus « dévoilent un mystère » : Marie devient ici la mère, non seulement du disciple bien-aimé, mais de tous ceux qu'il représente, l'ensemble des croyants²⁹. Après cela, l'œuvre est accomplie, Jésus peut prononcer son *Consummatum est*. Mais pour montrer combien sa mort a, elle aussi, une portée salvifique, Jean la décrit par une de ces formules à double sens si fréquentes chez lui : Jésus « rendit (livra) l'esprit », inaugurant par sa mort la période définitive de l'histoire du salut, le temps de l'effusion de l'Esprit.

Le tableau qui suit (vv. 31-37) est propre à Jean dans les évangiles. Les faits ici racontés n'appartiennent plus à l'œuvre du Christ lui-même ; par leur haute portée symbolique, ils servent à faire comprendre l'efficacité salvifique de la mort de Jésus. Contrairement à ce qu'ils firent pour les deux autres condamnés, les soldats ne brisèrent pas les jambes de Jésus ; par la citation (v. 36) du texte d'Ex 12,46 sur le rituel de la pâque, Jean souligne le sens de l'événement : Jésus meurt comme l'agneau

27. Cette interprétation est commune dans la tradition.

28. Voir surtout F.-M. BRAUN, *La Mère des Fidèles. Essai de théologie johannique*, Tournai, 1953, 100-133 ; A. THYES, *Jean 19,25-27 et la maternité spirituelle de Marie*, Marianum 18 (1956), 80-117 ; A. FEUILLET, *Les adieux du Christ à sa mère (Jn 19,25-27) et la maternité spirituelle de Marie*, NRTh 86 (1964), 469-489.

29. Voir M. DE GOEDT, *Bases bibliques de la maternité spirituelle de Marie*, dans *Etudes mariales*, XV, 1959, 35-53 (cf. 52).

pascal de la nouvelle Alliance. L'autre détail a plus d'importance encore : du côté ouvert par la lance du soldat, Jean a vu couler du sang et de l'eau³⁰. L'insistance extraordinaire avec laquelle il en témoigne (v. 35) montre qu'à ses yeux ce fait avait une portée décisive pour la vie de l'Eglise. Le passage de Zacharie auquel renvoie le v. 37 en éclaire toute la signification : aux temps messianiques, il y aura « une source ouverte » pour les habitants de Jérusalem (Za 13,1) ; Dieu dit : « Je répandrai (sur eux) un esprit de grâce et de supplication ; et ils tourneront les yeux vers moi qu'ils ont transpercé » (12,10). C'est ce qui se réalise à la Croix : la Source ouverte, c'est le côté transpercé de Jésus, d'où s'écoule la source d'eau vive, symbole de l'Esprit (cf. Jn 7,38-39)³¹. Le salut, désormais, ne peut plus s'obtenir que par le regard de foi des disciples vers Jésus crucifié.

5. L'ensevelissement (19,38-41)

Dans cet épilogue, la seconde scène du jardin, deux détails retiennent l'attention. Jésus est enseveli par deux notables Juifs, qui utilisent pour la sépulture une quantité insolite de myrrhe et d'aloès : « Le Christ a été enseveli comme les grands de ce monde et par des grands de ce monde : c'est une manière de signifier sa royauté »³². Pour chacun de ces deux hommes, Jean souligne les relations qu'ils avaient eues avec Jésus : Joseph d'Arimathie était « disciple de Jésus » ; Nicodème était celui « qui précédemment était allé de nuit trouver Jésus » (cf. 3,2), pour affermir sa foi en lui (cf. 2,23 ; 3,2 ; 3,18-21). C'est également dans ce but que saint Jean a composé tout son récit de la Passion :

« pour que vous aussi vous croyiez » (19,35).

30. Cf. A. LEFEVRE, *La blessure du côté*, dans *Le Cœur* (Etudes carmélitaines), 1950, 109-122 ; D. MOLLAT, *Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé*, LumVie n. 47 (1960), 95-114 ; C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de saint Jean*, Rome, 1967, 156-165.

31. Cet événement du Golgotha est rappelé dans la première épître (1 Jn 5,6) et y est ensuite actualisé pour la vie de l'Eglise (5,8) : l'Esprit, c'est le témoignage de la foi ; l'eau, le sacrement du baptême ; et le sang, l'eucharistie.

32. LOISY, *op. cit.*, p. 898.

La nuit pascale

Troisième lecture : Ex 14,15 — 15,21

Epître : Rm 6,3-11

Evangile : Année A : Mt 28,1-10

» : Année B : Mc 16,1-8

» : Année C : Lc 24,1-12



Le passage et le chant de la Mer

Ex 14,15 — 15,21

PAR PIERRE FÉDERLÉ

Lorsqu'Israël s'efforça de comprendre le sens de son histoire, il ne la fit commencer ni avec la création, ni même avec Abraham. L'Exode a été l'événement décisif pour le peuple élu, et historiquement, c'est dans ce contexte qu'Israël a pu connaître sa vocation. L'Exode constitua le temps fort de la vie d'Israël : l'heure de son vrai commencement, l'époque de sa création comme peuple. Le miracle de son baptême marqua une libération, un départ et une naissance.

Aussi, personne ne contestera le choix de ce passage pour la célébration de la Vigile pascale. La lecture de Gn 1,1—2,2 nous situe dans la préhistoire où Dieu se révèle comme le créateur de l'univers : il s'agit de sa première intervention salvifique. L'Exode nous rappelle une récréation à travers des événements historiques providentiels dont Moïse fut l'interprète prophétique.

Le livre de l'Exode, se divise en deux parties principales : la sortie du peuple hébreu de l'Égypte (1—15) ; l'établissement, le sens et le renouveau de l'Alliance (16—40). Il raconte d'abord l'oppression et les murmures d'Israël (1—2) ; puis il montre comment Yahvé est venu en aide à son peuple pour le délivrer de l'esclavage de Pharaon (3—14) et notamment pour le faire sortir d'Égypte (14,15-31) la nuit même où il frappait de mort les premiers-nés égyptiens (12,31). Un chant d'action de grâces (15,1-21) conclut la première partie.

I. LE PASSAGE DE LA MER (14,15-31)

1. Analyse littéraire

Vu l'importance de cet événement qui marque le début de la foi d'Israël en Yahvé, le rédacteur final a voulu compiler trois

versions de la victoire sur Pharaon. Si les traditions yahviste (J : 14,21b.24.25b.27b.28b.30-31) et sacerdotale (P : 14,15-18.21a.22-23.26-27a.28a.29) ont été préservées quasi intégralement, il ne reste que peu de fragments de la tradition élohiste (E : 14,19-20.25a). Ce qui frappe avant tout, c'est la qualité de l'ensemble. L'unité du récit s'impose au lecteur, si bien qu'il s'avère difficile de distinguer les traditions.

2. Problème historique

Dans cette description épique, l'auteur vise surtout un but d'ordre religieux : montrer que la puissance de Yahvé, maître de la nature, l'emporte sur celle de Pharaon, que Yahvé sauve Israël en combattant pour lui.

Néanmoins, n'oublions pas qu'il s'agit d'un événement historique qui a eu lieu dans le temps et l'espace. Ce texte contient de l'histoire, en dépit des éléments de folklore qui s'y sont ajoutés, en dépit de son imprécision sur les sites géographiques, la succession des événements et la nature du miracle. D'ailleurs, l'archéologie ne nous interdit pas du tout de situer cet événement dans l'histoire.

En réduisant au minimum les données historiques, voici ce qui semble devoir être retenu comme essentiel : des Hébreux (probablement sous Ramsès II) cherchent à quitter l'Égypte (ce dut être une crise mineure, puisque les annales égyptiennes ne la mentionnent pas) ; des soldats égyptiens les poursuivent, mais quelques-uns paient de leur vie (en se noyant) cette expédition ; la fuite des déserteurs réussit.

3. Arrière-plan théologique

Nos trois traditions sont des interprétations théologiques où l'événement a été embelli par des générations ultérieures. Elles s'accordent toutes pour présenter la victoire sur Pharaon comme la plus grande des guerres saintes d'Israël. Les batailles sont toujours des moments privilégiés de la révélation de Yahvé à son peuple. Bien qu'aucun cadre littéraire rigide ne commande le récit d'une guerre sainte, une certaine structure a pu néanmoins influencer l'auteur dans sa rédaction :

— un rassemblement avant la bataille (Ex 14,1-2), souvent à un lieu de culte pour l'offrande de sacrifices (1 S 7,9) et pour la consultation des oracles (2 S 5,22-24) ;

- en réponse, Yahvé exige une confiance absolue qui exclut toute peur (Jos 1,6). Suit une « liturgie » de préparation à la guerre, où on exhorte les combattants (Dt 20,1-4 ; Ex 14,13-14) ;
- la bataille : Dieu seul y agit. Souvent il jette la terreur (*homan*) dans le camp ennemi (Jos 10,9-10 ; 1 S 14,24 ; Ex 14,14,24) ;
- Israël reconnaît que la victoire revient à Yahvé (Ex 14,31). Le massacre total de l'ennemi (*herem*) est considéré comme un genre de sacrifice cultuel (Ex 14,28 : « pas un d'eux n'échappa »).

Si certains éléments sont flous ou font défaut, c'est que ces traditions reçurent leur forme définitive quelques siècles après l'événement, alors que la guerre sainte avait cessé d'exister comme institution. Mais la mémoire de l'idéal survit : Israël ne fait rien pour la victoire, Yahvé agit seul, car l'Exode est une première rédemption, un début absolu où l'initiative appartient à Dieu seul.

4. Analyse des traditions

a) Yahviste et Elohiste (unies durant l'exil)

J-E s'efforce de décrire un événement naturel dans lequel on peut reconnaître l'intervention salvifique de Dieu. En scène : Dieu (qui ne dit rien), les Egyptiens, les Israélites et Moïse. La présence de Yahvé est rendue visible par la colonne de nuée et de feu (Ex 14,19.20.24). L'intervention divine eut lieu la nuit, et l'événement doit être reconnu avec les yeux de la foi. Les phénomènes sont d'ordre naturel : la nuée et les ténèbres apparaissent comme des phénomènes météorologiques (14,20) ; un vent fort (14,21) souffle ; les roues s'enrayent (14,25).

Le tout est décrit dans le cadre d'une guerre sainte : la panique et la confusion (*homan*) règnent chez les Egyptiens (14, 24) ; Israël assiste en spectateur passif et ne fait que constater les dégâts le lendemain (14,30) ; l'armée ennemie est totalement détruite (14,28b) ; Israël reconnaît dans l'événement le signe de la puissance et de la fidélité de Dieu (14,31).

b) La tradition sacerdotale

Durant l'exil, son auteur est préoccupé par la théologie de la parole divine créatrice et efficace dans tous les événements de l'histoire. Ce n'est plus seulement une histoire sainte racontée, mais une récitation liturgique structurée. Le récit débute (14,15) par un cri de plainte de l'homme qui ne rend pas toujours la tâche facile à Dieu. Le double monologue de Yahvé (14,15-18. 26) adressé à Moïse suggère la prédétermination divine. Une

section narrative suit chaque discours pour montrer que tout s'est réalisé dans le concret (14,21-22.27-29). Les vv. 17-18, comme le kérygme des anciens credo (Dt 6,21-23 ; 26,6-8) idéalisent l'Exode et ont pour but de faire reconnaître la gloire de Dieu. A l'opposé de J-E, P insiste sur l'aspect miraculeux : Moïse étend la main, la mer se fend, et les Israélites passent à pied sec au milieu des eaux divisées.

Par contre, il reste peu de reminiscences d'une guerre sainte. Après que Yahvé eut endurci le cœur du Pharaon (« lieu » de prédilection où Dieu agit), Dieu manifeste sa gloire (effet externe), et l'auteur ajoute : « Les Egyptiens sauront... » (effet interne). De plus, toute l'armée égyptienne est anéantie dans les flots (14,28).

5. Enseignement

A la question : que s'est-il passé exactement ? même les participants hébreux auraient été incapables de répondre. Aussi le rédacteur final a-t-il intégré dans son texte les différentes versions du fait : chacune dit vrai, mais à sa façon. Ce fut en tout cas un épisode crucial où un peuple politiquement désorganisé, militairement désarmé, psychologiquement frustré et spirituellement mourant, se retrouva tout à coup, par un concours de circonstances merveilleuses et significatives (miraculeuses) — donc de phénomènes réglés par la Providence — comme un peuple organisé, fort, unifié et conscient de son entité.

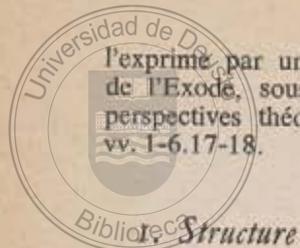
Le Dieu présent et puissant à agir s'est manifesté et a montré sa gloire. Chaque tradition le montre à sa manière : J parle de la *nuée* qui guide Israël (signe de la présence de Dieu et de sa providence) ; E précise qu'il s'agit d'une nuée *obscuré* (la nuée vient du verbe *'anan* qui veut dire « couvrir » : Dieu mystérieux et voilé) ; P associe la nuée à la *gloire* divine (*kabod* : Dieu se manifeste dans sa puissance).

Dieu a sauvé et créé son peuple : ce ne fut ni un accident, ni un hasard, mais le grand acte de salut, la rédemption par excellence, le passage de la mort à la vie, un baptême, qui donnera à Israël la clef de la vision de son avenir, lui permettra aussi de comprendre rétrospectivement son passé et finalement de réaliser dans le présent son existence de peuple en marche vers la Terre promise.

II. LE CHANT DE LA MER (15,1-21)

Après une lamentation et un oracle de salut vient généralement une action de grâces. Le peuple ne contient plus sa joie, il

l'exprimé par un chant qui une fois de plus célèbre l'événement de l'Exode, sous forme de poésie épique et dans de nouvelles perspectives théologiques. Notre psaume responsorial reprend les vv. 1-6.17-18.



On pourrait parler de deux cantiques : celui dit de Moïse (15,1-18) qui amplifie, semble-t-il, le refrain de la prophétesse Miryam (15,20-21). Après une introduction (vv.1-2), on peut distinguer sept parties ; les propositions générales sur Dieu alternent avec les récits historiques (vv. 3.4-5.6-7.8-10.11.12-17.18). Les vv. 8-10 contiennent le message central. Les vv. 11-18 projettent dans le futur la victoire de Yahvé. Le v. 19 est une addition rédactionnelle reprenant les données de P (14,23.28-29).

2. Date et origine

Rien ne peut être affirmé avec certitude sur la date de composition des deux cantiques, leur fonction originelle, leur relation entre eux et avec la section précédente. Le cantique attribué à Moïse ne peut dater de l'époque historique : les vv. 13ss. parlent de la conquête des peuples du sud de la Palestine, et le v. 17 suggère un sanctuaire central. Un poète, prêtre ou lévite du temple, aura composé ce psaume d'action de grâces pour la liturgie de la communauté, peut-être en vue de la fête pascale. Par contre, le refrain de Miryam, considéré comme un des plus anciens morceaux de l'A.T., pourrait bien remonter à l'époque même de l'événement. Miryam chante le sens de l'événement : Dieu s'est couvert de gloire. Notre refrain liturgique reprend la première partie du sien.

3. Intention théologique

Le parallélisme littéraire entre les deux moitiés du premier chant révèle une intention théologique de l'auteur. Beaucoup d'images utilisées dans la première partie pour décrire la victoire sur Pharaon sont reprises dans la deuxième partie pour évoquer la victoire de Yahvé en Canaan. Ainsi l'auteur de Ex 15 élargit-il les horizons de l'Exode : son schéma de l'histoire du salut englobe déjà le désert et l'entrée en Terre promise.

4. Réflexions sur le texte

Le premier chant rapporte le miracle de la Mer des Roseaux selon P. Mais la victoire sur Pharaon est présentée comme au-delà du temps et de l'espace : l'événement devient (cf. vv. 8-10) le type de toutes les interventions salvifiques de Yahvé et de sa victoire sur tout ce qui s'oppose à l'entrée du peuple dans la Terre promise.

On note avec intérêt au v. 16 : « *Tant que passe ton peuple* ». Ce n'est plus seulement un passage à travers la Mer des Roseaux, mais un passage en général, une pérégrination qui triomphe de toutes les hostilités. Toute la marche de l'Égypte à Canaan ne fait qu'un, et c'est Dieu qui mène son peuple à travers les forces de chaos et de rébellion.

Tout ce passage unit le Dieu de l'Alliance (fidèle, miséricordieux et puissant) et le Dieu de la création, le Dieu d'Israël et le Dieu de l'univers.

Aussi cette action de grâces sert-elle à la fois de conclusion à la première partie du livre de l'Exode et d'introduction à la seconde, centrée sur l'Alliance.

CONCLUSION

Les événements de l'histoire sainte sont des sacramentaux, des signes visibles qui révèlent le cœur de Dieu, et dont l'auteur inspiré essaie de comprendre la signification profonde. Cet événement capital de l'Exode, comme signe et type du triomphe sur le péché, a été lu, relu, raconté, interprété à travers les siècles de la vie de l'ancien et du nouveau peuple de Dieu¹. Le N.T. y a vu à juste titre (1 Co 10,1-11 ; Jn 13,1) le type de la création de l'Israël nouveau, un baptême considéré avant tout comme une libération, une recréation. Jésus devient le nouveau Moïse (Mt et Lc) qui nous conduit à travers les eaux. Et l'auteur de l'épître aux Hébreux présente tout notre pèlerinage sur terre comme un Exode, en utilisant ses thèmes et son vocabulaire. Même dans la liturgie céleste retentira à nouveau le chant de la Mer pour célébrer la gloire de Yahvé (Ap 15,2-3).

1. Cf. A. IBAÑEZ, *L'ancien et le nouvel Exode*, dans *Assemblées du Seigneur*, 32 (1^{re} série), pp. 46-79.



La liberté des baptisés

Rm 6,3-11

PAR JULES CAMBIER

Notre péricope¹ fait partie de la grande explication formant le sujet des onze premiers chapitres de Rm sur le régime religieux nouveau introduit par le Christ. Face à la situation de péché des hommes (1,18—3,20), la mort rédemptrice du Christ, acceptée par la foi (3,21—4,25), inaugure le règne de la grâce et de la justice en vue de la vie éternelle (chap. 5).

Les judaïsants calomniaient la doctrine paulinienne du salut par la foi qui attend la rédemption de la seule grâce du Christ; ils prétendaient que, par là, saint Paul encourageait les fidèles à pécher pour provoquer la bonté de Dieu (3,8). L'apôtre avait répondu qu'il ne faisait qu'affirmer, avec l'Écriture, que tous les hommes étaient pécheurs (3,9-20) et ne pouvaient attendre leur salut que de la seule justice gratuite de Dieu (3,21ss). Par ailleurs, certains helléno-chrétiens, nouvellement convertis et tentés par le péché, essayaient de justifier leurs faiblesses: puisque l'abondance des péchés, encore accrue par le régime religieux de la Loi, a fait surabonder la grâce (5,20s), le chrétien ne pourrait-il admettre également le péché dans sa vie pour multiplier les effets de la grâce et de la miséricorde de Dieu (6,1)? C'était fort mal comprendre la pédagogie divine: au cours de la première période de l'histoire du salut, avant le Christ, Dieu s'était révélé à partir du fait du péché que les hommes ne pouvaient éviter. Depuis le Christ, qui nous a mérité la grâce de la justice, la réalité est tout autre: à la situation ancienne du péché le Christ a substitué le régime religieux de la grâce; désormais, le péché est incompatible avec la vie d'un chrétien qui a été uni au Christ par la foi et par le baptême. On notera que, selon son habitude, saint Paul réfute une objection, qui risquait de ruiner la morale

1. Sous le même titre, nous en avons donné un commentaire plus détaillé dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 60, pp. 15-27.

chrétienne, non pas en brandissant avant tout des préceptes, mais en rappelant la vérité de son Évangile: tous ceux qui ont cru au Christ et ont été baptisés en lui sont unis à la mort et à la vie du Christ. Le fait nouveau capital est l'union des fidèles au Christ en vertu de leur baptême.

1. L'union au Christ par le baptême (vv. 3-5)

Le verbe « baptiser » (6,3), signifie « plonger », et il évoque le rite baptismal de l'immersion; le verbe parallèle, « être enseveli avec le Christ » (6,4), dégage la signification profonde du geste: le baptême est comme un « ensevelissement », une véritable mort que le rite symbolise et réalise pour le croyant. On voit la différence entre le baptême chrétien et les mystères grecs: ici, représentation d'un mythe, censée produire magiquement son effet salvifique; là, au contraire, union de foi à un événement historique, la mort de Jésus, et elle sortira ses effets dans la mesure où cette foi est réellement vécue. Saint Paul l'indique clairement en Ga 3,26s, où il établit une équivalence entre la foi et le baptême. Si la formule « le salut par la foi » souligne avec bonheur l'aspect intérieur de notre acceptation de la grâce, elle ne supprime pas l'institution visible dans laquelle se réalise le changement opéré par la foi au Christ. Celle-ci comporte l'acceptation du salut du Christ dans l'Église.

La mort du Christ, expression de son « oui » d'obéissance au Père, a détruit le « non » du péché des hommes, dans la mesure où ceux-ci s'unissent au « oui » de la mort du Christ pour glorifier le Père (2 Co 1,20). Dieu, en nous marquant du sceau (du baptême), nous a unis au Christ d'une manière stable, plaçant dans nos cœurs « les arrhes de l'Esprit » (2 Co 1,21s). L'amour du Père nous a appelés à être « saints et irréprochables devant lui », c'est-à-dire « à devenir, par l'action de Jésus-Christ, des enfants de Dieu », afin de vivre désormais « pour louer le Père de gloire » (Ep 1,4-6); le bain du baptême donne cette sainteté aux chrétiens (Ep 5,26s).

La mort du Christ est agréée par le Père dans le fait de sa résurrection, qui prouve la valeur rédemptrice de sa mort. Mort et résurrection sont les deux faces du même événement salvifique central, et le chrétien, baptisé dans la mort du Christ, est solidaire de toute la destinée du Christ, donc aussi de sa résurrection. Le baptême nous unit donc à la vie du Christ: le Saint-Esprit nous la communique alors au nom du Seigneur, nous donnant la sainteté et la justice (1 Co 6,11) qui nous assurent l'héritage du royaume de Dieu (1 Co 6,9s).

L'union de notre vie au Christ se trouve décrite ici par une locution difficile à traduire : *σύνφυτοι γεγόναμεν*. On peut la commenter comme suit : unis à la mort du Christ, nous devons croître avec lui. Pour évoquer la croissance de notre être chrétien, saint Paul utilise habituellement l'image du Corps du Christ (1 Co 12 et Rm 12); par le baptême nous sommes insérés dans ce Corps et nous grandissons en celui qui est notre Tête, c'est-à-dire la source de notre vie nouvelle et le principe de notre unité, en même temps qu'il est notre Seigneur (Ep 4,1-16). La vie du baptisé se trouve donc intimement unie à la vie du Christ, comme Paul le rappellera plus loin (Rm 6,8.11).

Aussi, pour les baptisés, arrachés à la puissance du péché par leur union à la mort du Christ, il ne peut plus être question d'accepter à nouveau le péché : la résurrection du Christ, à laquelle ils sont également unis, a fait jaillir en eux une vie nouvelle qui ne peut le tolérer (cf. 2 Co 5,17). Pour celui qui a été baptisé dans la mort du Christ, mort et vie sont intimement associées, tout comme elles le sont dans la Personne du Christ : il est, lui aussi, mort au péché et vivant pour la gloire de Dieu. Sans doute vivons-nous encore dans la faiblesse charnelle ; et l'Esprit qui vient au secours de notre faiblesse (Rm 8,26) ne la supprime pas. Les libertaires gnostiques de Corinthe avaient tort de confondre le réalisme chrétien avec un prétendu « naturalisme chrétien », qui n'existe pas. Don de Dieu, la réalité chrétienne croît dans la patience (Rm 8,25) et dans les épreuves qui fortifient notre acceptation du Christ et notre espérance en lui (Rm 5,3-5). Cette patience a comme objectif le refus du péché, refus exigé par le don de Dieu (Rm 6,12-14). On pourrait traduire la pensée de l'apôtre en disant aux chrétiens : vivez maintenant ce que vous êtes devenus par le baptême.

2. La mort du vieil homme, refus du péché (vv. 6-7)

Le v. 5 résumait la doctrine du baptême. Les versets suivants en développeront deux applications pratiques : le refus du péché et l'union à la vie du Christ. Saint Paul y souligne l'importance de la foi qui anime notre vie de baptisé : les deux explications sont ponctuées par les verbes « nous connaissons » (vv. 6 et 9) et « nous croyons » (v. 8) ; le dernier verset de la péricope débute aussi par un verbe qui en appelle à la connaissance spirituelle des chrétiens : « comprenez ».

Cette connaissance dont le principe est l'Esprit-Saint (1 Co 2,6-16 ; Ep 3,2-13) conditionne la vraie liberté du fidèle. Celle-ci, loin de donner prétexte à accepter l'esclavage du péché (Rm

6,6 s ; Ga 5,13 ; 1 Co 6,12 ss), contribue, au contraire, à l'édification dans le Christ. Le chrétien qui a accepté la connaissance du Christ crucifié (cf. 1 Co 2,2 ; Ph 3,10) a choisi par le fait même de « crucifier le vieil homme » (Rm 6,6) avec ses passions et ses convoitises (Ga 5,24). L'intelligence profonde qu'a saint Paul du christianisme lui a fait trouver l'expression originale « le vieil homme », par opposition à l'homme nouveau qu'est devenu le chrétien par l'action du Christ. L'acceptation du régime religieux nouveau comporte l'imitation de la mort du Christ, en crucifiant le vieil homme ; ce dernier représente tout ce qui a partie liée avec le péché : il faut être crucifié avec le Christ pour vivre à la gloire de Dieu. La vie du chrétien est d'abord une communion aux souffrances et à la mort du Christ, et ensuite une union à la gloire de sa résurrection (cf. Rm 8,17 ; Ph 3,10). Avant le Christ, nous étions soumis à la domination du Péché et de la Mort, et cette domination qui doit être anéantie (Rm 6,6b ; cf. 7,24) explique la nécessité de la « crucifixion du vieil homme » (Rm 6,6a) dans le chrétien : par le baptême, notre être charnel a été enseveli dans la mort du Christ (cf. Col 2,11 s). Sa situation nouvelle oblige ainsi le chrétien à renoncer totalement à la volonté de pécher.

L'apôtre dit que « le corps de mort doit être anéanti » (Rm 6,6b) ; il faut noter le sens technique de *καταργεῖν*, chez saint Paul : l'anéantissement — anticipé, quand il s'agit du mal moral — de tout ce qui ne doit pas subsister au temps de la parousie. La seigneurie universelle du Christ exige l'anéantissement de tout ce qui s'oppose à elle, et en premier lieu du péché et des « puissances » mauvaises qui la refusent par définition. Quant au chrétien, son corps de péché est dès à présent transformé par la mort rédemptrice du Christ : il n'est plus soumis à la puissance du péché, mais il est devenu le temple du Saint-Esprit (Rm 8,9-11 ; 1 Co 3,16 s ; 6,19). Cela se réalise maintenant dans la mesure où le fidèle vit concrètement sa foi, en renonçant au péché pour vivre à la gloire de Dieu. Bref, à partir de la mort du Christ en croix, toutes les puissances anciennes ont commencé à sombrer dans l'anéantissement. Aussi, les chrétiens, baptisés dans cette mort du Christ, ne peuvent-ils plus demeurer les esclaves du péché.

Saint Paul ajoute une raison qui semble à première vue d'ordre juridique : « Car celui qui est mort est quitte envers le Péché » (v. 7 ; cf. 7,2). On se rappellera l'adage rabbinique : la loi n'a plus de prise sur un mort. Mais notre texte, expliquant la doctrine de la condition nouvelle du chrétien, a un sens plus riche. Le v. 7 affirme solennellement que le baptisé, étant mort avec le Christ, n'appartient plus au régime ancien qui était le règne du Péché (Rm 5,21) ; bien que vivant dans un corps mortel

(v. 12), il n'a plus à servir le Péché (v. 7), puisqu'il est uni à la vie du Christ.

3. L'union à la vie du Christ (vv. 8-10)

En effet, la foi (« nous croyons », v. 8) perçoit le lien entre les deux moments de l'événement du Christ : elle nous assure que notre mort avec le Christ nous rendra participants à sa vie glorieuse. Car le Christ ressuscité des morts est le premier Vivant, au sens sémitique du mot, c'est-à-dire que sa résurrection fait naître à la vie nouvelle tous ceux qui sont morts avec la foi en lui et qui ont été unis à sa mort (cf. 1 Co 15,20). La relation d'amour et de vie entre Dieu et les hommes avait été brisée par la désobéissance du premier homme, introduisant dans le monde la domination du Péché et de la Mort ; mais l'obéissance parfaite du second Adam (cf. Rm 5,12 ss ; Ph 2,6 ss) nous a réconciliés avec Dieu et incorporés à son Eglise (Col 1,17 ss). Dans notre péricope, les verbes décrivant notre mort au péché sont mis au passé ; cela signifie que, pour un chrétien, la situation du péché est un fait qui appartient définitivement au passé. D'autre part, les verbes exprimant notre union à la vie du Christ sont toujours placés au futur : leur sens est donc bien principalement eschatologique. Cependant, le contexte de Rm (cf. 5,3-5 ; 8) et la doctrine paulinienne en général² doivent faire admettre que notre union à la vie divine, maintenant « cachée avec le Christ en Dieu » (Col 3,3), est déjà une réalité actuelle, mais qui ne sera parfaitement et définitivement achevée (v. 9) qu'après notre mort.

CONCLUSION

Tous les baptisés, à cause de la rédemption-libération du Christ, sont « maintenant morts vis-à-vis du Péché et vivants dans le Christ Jésus à la gloire de Dieu » (v. 11). Toute la démonstration s'est ainsi déroulée sur le plan de l'existence nouvelle. Le Christ ressuscité qui nous sanctifie par l'Esprit (Rm 1,4) a introduit dans le monde le régime religieux de l'Esprit, un régime de liberté (2 Co 3,17 ; cf. Rm 8). Et cette liberté se fonde précisément sur la libération du péché. C'est pourquoi,

2. Cf. 1 Th 5,10 ; Ga 2,20 ; 1 Co 10,16s ; 2 Co 4,16 ; 5,17 ; Ph 1,21 ; Col 3,10 ; Ep 1,17-23 ; 4,11-16.

dans les explications qui terminent la péricope (6,12-14), l'apôtre recommande de ne plus accepter le péché (cf. Rm 8,2 s).

En quoi consiste notre vie chrétienne, sinon dans l'exercice de notre liberté d'enfants de Dieu à la gloire du Père ? Elle ne peut donc présenter le visage d'un légalisme juif. Le Christ a délivré les baptisés de la puissance de la Loi comme de celle du Péché, et il a envoyé dans leurs cœurs l'Esprit du Père, en sorte qu'ils se rendent compte par eux-mêmes de ce qu'ils ont à faire pour vivre dans la sainteté, la vérité et la charité ; car l'Esprit le leur inspire et leur donne la force de le vivre. Il faut se le rappeler pour comprendre le sens du verbe qui introduit le v. 11 : λογίζεσθε, « rendez-vous compte ». Les chrétiens n'ont pas été introduits dans la maison du Père comme des esclaves ; intimement unis au Corps, c'est-à-dire à la Personne du Christ, Fils de Dieu, ils se voient réellement traités par le Père comme des enfants (Ga 4,31—5,1) et ils doivent consentir à vivre cette vie divine, qui se résume pour eux dans la charité fraternelle (Ga 5,14).

Les vv. 12-14 admettent en pratique que les chrétiens, malgré leur justification, vivent encore dans la faiblesse de la chair (v. 12) et qu'ils pourraient, s'ils n'y prenaient garde, retomber sous la domination du Péché. Qu'ils se rendent bien compte de leur situation nouvelle devant Dieu, depuis qu'ils sont ressuscités avec le Christ. Leur liberté doit s'exercer en fonction de leur vie nouvelle. Ils ont à contrôler eux-mêmes leur conduite ; les préceptes de la loi divine, tout comme les pasteurs de la communauté, les y aideront, sans toutefois s'imposer en maîtres. Car il n'y a qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ, qui nous a rachetés et qui, nous méritant la sainteté des enfants de Dieu, a fait de nous des serviteurs de la gloire du Père.

Les signes de la résurrection

Mt 28,1-10

PAR CARLO M. MARTINI

Les trois Synoptiques nous racontent la découverte du tombeau vide, le premier jour après le sabbat (Mt 28,1-8 ; Mc 16,1-8 ; Lc 24,1-12). Le récit de Matthieu est certes le plus élaboré théologiquement et le plus riche en détails. Une ancienne tradition — connue également des autres évangélistes — rapportait que les femmes, venues au tombeau le premier jour de la semaine, l'avaient trouvé vide, mais qu'un mystérieux personnage leur avait annoncé la résurrection de Jésus et promis sa manifestation en Galilée. C'est sur cette base que Matthieu construit son récit, non sans se servir d'autres détails qu'il tient sans doute de la tradition orale¹.

Il y ajoute une brève description de la rencontre de Jésus avec les femmes revenant du tombeau (Mt 28,9-10), parallèle de son apparition à Marie de Magdala (Jn 20,11-18 ; Mc 16,9). Le message confié par Jésus à ces femmes (Mt 28,10) ne fait que reprendre celui de l'ange (28,7). Ce trait unit le second épisode au premier et justifie le nouveau découpage de la péricope liturgique, qui auparavant s'arrêtait au v. 7. L'unité de Mt 28,1-10 tient donc au fait qu'elle prépare doublement la grande apparition finale en Galilée (28,16-20), qui constitue le sommet théologique de l'évangile de Mt.

Aussi l'évangéliste ne cherche-t-il pas tant à insister sur la gloire et les pouvoirs du Ressuscité, sinon d'une manière indirecte, par le truchement de symboles ou de signes, et dans un langage conventionnel inspiré de l'Écriture. Il amène ainsi progressivement le lecteur à pressentir les dimensions du mystérieux

1. Sur les problèmes de divergence entre les récits évangéliques, voir P. DE HAES, *La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années*, Rome, 1953 ; C.M. MARTINI, *Il problema storico della risurrezione negli studi recenti*, Rome, 1959.

événement survenu au tombeau, et il le dispose à accueillir le message du Christ, revêtu de la plénitude de ses pouvoirs, lors de la grande apparition de Galilée.

Toutefois, il ne faut pas oublier que notre péricope fait partie d'un ensemble plus vaste : bien des éléments la relient à ce qui précède et à ce qui suit. Les femmes qui viennent au tombeau (28,1) étaient présentes lors de la sépulture (27,61) et auprès de la croix (27,56). Le tremblement de terre (28,2) est analogue à celui qui avait marqué la mort de Jésus (27,51). Mais c'est surtout la mention des gardes (28,4), qui inclut cet épisode dans le récit s'étendant depuis 27,62 jusqu'à 28,15. L'intention apologétique de ce récit est manifeste. Il réfute la fable propagée par les Juifs pour expliquer le fait, impossible à nier, du tombeau vide. On observe aussi que deux thèmes impriment un rythme particulier à ce récit en alternant l'un avec l'autre : les gardes, signe de l'incrédulité des Juifs ; et les femmes, signe de l'ouverture à la foi². On trouve en effet :

27,62-66 : *les gardes*, placés par les Juifs auprès du tombeau ; on anticipe l'annonce de la résurrection (v. 64) en la plaçant dans la bouche des grands prêtres et des Pharisiens incrédules ;

28,1 : *les femmes* au tombeau ;

28,2-4 : *les gardes*, morts de peur à l'apparition de l'ange ;

28,5-10 : *les femmes* reçoivent un message divin : le tombeau vide s'explique par la résurrection, qui leur est annoncée dans les mêmes termes qu'en 27,64 et confirmée par la présence de Jésus lui-même ;

28,11-15 : *les gardes* rendent compte des faits aux grands prêtres, dont les procédés consacrent définitivement la mauvaise foi.

I. LES FEMMES AU TOMBEAU (28,1)

Marie de Magdala et l'autre Marie (cf. 27,56) se rendent au tombeau. Elles ont été témoins de l'ensevelissement de Jésus (Mt 27,61), comme de sa mort (27,55s). Connaissant bien les lieux, elles sont en mesure de témoigner des événements prodigieux que l'évangéliste va raconter. Celui-ci n'indique que d'une manière assez vague l'heure de cette visite au tombeau. Les deux expressions qu'il emploie ici peuvent désigner aussi bien le soir du sabbat — le premier jour de la semaine commençait alors pour les Juifs — que l'aube du premier jour

2. Cf. P. GAECHTER, *Das Matthäusevangelium, Ein Kommentar*, Innsbruck, 1962, pp. 944-945.

de la semaine. Sans doute Mt n'a-t-il pas voulu préciser le moment; il se contente de souligner que le sabbat (cf. 27,62) a déjà pris fin pour faire place à une nouvelle semaine, dont les plus anciennes communautés célébraient le premier jour comme le « Jour du Seigneur » (cf. 1 Co 16,2; Ac 20,7; Ap 1,10).

Les femmes se rendent au tombeau pour voir Jésus. La Bible dit sans doute: pour pleurer Jésus et pour oindre son corps avec des aromates (Mc 16,1; Lc 23,56—24,1). Mais Mt laisse tomber ces détails, pour préparer la manifestation de puissance qui va suivre.

II. LES SIGNES AUPRÈS DU TOMBEAU

Les signes extraordinaires survenant auprès du tombeau sont en relation avec la descente du ciel d'un ange, dont ils manifestent la puissance, tout en introduisant au mystère qu'il a mission de révéler. Examinons-les dans l'ordre même selon lequel Mt les décrit.

1. Le tremblement de terre (28,2)

Mt seul mentionne ce détail, en utilisant un substantif (σεισμός) typique de son vocabulaire, tout comme le verbe (σειώ), de la même racine³. Mt se souvient d'un phénomène analogue qui s'est produit après la mort de Jésus et qu'il a été le seul à signaler: « La terre trembla, les rochers se fendirent, les tombeaux s'ouvrirent » (27,51s). Ici encore, le tremblement de terre est en relation avec le déplacement de la pierre qui fermait le tombeau. Mais, de toute évidence, Mt ne s'en tient pas à cet effet d'ordre physique. S'il l'attribue à un tremblement de terre, c'est parce qu'il y voit le signe mystérieux d'une autre réalité transcendante. La tradition parlait bien de la pierre qui avait été « roulée », mais seulement peut-être pour indiquer que le tombeau avait été ouvert (cf. Mc 16,3-4).

Dans l'A.T., le tremblement de terre est un des signes de la présence de Yahvé. Il intervient dans les théophanies du Sinaï

3. Dans le récit de la tempête apaisée, Mt décrit avec le même mot grec l'« agitation de la mer » (8,24), tandis que Mc parle de « bourrasque » (4,37). En utilisant ce terme, qui appartient au vocabulaire apocalyptique, Mt veut sans doute souligner le symbolisme doctrinal du miracle. De même, Mt seul note qu'à l'entrée de Jésus à Jérusalem, la ville « fut remuée » (21,10).

(Ex 19,18; He 12,26) et de l'Horeb (1 R 19,11). D'une façon générale, on dit que la terre tremble devant la face du Seigneur (Ps 114,7). Ce thème figure surtout dans la description du « Jour de Yahvé » (Is 13,13; Jl 2,10; 4,16), où Dieu intervient pour juger définitivement les réalités de l'histoire.

On peut en déduire que le tremblement de terre près du tombeau manifeste ici la mystérieuse action de Dieu opérant dans la ligne des grandes interventions de Yahvé au cours de l'histoire du salut, et souligne tout à la fois la portée eschatologique de la résurrection de Jésus où s'exerce avec puissance le jugement divin. Peut-être évoque-t-il encore la résurrection des morts du Peuple de Dieu, pour autant qu'on rapproche Mt 27,51ss et 28,2 d'Ez 37,7ss, qui prophétise la résurrection d'Israël. Celle-ci se produit à la suite d'un phénomène présenté par la même formule que celle de Mt 28,2: *Or il se fit un tremblement...* (Ez 37,7). Le sens du retour à la vie des ossements est ainsi résumé par Dieu lui-même: « Voici que j'ouvre vos tombeaux, et je vais vous faire remonter de vos tombeaux, et je vous reconduirai sur le sol d'Israël » (Ez 37,12). Ces termes ne rappellent-ils pas ceux de Mt 27,52-53: « Les tombeaux s'ouvrirent et de nombreux corps de saints trépassés ressuscitèrent: ils sortirent des tombeaux... et entrèrent dans la Ville Sainte »⁴?

2. L'ange du Seigneur (28,2-3)

Le mystérieux tremblement de terre prépare la description solennelle de la descente du ciel d'un « Ange du Seigneur ». On retrouve cette dénomination plusieurs fois chez Mt, dans l'évangile de l'enfance, pour désigner le messager qui apparaît à Joseph (1,20.24; 2,13.19). Elle nous rappelle « l'Ange de Yahvé » de l'A.T. Tout à fait insolite, l'expression « descendu du ciel » souligne la participation du monde céleste au mystère qui se déroule près du tombeau.

Bien que la venue de l'ange accompagne le tremblement de terre, c'est directement à l'ange qu'on attribue le geste de « rouler la pierre ». L'ange s'assied sur cette pierre, en signe de triomphe sur toute tentative humaine d'enfouir pour toujours l'activité de Jésus dans le silence de la mort (cf. 27,66). Sa résurrection n'est pas encore mentionnée: il faudra attendre la déclaration solennelle du v. 6. Mais le lecteur du récit prend déjà conscience d'assister à un déploiement extraordinaire de la puissance de

4. Cf. J.-M. WIDART, *L'unité de la mort et de la résurrection de Jésus chez saint Matthieu*, dans *Revue du clergé africain*, 1964, pp. 37-47.

Yahvé. Et des éléments que l'évangéliste ajoute aussitôt, ne font qu'orchestrer davantage une victoire aussi éclatante.

Après avoir signalé la venue et la puissante intervention de l'ange, Mt nous en décrit l'aspect, selon un crescendo bien étudié. La lumière fulgurante de la face et la blancheur de neige des vêtements caractérisent les grandes manifestations divines dans la Bible. Chez Daniel, le visage du Fils d'homme a « l'aspect de l'éclair » (10,6), et l'Ancien a « son vêtement, blanc comme la neige » (7,9). La splendeur de Jésus transfiguré est décrite en des termes analogues (Mt 17,2 par). Mt n'épargne donc aucun procédé littéraire pour évoquer l'importance exceptionnelle de l'événement que révèle la présence de l'ange près du tombeau.

3. Les gardes (28,4)

Le tremblement de terre, l'apparition de l'ange et la pierre roulée par celui-ci, impressionnent d'abord les gardes postés près du tombeau (27,62-66). Leur première réaction est le tressaillement d'effroi que provoque un événement mystérieux où l'on soupçonne la présence du monde supra-humain. Une peur du même genre avait saisi les apôtres à la vue de Jésus marchant sur les eaux (Mt 14,26). Toute manifestation de forces occultes déconcerte l'homme et l'empêche de réagir normalement. Aussi est-il dit que les gardes « furent remués » : le verbe grec a la même racine que le substantif qui désignait plus haut le tremblement de terre. Par la répétition de ce terme qu'il affectionne, l'évangéliste nous donne à entendre qu'il s'agit là d'une intervention grandiose de Dieu. Les gardes « devinrent comme morts », c'est-à-dire que, sous l'empire de la peur, ils ne pouvaient réagir ou se mouvoir d'aucune façon.

Cette mention du comportement des soldats permet à l'auteur de relier ce récit au précédent (27,62-66), non moins qu'au suivant (28,11-15) qui relate la supercherie des grands prêtres. Ainsi mène-t-il à bien dans ce chapitre son but apologétique, tout en préparant par contraste le message de l'ange aux femmes. La manifestation de la puissance divine provoque chez tout homme un sentiment d'effroi. Mais, s'il n'est pas ouvert à l'action divine, il en demeure interdit et réduit à l'impuissance ; s'il cherche Dieu, sa crainte se transforme en joie, et il se met à l'œuvre avec enthousiasme. Cette loi se vérifiera bientôt dans le comportement des femmes.

III. LE MESSAGE DE L'ANGE

1. L'annonce de la résurrection (28,5-6)

Sans se soucier des gardes, l'ange s'adresse aux femmes. Mc et Lc rapportent ses paroles en termes fort semblables. Mais quelques petites retouches de forme leur confèrent chez Mt une solennité particulière. « Ne craignez point, vous » : le pronom en finale, tout en donnant à l'exhortation une saveur sémitique, la met mieux en relief. La phrase suivante est introduite par : « Je sais bien... », pour souligner que l'ange domine la situation, comme cela ressortira encore de la conclusion de son message : « Voilà, je vous l'ai dit » (v. 7). Afin de bien identifier le Ressuscité, on adjoint au nom de Jésus « le Crucifié », comme en Mc 16,6, mais non « le Nazaréen », surnom qui lui était donné au temps où il vivait parmi les hommes.

L'annonce de la résurrection est présentée dans un ordre croissant, inverse de celui de Mc : « Il n'est pas ici, car il est ressuscité ». En y ajoutant : « comme il l'avait dit », on énonce d'emblée l'argument théologique suivant lequel la résurrection accomplit la parole de Jésus (cf. Mt 16,21 ; 17,23 ; 20,19). Il est probable que c'est aussi là une réplique au blasphème des grands prêtres et des Pharisiens : « Cet imposteur a dit, de son vivant : « Après trois jours je ressusciterai ! » (27,63). De toute manière, le ton kérygmatic du message ne fait pas de doute : ce Jésus qui a été crucifié (cf. Ac 2,36 ; 1 Co 1,23 ; 2,2 ; Ga 3,1), est ressuscité (cf. Ac 3,15 ; 5,30 ; 10,40 ; 1 Th 1,10 ; 1 Co 15,4). On notera toutefois ici la forme intransitive, sans la mention du Père comme auteur de la résurrection, telle qu'on la trouve habituellement dans les autres textes.

Les femmes sont invitées à regarder l'endroit où gisait Jésus, pour contrôler la vérité des paroles de l'ange. Il est évident que la mise en scène de Mt diffère de celle de Mc. Selon Mc 16,4-6, les femmes arrivent au tombeau, voient que la pierre a été roulée, entrent dans le sépulcre et y trouvent un jeune homme vêtu de blanc, qui leur annonce la résurrection et leur montre le lieu où on avait placé Jésus. Le récit de Mt donne l'impression que la pierre a été roulée sous les yeux des femmes stupéfaites. L'ange leur annonce la résurrection avant qu'elles n'entrent dans le sépulcre, où elles sont invitées à pénétrer ensuite pour constater qu'il est vide. Grâce à ces légères retouches, Mt a rendu la scène plus hiératique : il ne s'agit plus d'une émouvante découverte comme dans Mc, mais d'une annonce progressive des divers aspects du grand événement.

2. La mission auprès des disciples (28,7)

Comme en Mc 16,7, les femmes reçoivent la mission de porter un message aux disciples. Mais Mt souligne que cette mission doit être « vite » accomplie. Et l'adverbe est répété au v. 8. On comprend une telle précipitation devant un événement aussi extraordinaire, de nature à bouleverser tous les projets et à instaurer un nouvel ordre de choses.

Les femmes doivent annoncer aux disciples que Jésus est ressuscité, et qu'il les précède en Galilée, où ils le verront. Cette répétition de l'annonce de la résurrection, à un verset de distance, ne fait que mieux souligner le grand événement. Jésus précédera les siens en Galilée, comme il l'avait promis avant sa Passion (26,32). Le terme « voilà », répété deux fois dans ce contexte (cf. v. 2), scande bien le déroulement rapide de ces faits inattendus.

En Galilée, les disciples « verront » Jésus. L'expression se réfère à l'apparition du Ressuscité rapportée en 28,16-20, mais la répétition au v. 10 nous invite à réfléchir sur son sens vétérotestamentaire. Elle se rencontre plus d'une fois dans la Bible grecque, dans des contextes prophétiques qui annoncent la présence de Yahvé, soit pour un jugement de condamnation (Ha 3,10 LXX), soit pour une intervention de salut (Is 35,2 ; 40,5 ; Jr 38,3 LXX ; Ez 39,21 ; 2 M 2,8). Il est donc possible que Mt ait voulu suggérer la proximité de la manifestation définitive de la puissance de Yahvé en la personne de Jésus, revêtu de la plénitude des pouvoirs divins (Mt 28,18).

« Voilà, je vous l'ai dit » correspond à « comme il vous l'a dit » de Mc 16,7. Tout à fait insolites dans la bouche d'un ange, ces mots évitent la répétition de la formule du v. 6, tout en donnant une confirmation solennelle à ce qui a été dit.

3. La réaction des femmes (28,8)

Entre l'apparition de l'ange et celle de Jésus, le v. 8 décrit l'impression produite sur les femmes par l'annonce de la résurrection, tout en préparant l'émouvante et joyeuse rencontre qui suivra. Mc se contente de souligner la frayeur qui avait saisi les femmes et les empêchait de communiquer la nouvelle dans la ville ; il ne dit pas si elles l'ont, oui ou non, annoncée aux apôtres. Mt, qui tient à proclamer la gloire du Christ, nous présente les femmes étreintes par l'émotion, mais de plus si remplies de joie qu'elles se font les fidèles messagères de la nouvelle.

Les femmes se trouvent donc à la fois sous le coup de la frayeur et d'une grande joie. La première, qui avait déjà saisi les gardes, est produite en elles par l'expérience de faits qui révèlent une intervention divine extraordinaire. Mais il s'y mêle aussitôt une grande joie, car les paroles de l'ange leur donnent la certitude que la présence divine est pour elles le signe du salut. Les mages avaient éprouvé une joie semblable à la vue de l'étoile (Mt 2,10), et les bergers à l'annonce de la naissance du Sauveur (Lc 2,10). Il semble même qu'on puisse voir dans l'événement du tombeau une manifestation du jugement divin, qui opère une division entre les hommes : la crainte réduit à l'impuissance ceux qui ne croient pas, mais se transforme en joie chez ceux dont le cœur s'ouvre à la foi.

Les femmes quittent *en hâte* le tombeau, et *courent* (cf. Jn 20,2) porter la nouvelle aux disciples. Cette course s'accorde bien avec le rythme allègre de tout le récit. Mais voici qu'un nouveau fait imprévu va l'interrompre, qui sera pour les femmes le sommet des événements extraordinaires de ce début de semaine.

IV. LA RENCONTRE AVEC JÉSUS (28,9-10)

La brève narration de la rencontre des femmes avec Jésus doit certainement être rapprochée de l'apparition à Marie de Magdala (Jn 20,11-18) ; Mc 16,9). On discute pour savoir si Jean a tout concentré sur une personne pour des motifs littéraires, ou si Matthieu a, comme en d'autres cas, employé le pluriel générique⁵. De toute manière, les deux récits ont des points de contact : il s'agit d'une apparition de Jésus, peu après la découverte du tombeau vide ; la réaction est de se jeter aux pieds de Jésus et de les étreindre en témoignage d'affection (cf. Jn 20,17) ; quant à Jésus, il transmet un message pour ses « frères ».

Certains exégètes ont voulu voir dans ces deux versets une ajoute postérieure, parce qu'ils semblent rompre la symétrie du récit (avec l'alternance gardes-femmes), et parce que les paroles de Jésus font doublet avec celles de l'ange⁶. Rappelons que Mt, en faisant répéter ici par Jésus la mention de la Galilée, concentre au maximum l'attention du lecteur sur la finale de son évangile. Néanmoins, cette apparition aux femmes ne figure pas dans la liste des apparitions officielles (1 Co 15,5-7).

5. Cf. P. BENOIT, *Marie Madeleine et les disciples au tombeau selon Jn 20,1-8*, dans *Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift Jeremias*, Berlin, 1960, pp. 144-145 et 150-152.

6. Cf. P. GAECHTER, *op. cit.*, pp. 944-945.

La rencontre est décrite avec autant de simplicité qu'une scène de la vie publique de Jésus. Le Maître aborde les femmes sans le moindre signe de gloire et leur adresse un simple salut. Toutefois, on ne peut pas exclure que cette interpellation (χαίρετε) corresponde au cri de joie qui introduit les annonces messianiques de salut (cf. So 3,14 ; Jl 2,21 ; Za 9,9), celui-là même de Gabriel à l'annonciation (Lc 1,28)⁷. Jésus ne dirait pas alors : « Je vous salue », mais : « Réjouissez-vous ». D'ailleurs, les expressions du v. 10 : « Ne craignez point » (cf. Lc 1,30) et « Ils me verront » évoquent un contexte d'annonciation. En revanche, Mt utilise χαίρε ailleurs dans le sens d'un simple salut, qu'il soit prononcé par un sémite (26,49) ou par des étrangers (27,29).

Lorsqu'elles reconnaissent Jésus, les femmes se prosternent à ses pieds en les embrassant. Ce geste de prosternation, fréquent au cours de l'évangile (8,2 ; 9,18 ; 14,33), revêt ici une solennité particulière et, joint au baisement des pieds, exprime autant la respectueuse affection que la joie de ces femmes qui revoient leur Maître en vie. Comme l'ange, Jésus les exhorte à ne point craindre et à rejoindre ses frères pour leur dire de se rendre en Galilée. L'impératif « Allez » semble les inciter à ne pas s'attarder auprès du Seigneur (cf. Jn 20,17). En disant : « mes frères », au lieu de « disciples » (v. 7), le Ressuscité exprime la nouvelle intimité qui le lie aux siens, dont il pardonne volontiers la défaillance à l'heure de sa Passion (cf. Jn 20,17).

CONCLUSION

Le tombeau de Jésus a été trouvé vide. Les Juifs de Jérusalem et les chrétiens s'accordent sur ce fait. Mais tandis que les premiers l'interprètent d'une manière naturelle et se ferment à la foi, les seconds en trouvent le sens exact et profond dans le récit, oral d'abord, consigné ensuite dans les évangiles, notamment par Mt, qui l'a retravaillé au point de vue théologique. La tombe est vide parce que Jésus, qui avait été crucifié, est ressuscité d'entre les morts.

Un ange du ciel, qui dans un tremblement de terre a roulé la pierre du tombeau et effrayé les gardes, proclame cette résurrection. Par les signes qui l'accompagnent, il donne à entendre que celle-ci est la grande intervention eschatologique de Dieu. Elle ne fait qu'inaugurer le nouvel ordre de choses, qui se manifestera

pleinement par l'apparition du Seigneur en Galilée, afin d'assurer la diffusion universelle de son message et ainsi de préparer sa Parousie.

Le chrétien qui, en la nuit de Pâques, contemple ces événements extraordinaires, est, comme les femmes, rempli tout à la fois de crainte par un mystère aussi bouleversant, et de joie débordante devant le triomphe du Christ. Cette joie le poussera, lui aussi, à faire part aux autres du message avec enthousiasme. Mais dès à présent, par sa participation sacramentelle au mystère pascal, il reçoit un gage de la présence du Christ vivant au milieu des hommes et de son œuvre universelle de salut.

J'AI EN TOI UNE TROMPETTE

Que ta langue désormais publie ces choses, femme,
et les explique aux fils du royaume
qui attendent que je m'éveille, moi, le Vivant.
Va vite, Marie, rassembler mes disciples.

J'ai en toi une trompette à la voix puissante :
sonne un chant de paix aux craintives oreilles de mes amis
cachés,

éveille-les tous comme d'un sommeil,
afin qu'ils viennent à ma rencontre
et qu'ils allument des torches.

Va dire : « L'époux s'est éveillé, sortant de la tombe,
sans rien laisser au-dedans de la tombe.

Chassez, apôtres, la tristesse mortelle, car il est réveillé,
celui qui offre aux hommes déçus la résurrection. »

ROMANOS LE MÉLODE¹

7. Cf. P. BENOIT, *L'annonciation*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 6, p. 42.

1. Romanos le Mélode : poète et diacre à Beyrouth, puis à Constantinople, au VI^e siècle. - *Hymne 40, 12*. Trad. de J. Grosdidier de Matons, dans la coll. « Sources chrétiennes », vol. 128, p. 401.



Les femmes au tombeau

Mc 16,1-8

PAR JEAN DELORME

La liturgie de la Nuit pascale utilise à ses fins le récit de Mc 16,1-8. Pour que la prédication ou la méditation dans le mouvement de l'action liturgique puisse s'appuyer sur le donné de l'Écriture Sainte, notre étude se propose de rechercher le sens du texte à la lumière de son contexte. Nous aurons à en apprécier les expressions et les thèmes en fonction de l'ensemble d'un livre, le second évangile, dont l'écriture et la composition manifestent suffisamment l'unité et l'originalité.

Un problème particulier se pose du fait que le récit de la venue des femmes au tombeau de Jésus termine le texte original de Marc. La finale, canonique (vv. 9-20), n'est pas de sa plume et constitue un complément ajouté après coup. Les critiques n'ont pas fini de se demander si l'auteur avait décidé de finir brusquement sur le récit de la fuite des femmes apeurées (v. 8)¹, ou s'il entendait lui donner une suite. Il est possible en effet que celle-ci n'ait pas pu être rédigée, ou que le texte s'en soit égaré. La solution de cette énigme nous permettrait de mieux apprécier le point de vue de Marc sur la tradition des femmes au tombeau. Nous préférons laisser ici le problème ouvert, et nous tiendrons compte des diverses possibilités dans la mesure où elles pourraient influencer sur l'interprétation du récit.

I. ANALYSE DU TEXTE

Pour bien comprendre un texte, il ne suffit pas d'expliquer chaque mot ou chaque détail du récit. Il faut aussi et surtout faire attention à la manière dont il est construit, afin d'en respecter le

1. C'est la tendance de nombreux exégètes récents.

relief ou le mouvement. Or, le récit de Marc met visiblement en vedette certains traits. Ainsi se manifestent l'intérêt qu'il y a pris et son point de vue sur l'événement.

Les circonstances (vv. 1-2)

Il n'y a pas à épiloguer sur les précisions de temps et les personnages. Les femmes nommées ici ont assisté, selon Mc 15,40, à la crucifixion de Jésus, et deux d'entre elles, selon 15,47, à son ensevelissement, observant bien où on l'avait placé. Ainsi Marc entend se référer à un fait, dont il cite les acteurs. D'autre part, l'achat des aromates (dès la fin du sabbat, donc le samedi soir après le coucher du soleil), et la venue au tombeau de grand matin pour embaumer le corps de Jésus, manifestent que les femmes n'ont aucune idée d'une résurrection possible.

Première surprise (vv. 3-4)

La réflexion que les femmes échangent entre elles (v. 3) pourrait passer pour de l'étourderie (c'est bien le moment d'y penser !), si dans le récit elle n'était destinée à préparer le lecteur à une première surprise : « La pierre avait été roulée » (v. 4). En notant que celle-ci était très grande, l'auteur veut accentuer l'effet de surprise. Mais voici une autre découverte plus inattendue encore.

La rencontre de l'ange (vv. 5-6a)

Il ne s'agit plus simplement de surprise. Le vêtement du jeune homme le signale comme un être céleste (cf. 9,3). Et si Marc parle d'effroi, ce n'est pas pour noter une réaction humaine bien compréhensible chez des femmes apeurées par une rencontre insolite. Conformément au langage biblique, il souligne, par la crainte religieuse qu'elle inspire, la qualité surnaturelle de l'expérience dont il s'agit, et la valeur transcendante de ce qui s'y révèle à l'homme désemparé. Pour traduire cette crainte, il recourt à un verbe qu'il est seul parmi les auteurs du N.T. à utiliser : *ekthambeisthāi*. Ce terme (ou *thambeisthāi*) exprime toujours chez lui un mouvement profond de l'être à la fois surpris, effrayé et dépassé : soit par un fait qui met en déroute les capacités humaines (10,24.32 ; 14,33) ; soit par une manifestation de puissance comprise comme une véritable épiphanie de Dieu en Jésus (1,27 ; 9,15).

C'est le cas ici. Marc décrit une scène de révélation divine, à la manière des théophanies bibliques². Aussi bien, comme en celles-ci, la première parole de celui qui se manifeste est-elle pour bannir la crainte (v. 6a), car l'homme ne peut soutenir la présence divine si Dieu ne le rassure.

Notons que rien jusqu'ici n'attire notre attention sur le tombeau vide. L'intérêt porte tout entier sur la présence de « l'Ange » (le mot ne figure pas dans le texte), c'est-à-dire finalement sur son message. Car dans la Bible, l'Ange n'intervient jamais que pour porter la révélation divine. Nous abordons maintenant ce qui fait l'objet essentiel du récit de Marc et mérite donc de retenir toute notre attention.

Le message divin (vv. 6 bcd-7)

a) *L'affirmation capitale*

« C'est Jésus que vous cherchez, le Nazaréen, le crucifié : il est ressuscité » (v. 6bc). Il faut sentir l'antithèse fortement soulignée qui oppose « crucifié » et « ressuscité ». C'est l'affirmation jubilante de la victoire de Jésus sur la mort. Le drame de la Passion, qui tient tant de place dans le second évangile, s'est dénoué : Dieu a ressuscité³ le crucifié.

Pour les lecteurs de Marc, cette affirmation prenait un relief particulier du fait qu'elle leur rappelait le mouvement et les termes eux-mêmes de l'Évangile qui leur avait été prêché. Si l'on en croit les résumés traditionnels conservés dans les discours des Actes, l'antithèse passion-résurrection caractérisait le message chrétien primitif (Ac 2,23-24 ; 3,15 ; 4,10 ; 5,30 ; 10,39-40 ; 13,28-30). Bien plus, la désignation de Jésus comme « le Nazaréen »⁴ a sa place dans les formulaires de la prédication et de la foi primitives (Ac 2,22 ; 4,10 ; Lc 24,19). Quand donc Marc rapporte en ces termes le message de « l'Ange » : « ...le Nazaréen, le crucifié, il est ressuscité », et quand Luc rapporte dans les mêmes termes le message de Pierre : « ...le Nazôrien, que vous avez crucifié, que Dieu a ressuscité des morts » (Ac 4,10), les

2. Cf. G. BERTRAM, dans *T.W.N.T.*, III, 5-7.

3. N'oublions pas que *égerthè* est un aoriste passif : « Il a été ressuscité ».

4. Dans les Actes, Luc écrit toujours « le Nazôrien » ; de même en Lc 18,37 (alors que Mc 10,47 porte « le Nazarénien ») ; mais il écrit « le Nazarénien » en 4,34 (à la suite de Mc 1,24), et en 24,19, passage qui précisément reflète la prédication traditionnelle de la Résurrection dans l'Église primitive. Cf. J. DUPONT, *Les Pèlerins d'Emmaüs*, dans *Miscel. Bibl. B. Ubach*, Montserrat, 1954, pp. 349-374.

lecteurs de l'un et de l'autre, familiers de ce langage, reconnaissent l'expression primordiale de leur foi. Ils l'ont reçue de la prédication apostolique. En lisant Marc, ils la recueillent maintenant de la bouche du mystérieux personnage céleste, ils la tiennent de la Parole de Dieu.

b) *La constatation du tombeau vide*

« Il n'est pas ici » (v. 6d) : voilà l'envers de « il est ressuscité ». L'ordre des deux affirmations n'apparaît pas indifférent. La première explique la seconde, et non l'inverse. S'il est ressuscité, rien d'étonnant qu'il ne soit pas ici. La Parole de Dieu résout une énigme humainement insoluble.

« Voici l'endroit où on l'avait mis » (v. 6d). C'est-à-dire : constatez vous-mêmes qu'il n'est pas ici. Ceci, l'homme peut le vérifier. Mais le message de la résurrection l'introduit dans un monde nouveau qui le dépasse. La démarche des femmes qui voulaient embaumer Jésus a perdu sa raison d'être. Il leur faut diriger leur esprit vers une autre réalité.

c) *La mission des femmes*

Aussi bien sont-elles invitées à quitter le tombeau, pour porter le message aux disciples (v. 7). Mission limitée donc : ce sont les disciples et particulièrement Pierre, qui deviendront les témoins autorisés de la Résurrection de Jésus, grâce aux apparitions. Marc en a-t-il écrit quelque récit malheureusement perdu ? ou jugeait-il suffisant pour son propos de montrer le message pascal révélé aux femmes, en laissant entendre que seuls les disciples auront à le propager ? Il est difficile de répondre, puisque le problème de sa finale demeure entier. En tout cas, son livre témoigne de l'intérêt qu'il porte à la proclamation de l'Évangile dans le monde entier. Et « l'Évangile », pour lui, c'est aussi bien une puissance divine de salut en action que le message apostolique du mystère du Christ mort et ressuscité. Ainsi s'explique la place primordiale que tiennent dans son livre les disciples, leur formation, la correction de leurs orientations mauvaises, la révélation qui leur est faite du « mystère du Règne de Dieu » (4,11), puis de celui du Fils de l'homme rejeté, crucifié et ressuscité (8,31 ; 9,9.31 ; 10,33). Tout cela suppose une très haute idée de la mission des Apôtres, même si éventuellement Marc n'en voulait pas faire le récit à la fin de son livre.

Ainsi, le renvoi des femmes aux disciples et à Pierre affirme à sa façon le lien très fort qui, dans les formules traditionnelles de l'Église primitive, enchaîne Résurrection et apparitions aux disciples (Ac 2,32 ; 3,15 ; 5,32 ; 10,40-41 ; 13,30-31 ; 1 Co 15,

3-5), et tout particulièrement apparition à Pierre (1 Co 15,5 ; Lc 24,34 ; cf. 22,32)⁵. En plein récit de la Passion selon Marc, Jésus avait déjà annoncé ses apparitions en Galilée : « Mais après avoir été ressuscité, je vous précéderai en Galilée » (14,28). C'est à cette Parole que renvoie l'Ange : « Dites à ses disciples... qu'il vous précède en Galilée : là vous le verrez comme il vous l'a dit ». Or cette parole est visiblement insérée après coup, et vraisemblablement par Marc lui-même, dans un texte qui primitivement ne la comportait pas. Cette insertion manifeste bien le souci de Marc non seulement de relier Passion et Résurrection, mais encore de fonder sur les apparitions la mission des disciples.

Conclusion du récit (v. 8)

Mais alors comment ne pas être surpris par la conclusion du récit ? Réaction de femmes apeurées qui perdent la tête ? Non, car il faut sentir la qualité religieuse de leur crainte. Crainte et tremblement vont souvent ensemble quand il s'agit de l'homme désemparé devant la force de Dieu (Ex 15,16 ; Dt 2,25 ; 11,25 ; cf. Ph 2,12-13). L'affolement (*ek-stasis*, qui désigne le fait d'être hors de soi, comme arraché à soi-même) est parfois l'effet d'une manifestation de puissance divine (cf. 1 R 11,7 ; 2 Ch 14,13 ; Lc 5,26 ; Ac 3,10), notamment dans le second évangile (5,42). Ici, le vocabulaire de Marc souligne à nouveau le caractère surnaturel de la révélation qui vient d'être faite (cf. 9,6).

Quant au silence des femmes, Marc veut-il par là simplement illustrer leur affolement ? et se réserve-t-il de montrer comment elles avaient fini par parler ? On ne peut qu'épiloguer, puisque nous ignorons tout de la suite qu'il entendait donner ou ne pas donner à son récit.

Nous pouvons approcher d'une solution si nous remarquons que Marc est seul, non seulement à mentionner ce silence⁶, mais encore à tant souligner leur trouble⁷. Celui-ci est l'effet d'une terreur sacrée devant la manifestation du divin, ou plus précisément de la Parole de Dieu qui affirme la résurrection du crucifié et éclaire ainsi l'énigme du tombeau vidé. Or le thème de la révélation du mystère caché court tout au long du second

5. Cf. F. GUIS, *Pierre et la foi au Christ ressuscité*, dans *Eph. Th. Lov.*, 1962, pp. 5-43.

6. D'après Lc, les femmes parlent (24,9-11), mais il n'a pas mentionné leur mission de le faire. Mt les montre partant pour informer les disciples (28,8) et laisse supposer qu'elles l'ont fait (v. 16 comparé aux vv. 7 et 10).

7. Aucune notation en ce sens chez Lc (24,9), tandis que Mt leur prête « crainte et grande joie » (28,8).

évangile, que ce mystère soit celui de l'identité de Jésus, celui du Règne de Dieu ou celui de l'accomplissement du salut par la Passion du Fils de l'homme. D'autre part, cette révélation s'opère selon Mc d'une façon surprenante, qui manifeste aussi bien le dessein paradoxal de Dieu que l'impuissance de l'homme devant le mystère : révélation secrète, sans témoins, de l'identité de Jésus après le baptême (1,9-11) ; révélation empêchée par le silence que Jésus impose aux êtres surnaturels ayant percé le secret (1,24-25,34 ; 3,11-12) ; révélation réservée à quelques-uns, qui restent néanmoins sans comprendre (4,10-13 ; 8,30-33 ; 9,6-10,32). Il faut attendre l'accomplissement des pensées de Dieu (cf. 8,33), et la mort du crucifié, pour qu'un homme, un païen, reconnaisse en lui le Fils de Dieu (15,39). Et quand vient l'heure de la révélation suprême, celle de la résurrection, elle est encore retenue, non plus par quelque volonté d'en limiter les bénéficiaires, mais par l'effroi et l'affolement dans lesquels elle les plonge.

Ainsi Marc place sans ménagement son lecteur devant la transcendance divine de l'Évangile de Dieu et du mystère qui s'y révèle à la foi. Les femmes au tombeau en ont subi l'épreuve. Mais elles n'en sont point devenues les témoins officiels. C'est par la prédication des disciples que l'Évangile a continué d'exercer sa puissance de salut dans le monde. Et c'est par les apparitions en Galilée, selon Marc, qu'ils ont été constitués témoins de la Parole. De ce point de vue aussi, il lui importait de souligner le silence des femmes. Ce n'est pas au titre de la Parole à proclamer que leur souvenir méritait d'être rappelé, mais parce qu'elles avaient approché de façon saisissante le mystère que la Parole dévoile toujours dans l'Église.

Marc a déjà pris la peine de justifier la façon dont une femme est entrée dans le récit qui accompagne la proclamation de l'Évangile à travers le monde entier. Cette femme qui a versé sur la tête de Jésus un vase de nard authentique, très coûteux, il suffit pour la perpétuité de sa mémoire que sans le savoir elle ait parfumé d'avance le corps de Jésus pour son ensevelissement (14,3-9). Par ce geste qui se réfère à la Passion, elle s'est introduite dans la Bonne Nouvelle qui porte au monde la révélation du Salut en Jésus-Christ mort et ressuscité. De même, les deux Marie et Salomé, attirées au tombeau par le désir d'embaumer le corps de Jésus et surprises par le message venu de Dieu, méritent de faire partie de l'exposé de l'Évangile dont elles ont éprouvé la puissance divine et le mystère inexplicable jusqu'à se sentir éperdues devant lui.



II. CONCLUSIONS

1. Le propos de Marc et le sens du récit

Le récit de Marc apparaît si conforme à sa langue et aux thèmes de son livre qu'il faut reconnaître qu'il s'est beaucoup engagé dans sa rédaction. Quoique rien n'atteste l'utilisation d'un récit élaboré dans ce que nous pouvons savoir de la prédication apostolique primitive (1 Co 15,3-8 ; Ac 2,29 ; 13,29.36-37), il est difficile de tenir que Marc ait été le premier à raconter ces faits. Il paraît bien plutôt dépendre d'une tradition, dont il faut vraisemblablement chercher les origines à Jérusalem : là elle a pu déjà être recueillie dans un récit de la Passion, que l'on reconnaît à la source de celui de Marc⁸. Toujours est-il que, sous la plume de ce dernier, la venue des femmes au tombeau intervient dans une composition d'ensemble dont les intentions théologiques sont indéniables.

a) Marc ne se propose pas simplement de raconter la découverte du tombeau vide, comme on le dit souvent sans peser ses mots. Les femmes découvrent au contraire un tombeau occupé ! Et Marc les montre rencontrant le porteur céleste de la Parole de Dieu, et saisies d'effroi sacré devant la révélation du mystère de la résurrection.

Conformément aux intentions doctrinales qui sous-tendent son livre, son récit revêt un intérêt d'actualité. C'est dans l'Évangile venu de Dieu, inauguré par la prédication de Jésus (1,14) et continué par celle des apôtres (13,10 ; 14,9), que se trouve la révélation de « Jésus-Christ, Fils de Dieu » (1,1) et le salut par ce même Christ crucifié et ressuscité⁹. Nous avons vu les disciples frappés d'inintelligence devant l'annonce de ce mystère (8,32-33 ; 9,10.32). Nous voyons maintenant les femmes affolées et réduites au silence par la proclamation du mystère accompli. Ainsi Marc exprime la dimension transcendante, le caractère déroutant pour l'homme laissé à lui-même, du mystère sacré que lui révèle la Parole de Dieu portée par la prédication de l'Évangile.

8. Nous avons tenté de débrouiller cette histoire de la tradition dans une étude sur *Résurrection et tombeau de Jésus dans la tradition évangélique*, dans le volume collectif, *La Résurrection du Christ*, aux Ed. du Cerf (coll. *Lectio divina*, 50), Paris, 1969.

9. Voir notre étude sur quelques *Aspects doctrinaux du second évangile*, dans *De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques*, Gembloux, 1967, pp. 74-99, spécialement pp. 79-83.

Après la parabole du semeur, Marc a rapporté cette parole de Jésus : « Rien n'est secret sinon pour être manifesté, et rien n'est arrivé de caché sinon pour venir au grand jour » (4,22). Dans le contexte de son livre, cette parole peut être appliquée au mystère caché du Christ, maintenant révélé au monde par l'Évangile. Puis Marc enchaîne : « Prenez garde à ce que vous entendez » (4,24), pas simplement à la manière dont vous entendez, comme a compris Luc (8,18), mais au mystère qui se dévoile en la Parole. De même, par le récit de la venue des femmes au tombeau, Marc veut rendre ses lecteurs attentifs à la grandeur divine du mystère de la Résurrection que leur prêche l'Église.

b) La constatation de l'absence du corps de Jésus tient dans ce récit une place qu'il importe de respecter. Marc ne retrace pas quelque itinéraire psychologique, de la découverte du tombeau vide à la foi en la résurrection. Le message pascal est premier. En face du rationalisme moderne s'est développée une certaine apologétique, que nous risquons de glisser indûment dans les textes anciens. Ainsi, à propos du tombeau vide, parle-t-on parfois de preuve ou de contre-épreuve de la résurrection. Le récit de Marc, tout centré sur la manifestation d'un mystère qui dépasse l'homme, ne paraît pas témoigner d'un tel souci. La disparition du corps de Jésus apparaît plutôt comme un aspect du mystère, le seul qui soit à la portée de n'importe qui : un vide, une absence. Lui, ressuscité, demeure insaisissable. Le mystère s'est accompli sans témoin. Et sa révélation commence par frapper l'homme de stupeur. C'est par le témoignage apostolique qu'elle atteint désormais les croyants.

2. Orientations pour la prédication et la catéchèse

Le propos de Marc doit nous guider dans notre propre recherche de la Parole de Dieu, puisque dans l'Écriture Sainte la Vérité divine s'exprime à travers les intentions des auteurs inspirés.

a) Le récit de Marc se prête mal à une utilisation apologétique. Le lire comme une preuve, même secondaire, de la résurrection de Jésus, serait limiter singulièrement sa portée et lui imposer un usage pour lequel il n'a pas été conçu.

Certes, il est possible de fonder sur les témoignages du N.T. une apologétique historique en faveur de la foi en la résurrection et des faits qui l'ont implantée dans la première communauté chrétienne. Celle-ci ne se contentait pas d'affirmer que Jésus, ressuscité, entré dans la gloire de son Père, détenait toute la puissance divine sur l'univers. Elle racontait les apparitions comme

manifestations historiques de ce fait. Elle fut amenée même à développer ce que ces manifestations ont comporté de vérifications sensibles (Lc 24,36-43 ; Jn 20,24-29 ; cf. Ac 10,41 ; Mt 28,9 ; Jn 20,17). Parallèlement, se développe la tradition des femmes au tombeau¹⁰. Elle a pu être utilisée dans le même sens ; c'est le cas en Lc. Et à son tour, elle suscitera un autre genre d'apologétique, polémique cette fois, pour réfuter l'idée que le corps de Jésus ait pu être enlevé par ses disciples (Mt 28,11-15 ; Jn 20,13-15). Mais rien de tel en Marc.

b) D'une façon générale, les évangiles ont été rédigés avec la foi au Christ ressuscité, présent et vivant, chef de l'Eglise et Seigneur du monde. Ils demandent à être lus dans le même esprit. Les mystères dont ils retracent la manifestation dans l'histoire, sont des réalités d'aujourd'hui, et des réalités agissantes, encore en devenir dans leur efficacité pour les hommes. Ainsi notre foi en la Parole de Dieu qui nous touche dans l'Eglise, nous introduit dans le monde invisible et réel où Dieu rassemble les hommes en sa communion, dans le Corps du Christ. Encore faut-il qu'à travers les formules de la prédication, nous ayons le sens du réel qui s'y exprime pour nous.

Ainsi les femmes, tout à leur souci humain, si touchant soit-il de dévotion envers Jésus, sont confrontées au divin qui fait irruption dans leur vie. C'est une épiphanie divine que Marc raconte, en la personne de l'Ange, et plus encore en son message, celui même que l'Eglise porte au monde. Son texte doit être lu avec la foi qui illumine tant de récits sacrés dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Quand, dans un texte biblique, nous voyons intervenir un être céleste, nous devons être avertis que l'auteur nous met en présence du mystère de Dieu — difficile à cerner avec des mots humains — et de ses interventions ici-bas. L'Ange fait partie de ce mystère : il manifeste la capacité de la Parole de Dieu de nous atteindre à la jointure du corps et de l'esprit (cf. He 4,12), sans rien perdre de sa transcendance. Pour être fidèle à la révélation biblique, il ne suffit pas de parler des anges, il faut encore élever nos esprits jusqu'à la réalité divine qui à la fois échappe à nos prises et agit en notre monde, et qu'ils ont pour mission de manifester.

Aussi bien, ce n'est pas un accident si, dans la rédaction de Marc, l'Ange reprend les formules de la prédication ou du catéchisme connues de ses lecteurs. Marc veut les rendre attentifs

10. Cf. J. SCHMITT, *La résurrection du Christ : des formules kérygmiques aux récits évangéliques*, dans *Parole de Dieu et Sacerdoce* (Hommage à Mgr Weber), Paris, 1962, pp. 93-105.

à la Parole de Dieu qui continue de les atteindre et de leur « donner le mystère » (cf. 4,11) du Christ ressuscité, par l'Evangile toujours actif dans l'Eglise.

A notre tour, nous sommes invités à recevoir dans la foi le message pascal de l'Eglise, comme Parole de Dieu adressée à nous aussi aujourd'hui. Il s'agit de l'accueillir comme la révélation de la réalité — inconcevable humainement et à la mesure de la seule puissance divine — du Salut accompli et offert dès maintenant aux hommes dans le Christ ressuscité. L'action liturgique, on le voit, nous offre un milieu de vie particulièrement adapté pour une telle écoute.

Dans cet esprit, nous pouvons refaire le pèlerinage des femmes au tombeau. Il n'est pas impossible que le récit de Marc reflète la pratique, à Jérusalem, de tels pèlerinages. En tout cas, il est conduit avec le souci manifeste de nous amener devant le mystère toujours présent du Christ ressuscité. D'une certaine façon, Jésus est devenu inaccessible. Nous ne pouvons plus rien toucher qui nous ménage un contact sensible avec lui. Le tombeau lui-même, qui fut la dernière demeure de son corps ici-bas, ne peut rien fournir qui nous donne prise sur lui. Il est devenu le lieu spirituel d'une contemplation, à reprendre à notre tour, du mystère du Christ ressuscité. En l'absence de toute expérience sensible, seule la Parole de Dieu peut nous donner accès à cette réalité cachée. Or elle est toujours efficace, et toujours surprenante, dans la prédication de l'Eglise.

LES FEMMES AU TOMBEAU

Si tu es descendu au tombeau, Immortel,
en revanche tu as abattu la puissance de l'Enfer
et tu es ressuscité en vainqueur, Christ Dieu,
disant aux porteuses de parfum : « Salut »,
et faisant don de la paix à tes apôtres,
toi qui offres aux hommes déçus la résurrection.

ROMANOS LE MÉLODE¹

1. Romanos le Mélode : poète et diacre à Beyrouth, puis à Constantinople, au VI^e siècle. - *Hymne 40, prologue*. Trad. de J. Grosdidier de Matons, dans la coll. « Sources chrétiennes », vol. 128, p. 381.

« Il n'est pas ici, il est ressuscité »

Luc 24,1-12

PAR GILLES GAIDE

On dit souvent que le plan de l'œuvre de Luc, Évangile et Actes, est un plan géographique, un itinéraire dont la plaque tournante est Jérusalem. De Galilée où il a inauguré la prédication de la Bonne Nouvelle, Jésus monte à Jérusalem en poursuivant son ministère, pour y mourir, ressusciter et monter au ciel, d'où il envoie l'Esprit Saint sur les Apôtres. Ceux-ci s'en vont alors de Jérusalem prêcher l'Évangile dans toute l'*oikoumène* jusqu'à Rome, la capitale du monde païen.

Mais pourquoi Jérusalem nous apparaît-elle comme la charnière des espaces, sinon parce que d'abord et plus profondément, la Résurrection du Christ est la charnière des temps. Voilà bien le nœud de toute l'histoire, le grand fait qui donne leur sens à tous les autres. Les oracles des prophètes, la Loi de Moïse, les psaumes, les enseignements mêmes de Jésus ne peuvent se comprendre qu'à la lumière de la résurrection. Tout converge vers cet accomplissement : Luc ne cesse de le répéter, aussi bien avant la résurrection (9,22.30-31.44.51 ; 18,31-33 ; 22,37) qu'après (24,6-7.25-27.44-46).

Les récits concernant la résurrection de Jésus constituent donc le sommet et le centre de l'œuvre de Luc. Dans son évangile, ils paraissent n'occuper qu'une seule journée. Devant l'inintelligence pour ainsi dire croissante qu'il rencontre, le Christ donne des preuves de plus en plus tangibles de sa résurrection : le tombeau est vide, les anges affirment qu'il est ressuscité conformément aux Écritures ; lui-même apparaît, « rompt le pain », montre ses plaies, et va jusqu'à manger avec ses disciples. Quand leur foi est affermie, il les envoie dans le monde et leur promet le Saint-Esprit. Puis il est emporté au ciel.

De tout cet ensemble, seule la première section est vraiment commune aux quatre évangiles. Luc n'y reste pas moins personnel, selon sa coutume. Il rectifie la tradition représentée par Mc

et Mt, en signalant deux anges au lieu d'un seul. Il ajoute des détails significatifs : les femmes se penchent vers la terre. Il omet ce qui l'obligerait à modifier son plan : aucune allusion aux apparitions en Galilée. Il transforme : l'allusion à la Galilée est transposée dans une perspective complètement différente. Il déplace la liste des femmes qui se rendent au tombeau, interprète les données de ses prédécesseurs sur le moment de l'achat des aromates : selon lui, ce dut être le vendredi soir¹. Il simplifie : sans parler de la première réaction des femmes qui fut de silence (Mc), ou du moins de peur (Mt), il nous les montre courant tout de suite porter leur message. Il complète Mc et Mt sur tel point qui revêt à ses yeux une grande importance : Pierre a constaté, lui aussi, que le tombeau était vide. Toutes ces libertés sont conformes aux habitudes de l'auteur du troisième évangile.

1. Constatation des femmes : il n'est plus là (vv. 1-5a)

La semaine juive s'achevait par le sabbat, jour de repos (Gn 2,2 ; Ex 20,8-11). « Le premier jour de la semaine », c'était donc le lendemain du sabbat. Ce premier jour semble avoir été très tôt substitué au sabbat par les chrétiens, comme jour de repos et de prière. On l'appela « le jour du Seigneur » : c'est par sa résurrection que le Christ a prouvé qu'il était « le Seigneur » (Ap 1,10).

Luc ne précise pas seulement le jour, mais l'heure où eut lieu l'événement très important qu'il va raconter. Cette précision se retrouve chez les parallèles, mais en d'autres termes.

Les femmes qui se rendent au tombeau sont celles qui ont

1. D'après Mc, les aromates furent achetées le samedi soir (16,1). D'après Jn, l'embaumement a eu lieu avant l'ensevelissement (19,39-40). Mt ne parle ni d'aromates, ni d'embaumement. Ce détail de chronologie importe peu. Cependant, si l'on tient à reconstituer l'ordre historique des faits, l'on devra reconnaître que la tradition représentée par Jn est plus vraisemblable. Comment les femmes seraient-elles parties avec l'intention d'embaumer Jésus, à une heure où elles ne pouvaient espérer trouver de l'aide pour rouler l'énorme pierre ? Pouvaient-elles être assez étourdies pour ne penser à cet obstacle qu'en chemin ? Et n'était-ce pas déjà bien tard pour embaumer Jésus ? Par contre, si l'embaumement a eu lieu dès la mise au tombeau, il est compréhensible, bien féminin et conforme aux coutumes du temps, que les femmes se soient empressées de revenir le plus tôt possible au tombeau pour y pleurer sur Jésus (Mt 28,1). « Même si, le jour où il a été crucifié, nous n'avons pas pu pleurer et nous frapper la poitrine, maintenant du moins, faisons-le près de sa tombe », leur fait dire l'*Évangile de Pierre*, apocryphe du milieu du II^e siècle.

suivi Jésus depuis la Galilée, et ont accompagné Joseph d'Arimathie lors de l'ensevelissement (Lc 8,1-3 ; 23,55). Leurs noms, Luc se réserve de nous les donner à la fin du récit qui les concerne, comme une discrète signature de leur témoignage (v. 10).

Selon Mc, les femmes, tout en marchant, s'inquiétaient : « Qui nous roulera la pierre, se disaient-elles ? » Luc omet cette question probablement ajoutée par le premier évangéliste dans l'intention d'accentuer le pathétique du récit ; question peu vraisemblable, à ce moment du moins, car les femmes auraient dû se la poser avant de partir. Luc se contente de mentionner le fait constaté : « Elles trouvèrent la pierre roulée de devant le tombeau. »

Surprises, elles entrent dans le tombeau ouvert et regardent. Cet étonnement se double d'inquiétude, à leur seconde constatation : « Elles ne trouvèrent pas le corps du Seigneur Jésus. » Elles s'interrogent sur la cause de cette disparition. Selon Mc et Mt, l'ange leur avait d'abord annoncé la résurrection de Jésus ; après quoi elles avaient constaté qu'effectivement son corps n'était plus là. Les paroles de l'ange se trouvaient ainsi confirmées. Selon Lc, au contraire, les femmes constatent l'absence du corps de Jésus, avant de connaître le sens de cette disparition, avant même de voir les anges. L'intervention de ceux-ci n'a pour but que de leur expliquer ce mystère.

Mt, suivant la tradition de Mc, ne parlait que d'un ange ; Lc, comme plus tard Jn, en mentionne deux (selon sa source), qui reparaitront lors de l'ascension (Ac 1,10). Ils sont décrits comme des hommes vêtus d'habits éblouissants, symboles de leur origine céleste.

A la vue des anges, les femmes sont saisies d'effroi : telle est bien la réaction habituelle des humains en présence des manifestations célestes (cf. 1,12.29-30.65 etc. ; Ex 19,21 ; 33,20 ; 1 R 19,13 etc.).

« Les femmes tenaient leur visage incliné vers le sol. » On peut se demander pourquoi. Si elles s'étaient encore trouvées hors du tombeau, leur geste eût été facile à comprendre : les portes des tombeaux juifs étaient basses, et de fait, Pierre se penchera pour regarder à l'intérieur (Lc 24,12 ; Jn 20,5.11). Ici, ce ne peut être le sens ; d'ailleurs le verbe employé est différent. L'attitude est plutôt symbolique, et il faut pour en comprendre toute la portée, la rapprocher de l'attitude des disciples aussitôt après l'ascension : ils restaient là, nous dit Luc, les yeux fixés au ciel². Les femmes sont « atterrées », découragées, alors qu'elles devraient plutôt

2. Ac 1,10. Cf. P. BENOIT, *Passion et Résurrection du Seigneur*, Cerf, 1966, p. 281.

« se redresser, et relever la tête », car la délivrance est proche (cf. Lc 21,28). Le Christ n'est pas vaincu ; elles non plus. Dès lors, pourquoi en rester à des vues terrestres, à une connaissance du Christ selon la chair (cf. 2 Co 1,17 ; 5,16) ? La terre qui garde les morts n'a pas pu le retenir (Ac 2,24-28 ; 13,34-37). Mais lorsqu'il aura été emporté au ciel, il ne s'agira plus de garder les yeux rivés sur lui, dans l'attente passive de son retour ; il faudra travailler ici-bas au royaume de Dieu, aller jusqu'aux confins de la terre rendre témoignage à sa résurrection (Ac 1,8-11).

2. Message des anges : il est ressuscité (vv. 5b-8)

Voici la grande déclaration, la « Bonne Nouvelle » : Jésus est ressuscité. Mais avant de reprendre les termes de Mt pour énoncer cette vérité (v. 6a), Lc la formule en concepts à la fois pauliniens et grecs : à l'image courante du réveil ou du lever (ἐγείρω), il ajoute la notion plus théologique de vie (cf. Rm 6,9-10 ; Ac 25,19). C'est encore ce terme de vie qu'il mettra sur les lèvres des disciples d'Emmaüs pour résumer ce message des anges (24,23).

Dans l'A.T., le Vivant, c'est Dieu lui-même (Nb 14,21.28 ; Dt 32,40). Yahvé est le Dieu vivant (Dt 5,26 ; Ez 5,11). On jure par le Dieu vivant (1 S 19,6). Lui seul est source de la vie ; il en est le maître (Gn 2,7 ; 1 S 2,6). C'est pourquoi on peut donner ici au mot vivant toute sa force, et traduire : « Pourquoi cherchez-vous le Vivant parmi les morts ? » au lieu de « Pourquoi cherchez-vous celui qui est vivant... » Ainsi comprise, la proclamation des anges est prégnante de la théologie paulinienne et johannique, selon laquelle le Christ s'identifie à la Vie (Jn 1,4 ; 11,25 ; 14,6), est source de la Vie (10,10 ; Rm 5,10 ; 1 Co 15,45 ; Jn 3,36 ; 1 Jn 5,11). Les Grecs définissaient la divinité par l'immortalité, ne voyant dans les hommes que des « mortels ». Lc reprend cette opposition. Il a déjà employé un peu plus haut (v. 3) l'expression très forte : « le Seigneur Jésus » ; rien n'empêche qu'ici également, il ait chargé le mot « Vivant » du contenu de la foi de l'Eglise en la divinité de Jésus, attestée par la résurrection.

En outre, les paroles des anges impliquent un reproche : les femmes avaient oublié les prophéties concernant la passion du Christ et sa résurrection. Les disciples d'Emmaüs (vv. 25-26) et les apôtres (v. 38) s'entendront reprocher la même chose. Ce reproche adressé aux femmes rappelle par ailleurs celui que Jésus avait adressé à sa mère lorsqu'elle l'avait retrouvé au Temple : « Pourquoi me cherchiez-vous... ? » (Lc 2,49). Qui connaît Jésus sait où le chercher. Les femmes le cherchent là où il ne peut

absolument pas être. Qu'un homme quelconque meure et qu'on le cherche parmi les morts, quoi de plus normal? Il n'en est pas ainsi de Jésus; la vue du tombeau vide aurait dû suffire aux femmes pour le comprendre.

Si les disciples avaient vraiment cru aux paroles des prophètes et à celles de Jésus lui-même, ils n'auraient été déconcertés ni par sa mort, ni par la découverte du tombeau vide. Le rappel des prophéties, Mt l'avait déjà ajouté au récit de Mc. Comment n'aurait-il pas présenté la résurrection comme accomplissant les prophéties, lui qui avait sans cesse appuyé son apologétique sur l'accomplissement des prophéties en Jésus? Mais tandis qu'il s'était contenté d'une allusion générale: « Il est ressuscité des morts, comme il l'a dit », Lc fait citer l'une de ces prophéties par les anges³, et montrera plus loin à deux reprises comment Jésus se les applique à lui-même devant ses disciples (vv. 25-27. 44-46).

« Rappelez-vous... » disent les anges aux femmes. Pourtant, d'après les évangiles, ce sont les disciples et non pas les femmes, qui ont entendu Jésus leur annoncer sa passion et sa résurrection! Faut-il imaginer que les femmes ont assisté aussi à ces prédictions, ou que les apôtres les leur ont répétées? Il suffit à Lc de savoir qu'elles se trouvent dans son évangile⁴. C'est probablement pour cela qu'il avait ajouté à la première de ces prédictions: « Mettez-vous bien cela dans les oreilles » (9,44 comp. à Mc 9,31; Mt 17,22). A cet avertissement correspond le « Rappelez-vous ».

Quant à la précision « le troisième jour », qui se rencontrait déjà en 9,22, faut-il la considérer comme une simple incidente, ou comme un point visé par les prophètes? Et, dans la seconde éventualité, à quel texte de l'A.T. la rattacher? Les exégètes sont divisés sur ces questions⁵. Il est possible que l'Eglise apostolique ait donné à Os 6,2 et à Jon 2,1 une portée messianique que ces textes n'avaient pas au sens littéral⁶.

Le reproche des anges aux femmes n'est pas vain: elles reconnaissent dans le tombeau vide le signe de l'accomplissement des prophéties, et croient que Jésus est ressuscité. Jean, mis à son tour en présence du même fait, croira également (Jn 20,8b-9). Aussi bien, le thème du souvenir des paroles prophétiques pronon-

3. Le v. 6 est l'un de ceux où apparaît le plus nettement la dépendance de Lc par rapport à Mt.

4. F. GILS, *Jésus Prophète*, Louvain, 1957, p. 145.

5. *Ibid.*, et J. DUPONT, *Ressuscité le troisième jour*, dans *Biblica* 1959, pp. 742-761.

6. On rencontre beaucoup d'autres cas de ce genre dans le N.T. Voir l'analyse d'un cas subtil dans G. GAUDE, *Jérusalem, voici ton roi*, *Commentaire de Zacharie 9-14*, Cerf, 1968, pp. 181-186.

cées par Jésus, et comprises seulement après la résurrection, est-il un point de contact entre le troisième et le quatrième évangiles (Jn 2,17.22; 7,39; 12,16; 13,7; 16,12-13).

3. Transmission du message, incrédulité des disciples (vv. 9-11)

D'après Mc et Mt, l'ange avait envoyé les femmes annoncer aux disciples la bonne nouvelle. Mais selon Mc, plus proche de la réalité historique, elles s'étaient enfuies tremblantes et troublées, sans rien dire. Ce détail intéressait Mc, car il faisait écho à ses thèmes favoris de l'incompréhension des disciples et de la consigne du silence. Mt, lui, passe sur ce point, pour relever la joie des femmes qui courent informer les disciples; mais voici qu'en chemin, Jésus lui-même leur apparaît (Mt 28,8-10). Lc coupe court: il ne mentionne par l'apparition de Jésus aux femmes (cf. v. 24), mais en raconte une autre, celle aux disciples d'Emmaüs.

Habituellement, Lc aime à souligner les sentiments de ses personnages, joie ou crainte surtout (1,12.14.65; 2,9 etc.). S'il ne parle pas ici de ceux des femmes, c'est pour mettre dans un plus grand relief le fait essentiel: elles ont cru. Non pas d'un mouvement irréfléchi et superficiel que l'on pourrait attribuer à la crédulité féminine comme le firent les apôtres, mais d'une foi solidement fondée sur la constatation de l'absence du corps de Jésus, sur la parole des anges, sur le témoignage des Écritures et de Jésus lui-même⁷.

« Elles rapportèrent tout cela aux Onze, ainsi qu'à tous les autres » (cf. v. 23). On notera que l'expression « les Onze », prise substantivement sans le complément « disciples », est propre à Lc⁸. C'est une appellation corrélatrice de cette autre: « les Douze »; elle prépare ici le récit de l'élection de Matthias (Ac 1,15-26). Les Onze ne sont pas les seuls à être avertis. Certes, les apôtres sont les témoins officiels de la résurrection du Christ (cf. Ac 1,21-22); mais Lc a tenu à montrer que cette mission ne leur était pas réservée. A côté des Douze, il y a les « Soixante-douze », autres disciples, qui ont reçu, eux aussi, une mission (Lc 10,1-16). Comme témoins de la résurrection, ils sont repré-

7. Cf. J. SCHMITT, *Le récit de la résurrection dans l'Evangile de Luc*, dans *R.S.R.* 1951, p. 126.

8. Comp. Mt 28,16 à Lc 24,9.33; Ac 2,14. Quant à Mc 16,14, c'est un résumé de Lc 24,36 ss.

sentés par les disciples d'Emmaüs (comp. vv. 9 et 22 ; cf. vv. 33-35 ; I Co 15,6).

Le témoignage des femmes est ferme : non seulement leur foi a été en quelque sorte imposée par les faits, mais leurs personnes sont bien identifiées (v. 10). Ce sont les mêmes qui ont suivi Jésus depuis la Galilée, principalement Marie de Magdala et Jeanne, femme de l'intendant d'Hérode (8,2-3), ainsi que Marie, mère de Jacques, mentionnée par Mc (16,1). Quant à Salomé (Mc 16,1), sans doute moins connue, Mt l'avait négligée. Le lui substitue Jeanne, déjà connue de ses lecteurs, et donc témoin plus représentatif.

Pour attester que Jésus était sorti vivant du tombeau, pouvait-on souhaiter témoins plus qualifiés que ces femmes, qui avaient assisté à l'ensevelissement, regardé le tombeau et la manière dont le corps avait été placé (23,55) ? Le y insiste plus que les autres évangélistes. Cependant, Mt apporte des données complémentaires, visant à prouver que le corps de Jésus n'a pu être enlevé par les disciples (27,62-66 ; 28,11-15). Malgré sa valeur, le témoignage des femmes ne suffit pas à convaincre les disciples trop découragés : ils n'y voient que racontards de femmes (v.11 ; cf. 22-24).

4. Pierre constate (v. 12)⁹

Seul Pierre est tout de même ébranlé et veut se rendre compte par lui-même. Tandis que Mc et Mt ignorent cet épisode, Jean le rapporte avec beaucoup plus de détails que Luc, et met en scène, à côté de Pierre « l'autre disciple » (20,2-10). Est-ce Luc (ou un de ses disciples) qui a résumé Jean, ou bien la tradition johannique qui a développé Luc ? Cette question est fort embarrassante, car le récit de Luc contient et des termes lucaniens et des termes johanniques. L'influence a dû s'exercer successivement dans les deux sens¹⁰. Les milieux johanniques avaient des raisons bien compréhensibles pour faire connaître la visite de Jean au tombeau et son acte de foi. Par contre, Luc ne s'y intéresse pas. Non pas qu'il n'en ait eu connaissance (cf. v. 24), mais il préfère concentrer l'attention du lecteur sur Pierre.

9. Ce verset est omis par certains manuscrits et la *Vetus Latina*. Son authenticité est douteuse, ce qui ne veut pas dire qu'il n'appartienne pas au texte inspiré. Il a pu être ajouté postérieurement à la composition du ch. 24.

10. Voir P. BENOIT, *Marie Madeleine et les disciples au tombeau selon Joh 20,1-18*, dans : *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Festschrift für J. Jeremias), Berlin, 1960, pp. 142-144.

Celui-ci, toujours aussi prompt dans ses réactions, court au tombeau et constate la disparition du corps de Jésus. Cette constatation, cependant, n'engendre chez lui que surprise et étonnement. Il ne sait qu'en penser. Le quatrième évangile précise que son compagnon, lui, crut, et laisse entendre par là-même que Pierre ne crut pas encore à la résurrection. Luc reste plus discret : son but est de souligner l'importance du rôle de Pierre, nullement d'insister sur ses faiblesses.

Conclusion : théologie du récit de Luc

Le choc ressenti par Pierre, témoin direct et acteur des derniers événements de la vie de Jésus sur terre, touche encore le lecteur de l'évangile de Mc (16,10-14). Jésus mis au tombeau, tout semble brisé, comme anéanti. La résurrection est le commencement d'une nouvelle création, une sorte de commencement absolu.

Mt prend du recul : il regarde les faits avec la foi de l'Eglise, dont il a très tôt annoncé la pérennité (16,18). Il ne s'attarde pas à décrire les hésitations des disciples en présence du ressuscité : à peine signale-t-il en passant que « quelques-uns doutèrent » (28,17). Jésus n'apparaît que pour faire des apôtres les témoins directs de sa résurrection, et leur confier leur mission. Tout se passe entre la montagne du sermon inaugural des béatitudes en Galilée, et la montagne de Galilée d'où il envoie les apôtres prêcher et baptiser dans le monde entier (28,16-20). En effet, la Galilée est, pour Mt, le symbole des confins du monde païen (cf. 4,15-16)¹¹.

Luc prend encore plus de recul. Il nous donne une grande vue d'ensemble qui se prolongera, dans les Actes, jusqu'à l'établissement de l'Eglise à Rome. La mort de Jésus n'est plus un abîme, mais le geste d'abandon du Fils qui s'endort dans les bras du Père (23,46), pour se réveiller quelques heures plus tard. Ce n'est pas une rupture, mais une charnière, un tournant dans le déroulement du plan divin. Déroulement continu et infallible : « Ne fallait-il pas que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire ? » (24,26). Mort et résurrection avaient été annoncées par la Loi, les prophètes, les psaumes, et par Jésus lui-même ; elles sont un accomplissement : « Telles sont bien les paroles que je vous ai dites quand j'étais encore avec vous : il faut que s'accomplisse tout ce qui est écrit de moi dans la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes » (v. 44).

11. Cf. M. RAMSEY, *La Résurrection du Christ*, Casterman, 1968, pp. 87-103.

Jean va plus loin : à ses yeux, Jésus était exalté, glorifié dès sa passion. Jean insiste moins sur les preuves de la résurrection, que sur le don du Saint-Esprit fait par le Christ glorifié, don nécessaire pour comprendre l'enseignement du Christ lui-même, don lié à celui de la vie ressuscitée (cf. Lc 24,5b).

Jean loue la foi de ceux qui croient, bien qu'ils n'aient pas vu le Christ ressuscité (20,29). Luc nous en montre un exemple dans la personne des femmes qui croient sur la parole des anges, sans avoir vu Jésus lui-même (comp. Jn 20,8). Le tombeau vide, c'est le signe que l'on peut constater sensiblement. L'affirmation des anges, c'est ce qu'il faut croire positivement, sur leur parole, en reconnaissant sous le signe l'accomplissement des Écritures.

Bien plus, la foi en la résurrection n'est pas seulement reconnaissance d'un fait historique. Elle atteint la personne même du ressuscité, en qui elle reconnaît non un vivant quelconque, comme par exemple le fils de la veuve de Naïm, mais « le Vivant », le Fils de Dieu, le Seigneur (24,3,5).

Cette foi, c'est celle de l'Eglise, fondée sur Pierre. Aux yeux de Luc, Pierre est le témoin par excellence de la résurrection. Il a été favorisé d'une apparition spéciale alléguée par les disciples le jour même de Pâques (v. 34), et mentionnée en premier lieu dans la tradition attestée par Paul (1 Co 15,5). C'est au nom des Douze que Pierre, dès la Pentecôte, proclame la résurrection (Ac 2,14-36 ; 3,12-26 ; 4,8-12). « Or la manifestation de Jésus à Pierre n'est qu'un aspect de l'expérience pascale vécue par l'apôtre. Sa démarche au tombeau en marque un autre non moins important »¹². La vue du tombeau vide, pas plus que le témoignage des femmes, n'ont suscité de sa part un acte de foi. Mais voici que Jésus lui apparaît. Il « revient » et désormais il « affermira ses frères » (Lc 22,32).

Tels sont les fondements de notre foi en Jésus le Vivant, le Seigneur.

Dimanche de Pâques

Première lecture : Ac 10,34a. 37-43

Deuxième lecture : Col 3,1-4

Evangile : Jn 20,1-9

12. J. SCHMITT, *op. cit.*, p. 225.



Pierre proclame le salut

Ac 10,34a.37-43

PAR EMILIO RASCO

Le discours de Pierre à Césarée se trouve encastré dans l'histoire de Corneille, le premier païen officiellement admis dans l'Eglise. Toutefois, au titre de « craignant Dieu » (cf. 10,2), celui-ci sympathisait déjà avec le peuple juif. C'est l'un des épisodes auxquels Luc donne le plus d'importance dans le livre des Actes. Pierre se trouve de nouveau en scène depuis 9,32. Il guérit d'abord le paralytique Enée à Lydda, puis il ressuscite la disciple Tabitha (ou « gazelle ») à Joppé. Ces deux miracles suscitent un nouveau mouvement de conversions (vv. 35 et 42). Pierre demeure alors quelques jours dans la maison de son homonyme, le corroyeur Simon (v. 43).

Le chap. 10 commence par une double mise en scène : à Césarée, le « pieux » centurion Corneille, mû par une vision, envoie chercher Simon Pierre (vv. 1-8) ; à Joppé, Pierre, tandis qu'il prie sur la terrasse, a aussi une vision dont il ne réalisera toute la portée que plus tard, il accueille ensuite les envoyés de Corneille, et avec quelques « frères » (chrétiens) part pour Césarée (vv. 9-23).

A partir du v. 24, tout se passe à Césarée : la rencontre des deux hommes y est émouvante (vv. 25s). Après que Pierre eut fait allusion à sa mystérieuse vision, Corneille raconte à son tour ce que le Seigneur lui a donné de voir et d'entendre. Mais c'est à Pierre qu'il appartient d'authentifier le message divin (v. 33). Tel est le contexte du discours (vv. 34-43) que la liturgie de Pâques nous propose de méditer.

Pierre parlait encore quand l'Esprit Saint, tombant sur Corneille et les siens, les remplit des dons de prophétie et de langues, dont la première manifestation avait laissé à l'apôtre un vif souvenir (2,1ss). On a parlé avec raison de la « Pentecôte des païens ». Face à une intervention aussi manifeste de Dieu, comment ne pas les admettre au baptême ? (vv. 44-48).

Luc attribue à cet événement une telle importance qu'il y revient sans cesse : en 11,1-18, Pierre rapporte fraternellement l'histoire à l'Eglise-mère de Jérusalem, sans omettre sa triple vision de la nappe remplie d'animaux (3^e récit 1) ; au concile de Jérusalem, il se référera de nouveau à la conversion de Corneille (15,7-9).

C'est une époque cruciale pour l'Eglise. Le principe de l'universalisme figurait déjà dans l'interprétation donnée par Pierre à la Pentecôte (cf. 2,14ss). Etienne avait ouvert des pistes nouvelles, que l'Eglise d'Antioche se préparait à suivre. L'eunuque éthiopien baptisé par le diacre Philippe annonçait que l'aurore allait poindre pour les païens. La conversion de Saul, relatée juste avant celle de Corneille, nous présente celui qui sera le plus grand missionnaire des nations. Il fallait néanmoins que l'Eglise, en la personne de son chef, fit l'expérience vitale de cette entrée des païens « dans la vie » (11,18) et la consacra officiellement. Telle était la mission dévolue à Pierre.

Nous disons bien sa mission, et non sa décision personnelle. L'heure est en effet si grave que, comme Luc l'a très fort souligné, l'action de Dieu lui-même dirige visiblement l'Eglise. D'où l'accent mis sur les visions de Corneille et de Pierre, sur les ordres du Seigneur, sur l'irruption de l'Esprit Saint qui ne laisse pas le temps à Pierre d'achever (10,44) ni même de commencer (11,15) son discours. L'apôtre en convient à plusieurs reprises : nous ne pouvons pas faire obstacle à l'action de Dieu, à la direction qu'il imprime lui-même à son Eglise, à la réception des sacrements par tous les hommes (cf. 10,47 ; 11,17 ; 15,8 s). Le pauvre Pierre n'est rien de plus que l'apôtre « choisi » par Dieu (15,7) pour faire valablement franchir ce grand pas à l'Eglise (10,33)¹.

Comment Dieu a-t-il fait bénéficier tous les peuples du salut obtenu par Jésus-Christ ? Quelle est la mission de l'Eglise dans la diffusion de la « Bonne Nouvelle de la paix » (10,36) qui

1. Le récit où s'insère le discours de Pierre pose pas mal de difficultés d'ordre historique, littéraire et doctrinal, que nous n'envisageons pas ici. Beaucoup d'auteurs relèvent à bon droit en Ac 10—11,18 (comme en Ac 15) deux problèmes qui étaient distincts à l'origine mais sont maintenant confondus : celui de la Loi et de la circoncision dans la nouvelle économie du salut, et celui des relations entre chrétiens du judaïsme et de l'hellénisme. Voir J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Paris, 1967, pp. 75ss, 409ss et *passim*. Sur le discours, cf. en outre U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen, 1961 (critiqué par J. DUPONT, *op. cit.*, pp. 133ss) ; les commentaires de J. DUPONT (dans *Bible de Jérusalem*) ; E. HAENCHEN, H. CONZELMANN, G. STAHLIN, J. MUNCK. L'épisode de Corneille comporte un noyau historique indéniable. Le génie propre de Luc a fortement marqué la rédaction du discours, tant au point de vue théologique que littéraire.

outrepasse toutes les frontières humaines? Autant de questions que Luc va nous expliquer dans ce discours de saint Pierre.

Une « vie de Jésus » en miniature (vv. 37-41)

Les vv. 36-37 et les premiers mots du v. 38 sont difficiles à traduire. En outre, le v. 36 comporte des variantes de critique textuelle intéressantes; sa connexion avec le v. 37 n'est pas claire². La liturgie ampute le discours des vv. 34b-36, et on peut le regretter, car il forme un tout. Néanmoins, elle porte directement son attention sur la valeur salvifique de toute la vie du Christ et sur la proclamation de la valeur universelle du mystère pascal.

« Vous savez... »³, dit Pierre, avant de résumer la vie de Jésus. Et les auteurs de s'interroger: comment Corneille et les siens pouvaient-ils connaître la vie de Jésus? Parmi leurs réponses, on n'a que l'embaras du choix. Pour les uns, Luc pense moins aux auditeurs de Pierre qu'à ses propres lecteurs (et ce n'est pas pour rien qu'il a mentionné au v. 23 le départ de quelques « frères » avec Pierre). D'autres ne voient ici qu'une formule d'apostrophe pour marquer, comme ailleurs (2,22; 7,51; 13,26; 26,19), que la citation ou la façon de parler biblique a pris fin. D'autres encore n'estiment pas impossible qu'on fût un peu informé à Césarée sur Jésus de Nazareth, du moins dans un milieu aussi proche du judaïsme que celui de Corneille. Il importe, en tout cas, d'approfondir le petit « Évangile » proclamé ici par Pierre. Et personne ne s'étonnera que l'auteur des Actes nous le présente « *secundum Lucam* », selon son schéma et sa conception sotériologique bien à lui.

La première période, qui peut s'appeler *le début*, fait suite au baptême proclamé par Jean. Pas plus que dans son évangile, Luc ne nous décrit le baptême de Jésus; il se contente de nous en donner la signification: c'est son onction messianique. En reprenant « Dieu l'a oint... » à Is 61,1, il nous rappelle l'épisode qu'il rapporte dans son évangile en guise de programme: l'ho-

2. Le v. 36 paraît inachevé. La comparaison avec Lc 23,5 suggère d'interpréter « *to genomenon rhēma* » dans le sens de la prédication faite par Jésus. Sur l'emploi de *rhēma* par Luc, cf. G. VOSS, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Bruges, 1965, p. 77.

3. On pourrait aussi le considérer comme le verbe principal déterminé par divers compléments: *ton logon* (v. 36), *to genomenon rhēma* (v. 37), Jésus de Nazareth (v. 38). Ce serait le sens suggéré par la ponctuation de la nouvelle édition critique: K. ALAND, *The Greek New Testament*, Philadelphia-Stuttgart, 1966.

mée inaugurale de Jésus à Nazareth (Lc 4,16-30) à propos de ce même texte: « L'Esprit du Seigneur est sur moi » (4,18). L'« aujourd'hui » messianique et eschatologique du salut est accompli (4,20). Dès l'annonciation, Luc avait d'ailleurs délicatement anticipé sur cette onction du Christ: « L'Esprit Saint... la puissance du Très Haut... » (1,35). Par ailleurs, notre v. 38 laisse déjà soupçonner que la rédemption est l'œuvre de la Trinité, bien que la formule en soit imparfaite: « Jésus de Nazareth (appelé Seigneur au v. 36), comment Dieu l'a oint de l'Esprit Saint... »

Le ministère de Jésus constitue la deuxième période. « *Il a passé* »: comme dans l'Évangile, Jésus est le pèlerin qui passe par ce monde, visite les hommes de la part de Dieu pour apporter le salut à leurs maisons où il se fait leur commensal, puis poursuit son voyage en marchant (*poreuesthai*) vers Jérusalem où il reçoit son exaltation suprême. « *En faisant le bien* »: Jésus est le vrai Bienfaiteur (cf. Lc 22,25: *Euergetēs*, titre dont se prévalaient les souverains) du nouveau Royaume. « *En guérissant* »: ses guérissons étaient le signe de la présence victorieuse de Dieu et de la défaite du diable. « *Car Dieu était avec lui* »: voilà bien « le secret de son action » (Stählin). En lui apparaît visiblement l'Emmanuel promis (Is 7,14; cf. Mt 1,23). Saint Jean creusera cet aspect: il vient de Dieu (cf. Jn 3,2), il n'est jamais seul (8,16,29; 16,32), il retournera ensuite chez son Père (cf. 13,1)⁴. De tous ces faits les apôtres sont témoins, et leur témoignage assure une connexion irremplaçable entre la prédication de Pierre et le ministère de Jésus. En même temps, Luc n'a pas négligé de situer géographiquement la vie du Seigneur: il mentionne la Judée en général (nous dirions: « la Terre Sainte »), puis successivement la Galilée, le pays des Juifs et la ville de Jérusalem où devait mourir le Prophète (cf. Lc 13,33 s).

La mort de Jésus marque l'étape suivante de l'histoire du salut. Comme ailleurs (cf. 2,23), Luc y fait une allusion rapide en termes bibliques: « *le suspendant au gibet* » est l'expression de Dt 21,22 (cf. Ac 5,30). L'horrible crime se voit ainsi placé dans le mystère de la volonté divine. Devant Corneille et ses amis, il

4. Il serait faux d'interpréter la phrase dans un sens adoptianiste ou subordinationiste, comme certains auteurs récents: H. CONZELMANN dans son *Commentaire des Actes* et dans *Die Mitte der Zeit*, Tübingen, 1964-5; HAENCHEN; WILCKENS; cf. KECK-MARTYN, *Studies in Luke-Acts*, Nashville-New York, 1966. Voir les explications de J. DUPONT, *op. cit.*, pp. 145ss, 367ss, 443ss, et de VOSS, *op. cit.* Il ne faudrait pas davantage soupçonner d'une telle déviation les phrases qui montrent dans la résurrection l'œuvre du Père. Le verbe *anastēnai* (v. 41) peut se traduire au transitif ou à l'intransitif.

n'y a évidemment pas lieu d'accabler les responsables de la mort de Jésus.

Une confession de foi : « Dieu l'a ressuscité le troisième jour », qui contraste, comme toujours dans les Actes, avec l'action humaine perverse, proclame la dernière phase de la vie de Jésus⁵. Le premier venu n'est pas témoin de ce mystère. Dieu a choisi des témoins capables d'attester que c'est bien lui, Jésus ; il apparaît ressuscité à ceux-là mêmes qui l'ont suivi dans sa vie publique. Le discours insiste sur un thème cher à Luc : ils ont mangé et bu avec Jésus, non seulement tout au long de son ministère, mais après sa résurrection. Il s'agit là d'un signe de la réalité de celle-ci (cf. Lc 24,41-43), et aussi d'une manière de reconnaître sa nouvelle présence (cf. 24,30s.35), qui les remplit de ferveur (24,32) et de joie, d'une joie qui éclate au souvenir du passé et annonce tout à la fois les derniers temps (cf. Ac 2,42.46).

2. La proclamation du message pascal dans l'Eglise (v. 42)

Mais l'histoire du salut n'est pas close avec la résurrection de Jésus. Ces jours que nous vivons dans l'Eglise relèvent de la même histoire. Jésus l'avait déjà dit aux apôtres dans son « Testament » (Grundmann). Il ne suffit pas que toutes les Ecritures s'accomplissent en lui, par sa mort et sa résurrection. Encore faut-il « qu'en son Nom le repentir en vue de la rémission des péchés soit proclamé à toutes les nations, à commencer par Jérusalem ; de cela vous serez témoins » (Lc 24,44-49 ; cf. Ac 1,8). Il existe une profonde continuité entre les événements du salut, le témoignage et la prédication. Celle-ci comporte aussi un élément que saint Pierre précise : « Jésus est le juge établi par Dieu pour les vivants et pour les morts » (v. 42). Le jour où il exercera cette fonction de juge, et pas avant, l'Eglise aura achevé son témoignage et sa mission. Saint Paul parlera aux Athéniens du même Juge (Ac 17,31). Tout juge pardonne ou condamne. Il est significatif que Pierre ne retient ici du jugement que l'aspect de pardon (v. 43). Luc avait déjà mis en relief la grâce du salut dans la prédication du Baptiste (Lc 3,6 par !) comme dans celle de Jésus (cf. 4,19).

5. Cf. J. DUPONT, *ibid.* — Il est curieux que Luc ne fasse pas ici une mention explicite de l'Ascension à laquelle il accorde une telle importance (cf. Lc 24,50-53 ; Ac 1).

3. Conclusion : La foi dans le Christ procure à tous le salut (v. 43)

Dès ses origines, l'Eglise avait trouvé dans l'A.T. la lumière qui éclairait le mystère du Christ. D'où l'affirmation incessante, dans les discours des Actes comme dans les évangiles et saint Paul, que le Christ accomplissait les Ecritures, que le dessein manifesté par la Parole de Dieu se réalisait dans ses mystères, que tout était « *secundum Scripturas* ». On suivait ainsi le chemin emprunté par Jésus lui-même (cf. Lc 24,44-49).

Dans ce discours, la formule classique est moins nette, et il fallait s'y attendre car Pierre s'adresse à des païens. Mais l'Ecriture ne l'inspire pas moins d'un bout à l'autre : la Loi, les Psaumes, les Prophètes, comme nous l'avons noté⁶. C'est pourquoi Pierre se contente d'une référence générale : tous les prophètes rendent témoignage au Christ. Et il centre ce témoignage sur un point : le Christ est le Sauveur qui pardonne nos péchés. Voilà la Bonne Nouvelle, la paix que Dieu a proclamée par son ministère. Voilà son suprême bienfait : nous délivrer du démon. Dans ce but, il a subi son supplice et est mort, mais Dieu l'a ressuscité. Tous sont pécheurs, y compris Corneille, en dépit de sa piété et de ses bonnes œuvres (cf. 10,2.4.22.31.35). Si le centurion n'est pas coupable, comme les Juifs de Jérusalem, de la crucifixion de Jésus, il doit néanmoins se reconnaître pécheur et invoquer avec foi le nom du Seigneur.

A la fin de son discours, Pierre revient à son point de départ (vv. 34b-35). Il n'y a pas de discrimination d'hommes, de races ou de peuples : Jésus est le Seigneur de tous (v. 36). Aussi « *quiconque croit en lui* » est-il pardonné et sauvé. La rémission universelle des péchés (comment ne l'avait-on pas compris plus tôt ?) avait déjà été annoncée par Jérémie (cf. 31,34), par Isaïe (cf. 33,24 ; 53,6.11), par Daniel (cf. 9,24)... Mais à présent, voici la grande nouveauté : il suffit d'invoquer avec foi le nom de Jésus pour recevoir en réponse le salut de Dieu. Sur tous les hommes se répandent les richesses infinies issues de la mort et de la résurrection du Seigneur. L'Esprit Saint appuiera visiblement (vv. 44ss) l'incroyable et magnifique proclamation de Pierre, choisi par Dieu pour réaliser dans l'Eglise son dessein de salut.

6. Cf. les références à Dt 21,22 ; Ps 107,20 ; 147,18 ; Is 52,7 ; 61,1. Pour le troisième jour, cf. Os 6,2 ; Jon 2,1.



« Le Christ, votre vie »

Col 3,1-4

PAR GILLES GAIDE

Colosses

Ce n'est probablement pas saint Paul lui-même qui fonda l'Eglise de Colosses. Ce fut plutôt son disciple Epaphras (Col 1,4-9; 2,1; 4,12-13). Dans les années 60-61 y surgirent de grandes difficultés, par suite de la prédication de docteurs judaïsants. L'affaire était même si sérieuse qu'Epaphras crut devoir entreprendre le long voyage de Phrygie à Rome pour en avertir son maître, alors en captivité. Celui-ci ne se contenta pas de lui répondre oralement. Usant de son autorité d'apôtre, il écrivit une lettre pour la communauté de Colosses et celle de Laodicée, ville voisine également troublée (4,16).

Comme l'épître aux Galates, l'épître aux Colossiens a donc été écrite dans le feu de la controverse; mais l'Apôtre ne se livre pas à des invectives ni à des discussions sans issue; son regard se fixe sur le Christ ressuscité. Plutôt que sur des raisonnements philosophiques, c'est sur la lumière éblouissante du mystère de Dieu qu'il compte pour détourner les Colossiens de la séduction des doctrines judaïsantes.

En quoi consistaient au juste les erreurs colossiennes? Nous n'avons guère pour nous renseigner que l'épître elle-même. On a prétendu reconnaître une influence des théories gnostiques sur les docteurs de Colosses, mais la chose paraît contestable et quelque peu anachronique¹. Comme les faux docteurs de Galatie quelques années plus tôt, ceux de Colosses enseignaient la nécessité de pratiquer la Loi mosaïque; en particulier, ils revenaient aux interdits alimentaires (2,16-22). Ils y ajoutaient des éléments de cultes hellénistiques (2,8). D'après ceux-ci, des puissances célestes intermédiaires entre Dieu et les hommes régissaient le monde, et

1. P. BENOIT, art. *Paul, Epître aux Colossiens*, dans *D.B.S.*, VII, 158-163.

il fallait leur rendre un culte (2,15-18)². La primauté du Christ, unique Médiateur entre Dieu et les hommes (1 Tm 2,5), tout autant que la liberté des chrétiens étaient donc menacées.

Rien de plus opposé au dogme fondamental de la résurrection du Christ (1 Co 15,3ss). Car le Christ est vraiment ressuscité: cette vérité donne son sens à l'univers, à l'histoire humaine, comme à la vie de tout homme. S'il y a des anges, ce ne peuvent être de véritables rivaux pour celui qui est l'Image de Dieu, celui en qui tout a été créé, et en qui toutes choses subsistent (1,15-17; cf. 2 Co 4,4; 1 Co 8,6; Jn 1,3). Les anges lui sont soumis, de gré ou de force (1,20; 2,15; 1 Co 15,24-25; Ep 1,20; etc.). Par sa mort et sa résurrection, le Christ est en un sens nouveau le Principe, le Premier-né d'entre les morts, la source de la vie, le Prince du royaume de la lumière (1,12-13,18).

Cette vie nouvelle, il la communique par le baptême à tous ceux qui croient en lui (2,12; cf. Rm 6). Par le baptême, l'homme est lavé de ses péchés dans le sang du Christ (1,14), il sort de l'esclavage et du royaume de ténèbres où il était plongé depuis sa naissance. Il naît avec le Christ à la vie nouvelle; il devient membre du Corps dont le Christ est la tête (1,18; 2,9-10, 17-19).

« Du moment que vous êtes ressuscités avec le Christ... » (v. 1)

Ce donc renvoie à l'affirmation de 2,12, dont l'Apôtre va tirer les conséquences. Mais arrêtons-nous d'abord à cette vérité surprenante. Déjà dans son exposé de la doctrine baptismale aux Romains, saint Paul avait affirmé que le chrétien a été « enseveli avec le Christ par le baptême dans la mort »; mais la vie de ressuscité avec le Christ n'était encore annoncée que comme un but à atteindre: « afin que nous vivions (au futur) nous aussi » (Rm 6,4-5). Il est vrai qu'un peu plus loin, nous lisons: « Ceux que d'avance il a discernés... ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés » (8,29-30); toutefois, ces paroles pouvaient se comprendre comme une anticipation oratoire. Dans les épîtres de la captivité, la pensée de Paul a progressé: non seulement le chrétien est ressuscité avec le Christ, mais il est déjà assis avec lui dans les cieux (Col 3,1-4; Ep 2,6). Il s'agit bien d'une réalité acquise.

2. Il est possible cependant que ces éléments viennent de sectes juives comme les Esséniens. On trouve en effet dans les écrits de Qumrân des spéculations sur les anges et des discussions sur le calendrier (cf. Col 2,16). Voir P. BENOIT, art. cit.

« Les chrétiens savent qu'en vertu de l'être nouveau qu'ils ont reçu de leur Sauveur au baptême, ils transcendent eux-mêmes le monde présent et appartiennent déjà au monde céleste »³.

« *Votre vie est cachée avec le Christ en Dieu...* » (v. 3)

La vie nouvelle communiquée par le Christ ressuscité est bien autre chose qu'une simple prolongation de la vie antérieure, comme ce fut le cas pour Lazare, la fille de Jaïre ou l'enfant de la veuve de Sarepta. Il s'agit d'une vie vraiment nouvelle, animée par un tout autre principe.

Paul s'en est expliqué dans sa première lettre aux Corinthiens : il y a pour les hommes deux principes de vie. Adam nous transmet une vie terrestre et mortelle, chargée d'un lourd héritage de péché, comportant ignorance de l'esprit, faiblesse de la chair et souffrance. Jésus — second Adam — nous communique sa propre vie, la vie divine. Vie céleste, puisque lui-même est monté en précurseur s'asseoir à la droite du Père (1 Co 15,35ss ; He 6,20). « Le second Adam n'est plus le Christ qui meurt dans la faiblesse de sa chair, mais l'homme céleste parvenu au midi de sa vie divine dans la résurrection et qui, face à notre ancêtre charnel, engendre la vie glorieuse »⁴.

La transformation qui s'est opérée au fond de notre être ne se voit pas de l'extérieur ; elle reste voilée aux yeux de la chair. Rien d'étonnant, car elle a toute sa consistance en Dieu qui est invisible (Col 1,15 ; 1 Tm 1,17). Comme au jour de l'Ascension le Christ a été soustrait par une nuée à la vue des disciples (Ac 1,9), de même la vie véritable de l'homme devenu membre du Christ par le baptême demeure cachée aux yeux du monde, et même aux yeux de Celui qui en est gratifié⁵.

Vie dans la foi et l'espérance (v. 2)

Cette vie, elle est vécue par nous dans la foi et non dans la vision. Nous en avons bien une certaine conscience (cf. Jn 14,17), mais d'une manière confuse, imparfaite, comme dans un miroir (1 Co 13,12 ; 2 Co 5,6-7). Une telle situation, bien que transitoire, s'avère nécessaire pour que nous soyons éprouvés et que

3. F.-X. DURRWELL, *La Résurrection de Jésus, Mystère de Salut*, Le Puy, 1954, p. 203. Voir A. FEUILLET, *Le Christ, Sagesse de Dieu*, Paris, 1966, pp. 327-333.

4. A. FEUILLET, *ibid.*, p. 369.

5. « Neque enim a vobis cernitur, et ab infidelibus omnino ignoratur » (THEODORET, *Interpretatio epistolae ad Colossenses*).

se manifeste le fond de notre cœur (Lc 2,35). L'union pleinement béatifiante avec Dieu n'est possible qu'à partir du moment où l'homme a vraiment prouvé qu'il l'aimait par-dessus tout, en choisissant la volonté divine de préférence à la volonté de la chair, sans être encore fasciné par la vue de Dieu face à face. Néanmoins, nous possédons déjà « les arrhes de l'Esprit » (2 Co 1,22 ; 5,5 ; Rm 8,23 ; Ep 1,13-14). Le bonheur que le Père nous destine, nous ne pouvons le goûter tout de suite ; il faut d'abord l'espérer (Rm 8,24-25).

L'espérer... est-ce à dire que nous devons seulement attendre un heureux hasard ? Cachée avec le Christ, notre vie se trouve au contraire « à l'abri des violences humaines et des vicissitudes de ce monde, en lieu sûr, jusqu'au jour de sa manifestation »⁶. Il n'est pas de puissance au monde qui puisse nous l'arracher ; les anges eux-mêmes n'en ont pas le pouvoir (Rm 8,31-39). Cependant, nous pouvons la perdre par notre propre infidélité. C'est donc à la fois avec une parfaite confiance en Dieu, et avec crainte et tremblement en raison de notre faiblesse, que nous devons « travailler à accomplir notre salut » (Ph 2,12 ; 2 Co 7,15).

La transformation intérieure et la rupture avec le passé, effectuées par le baptême, ne sont pas encore complètes (1 Co 13, 10-12). Au sortir des eaux du baptême, le croyant est comme un nouveau-né (cf. Jn 3,3-7 ; He 5,11-14). La vie qu'il a reçue, il doit la développer en la traduisant dans ses actes. Le baptisé appartient à une humanité nouvelle dont le Christ est le chef, à la famille même de Dieu (Ep 2,19). Sa conduite doit l'attester sans relâche. C'est à condition de vivre en conformité avec son être nouveau, que le chrétien pourra parvenir à la patrie.

En attendant, sa vie est un continuel paradoxe⁷. Ressuscité, il se voit cependant « sans cesse livré à la mort » ; il porte partout et toujours en son corps « les souffrances de mort de Jésus » (2 Co 4,10-11). Tout en demeurant dans le monde, il n'est plus du monde et doit y vivre comme un étranger (Col 2,20 ; 1 Co 7,31 ; cf. Jn 17,11-18), un voyageur qui passe, un exilé dont la patrie se trouve désormais dans les cieux, là où le Christ règne, assis à la droite du Père (Col 3,1 ; 2 Co 5,6 ; Ph 3,20 ; He 1,3 ; etc.).

Dès lors, il se considère comme mort aux choses de ce monde, s'abstenant de les rechercher, évitant même de laisser son attention se fixer sur elles. Séduit par l'attrait qu'elles exercent encore sur lui, il est toujours tenté de vivre comme celui qui obéit

6. MASSON, *Épître de S. Paul aux Colossiens*, Neuchâtel, 1950, pp. 140-141. Cf. Mt 6,19-20.

7. MOULE, *Peaks' Commentary on the Bible Completely revised and reset*, Edimburgh, 1962, p. 994.

à la chair, de revenir aux pratiques de la Loi, comme les Colossiens envoûtés par les docteurs judaïsants (Col 2). Il doit cependant se souvenir que sa vie échappe aux vaines prescriptions du monde comme elle échappe à ses regards⁸.

C'est vers « les choses d'en-haut » que se tourne le chrétien : non vers les puissances célestes, mais vers le Christ qui siège dans les cieux « bien au-dessus de toute Principauté et Puissance... » (Ep 1,21 ; cf. He 12,2). Nos regards ne scrutent pas le ciel pour y découvrir des signes ou quelque sagesse humaine (1 Co 1,22). Nous voulons contempler les réalités divines que Jésus-Christ nous a révélées, et nous en imprégner à tel point que « les choses de la terre » nous deviennent indifférentes (Rm 8,5)⁹. Tel est le paradoxe de la vie du baptisé : il participe tout ensemble à la mort et à la résurrection du Christ.

La révélation de la gloire (v. 4)

Cet état de choses ne durera pas indéfiniment. Le terme en est déjà fixé par le Père, bien que « les temps et les moments » n'en aient pas encore été révélés (Ac 1,7 ; Mt 24,36 ; 1 Th 5,1 ss). Raison de plus pour s'y préparer, de peur d'être surpris (Mt 24,44 ; 25,10 ; etc.). Car si le Christ s'en est allé et a caché sa gloire aux yeux du monde, il reviendra selon sa promesse pour se manifester « avec puissance et grande gloire » (Mt 24,30 ; Jn 14,18,28 ; Ac 1,11). Et cette gloire n'est autre que la gloire même du Père (Mt 16,27 ; Jn 1,14), celle que le Fils possédait de toute éternité (Jn 17,1), mais qu'il avait voilée en prenant une chair semblable à la nôtre et laissé seulement transparaître lors de sa transfiguration (cf. 2 P 1,16-18).

Quand il reviendra, il ne sera pas seul. Ses anges l'entoureront (Mt 16,27 ; 25,31 ; 2 Th 1,7), et il sera escorté par les hommes qui auront mené dans la foi une vie conforme à leur baptême (Col 3,5ss). En un clin d'œil, tous seront réunis et emportés dans le cortège triomphal du Christ (1 Th 4,13-18). C'est alors qu'ils se verront parfaitement transformés à l'image du Christ ressuscité : les morts ressusciteront incorruptibles, et ceux qui vivront encore seront comme spiritualisés. Echappant au poids de la chair terrestre, ils s'élanceront dans les nuées à la rencontre du Christ, revêtus de « la tente non faite de main d'homme », c'est-à-dire du corps glorieux (1 Co 15,48-52 ; 2 Co 5,1-5)¹⁰.

8. P. DELATTE, *Les Epîtres de S. Paul*, Tours, 1938, t. II, p. 191.

9. MASSON, *op. cit.*, p. 140 ; BÜECHSEL, *T.W.N.T.*, I, p. 377.

10. Litt. : « la maison de la tente ». Selon les uns, c'est le corps glorieux individuel des justes ressuscités ; selon d'autres, le corps de Jésus ressuscité

Alors la grande réalité sera manifestée : « Ils resplendiront comme le soleil dans la gloire de leur Père » (Mt 13,43). Alors sera dévoilée notre véritable dignité de fils de Dieu qui demeurerait cachée (1 Jn 3,2). Cette vie glorieuse ne sera que l'épanouissement de la vie du Christ communiquée au baptême, alimentée par l'eucharistie ainsi que par la foi et l'amour (Jn 6,40.47.53-58 ; Rm 6). La gloire du Père, qui resplendit sur la face du Christ (He 1,3), rejaillira sur nous, qui sommes appelés à « reproduire l'image de son Fils » (Rm 8,29), lorsque celui-ci « transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire » (Ph 3,21). Tout en étant aussi gratuite qu'un héritage (Rm 8,17), cette manifestation de la gloire du Christ en nous sera d'une certaine manière proportionnée aux souffrances et à la mort que nous aurons endurées en union avec lui : « Oui, la légère tribulation d'un moment nous prépare, bien au-delà de toute mesure, une masse éternelle de gloire » (2 Co 4,17 ; cf. Rm 8,18)¹¹.

PAQUE ET PASSION

Qu'est-ce la Pâque ? Son nom découle de l'événement. C'est de pâtre que vient la Pâque. Sachez qui pâtit, et qui compatit à l'être qui pâtit et pourquoi le Seigneur est présent sur la terre. C'est afin de revêtir celui qui pâtit et de le soulever jusqu'au faite des cieux.

MÉLITON DE SARDES¹²

qu'ils doivent revêtir (cf. Rm 13,14 ; Ga 3,27 ; Ep 4,24 ; Mc 14,58 ; He 9,11). Voir A. FEUILLET, *Demeure céleste et destinée des chrétiens*, dans *R.S.R.*, 1956, pp. 161-192 et 360-402.

11. Voir S. JEAN CHRYSOSTOME, 14^e Homélie sur l'épître aux Romains.

12. Méliton de Sardes : évêque de Sardes en Asie Mineure, au II^e siècle. - *Homélie pascale*. Trad. de F. Quéré-Jaulmes, dans A. Hamman : *Le mystère de Pâques* (coll. « Lettres chrétiennes », 10), p. 33.

La découverte du tombeau vide

Jn 20,1-9

PAR DONATIEN MOLLAT

Le récit johannique de la découverte du tombeau vide présente à la fois le caractère d'une grande simplicité et, littérairement, d'une grande complexité. Simplicité dans l'évocation de faits pris sur le vif; complexité d'une tradition, où l'exégèse discerne différents niveaux et l'intégration successive de perspectives très diverses. Tenant compte de cette complexité, le présent exposé s'efforcera de dégager, avec ces différents niveaux de tradition, les motifs multiples qui s'entrelacent et se fondent dans l'unité de la rédaction actuelle, synthèse finale d'un long développement.

I. Le tombeau vide

Au point de départ du récit johannique, l'analyse découvre une tradition apparemment fort ancienne, qui recoupe pour l'essentiel la tradition synoptique et qui néanmoins s'en distingue par plus d'un trait. Comme les Synoptiques, le IV^e évangile atteste la venue au moins de Marie de Magdala au tombeau de Jésus de très bonne heure, « le premier jour de la semaine », la découverte de la pierre écartée de la chambre sépulcrale, le contact pris ou à prendre, à cette occasion, avec les disciples, nommément avec Pierre. A cela s'ajoutent quelques affinités de vocabulaire: ainsi l'expression « le premier jour de la semaine », commune à Mc, à Lc et à Jn; la mention de la pierre tombale, commune aux quatre évangiles, et qui frappe d'autant plus chez Jn qu'à la différence de Mc et de Mt, mais comme Lc, il n'en avait pas fait mention dans le récit de la sépulture de Jésus. Il en va de même de la venue des femmes au tombeau: elle est inattendue, car Jn, à la différence des trois Synoptiques, n'a pas fait allusion à leur présence lors de l'ensevelissement du Christ.

Toutefois, il faut noter l'originalité du récit johannique. Par rapport aux Synoptiques, selon l'habitude, il s'individualise. Toute l'attention se concentre sur Marie de Magdala, nommée d'ailleurs la première dans les trois Synoptiques¹. Jean a-t-il eu connaissance de la venue de plusieurs femmes au tombeau? Faut-il voir dans le pluriel: « On a enlevé le Seigneur du tombeau et nous ne savons pas où ils l'ont mis » un vestige de cette tradition? Plus d'un exégète le pense². Pourtant la chose n'est pas absolument sûre. Ce pluriel « nous ne savons pas » pourrait correspondre, selon Bultmann, à « une façon de parler courante chez les Orientaux », et qui s'explique « par la conscience qu'a tout individu d'appartenir à une communauté »³. Quoi qu'il en soit, cette concentration sur le personnage de Marie de Magdala concourra à dramatiser le récit. Dans une scène pathétique, Marie reparaitra, éplorée, semblable à l'Épouse du Cantique (3,1-4), à la recherche de son Seigneur qui lui a été arraché⁴.

Toujours à la différence des Synoptiques, Jn ne précise pas le but de la venue au tombeau. Selon Mc (16,1) et Lc (24,1), les femmes viennent pour oindre le corps du Christ. Dans le IV^e évangile, l'embaumement n'est plus à faire; Jean l'a décrit avec somptuosité à la fin du récit de la Passion (19,38ss). La scène de Marie en larmes à l'entrée du tombeau (20,11ss) autorise à dire, avec Loisy, qu'elle vient « pour le visiter et y pleurer »⁵. Selon Mt, les femmes viennent « pour voir le tombeau » (28,1).

Un trait distingue encore Jn: la localisation du sépulcre. Le récit de la Passion dans l'évangile johannique l'a situé « dans un jardin » près du lieu où Jésus avait été crucifié (19,41; cf. 20,15). Ce trait n'est peut-être pas indifférent dans la pensée de l'évangéliste. En tout cas, l'attention qu'il porte au tombeau du Seigneur est notable⁶.

1. Voir M. HENGEL, *Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen*, dans *Abraham Unser Vater* (Festschr. f. O. Michel), Leiden, 1963, pp. 248-251; E. DHANIS, *L'ensevelissement de Jésus et la visite au tombeau*, dans *Gregorianum*, 39 (1958), p. 407, n. 57.

2. Par ex. A. LOISY, *Le Quatrième Évangile*, Paris, 1921², p. 500; P. BENOIT, *Marie Madeleine et les disciples au tombeau selon Joh. 20,1-18*, dans *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Festschr. f. J. Jeremias), Berlin, 1960, p. 141; *Passion et Résurrection du Seigneur*, Paris, 1966, p. 284.

3. *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1953¹³, p. 530 et p. 94, n. 7.

4. Voir M. CAMBE, *L'influence du Cantique des Cantiques sur le N.T.*, dans *Revue Thomiste*, LXII (1962), pp. 17-19; A. FEUILLET, *La recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance d'après la christophanie de Jo. 20,11-18*, dans *L'homme devant Dieu* (Mél. H. de Lubac), t. I, Paris, 1963, pp. 102-107.

5. *Op. cit.*, p. 499.

6. Voir K. KUNDSIN, *Topologische Ueberlieferungsstoffe im Johannes/Evangelium*, Göttingen, 1925, p. 43. M. CAMBE (*art. cit.*, p. 19) et A. FEUILLET (*art. cit.*, pp. 105s) voient dans l'allusion au « jardin » du sépulcre « un

Quant à l'heure de la venue des femmes, l'indication générale : « *tôt* » ou « *très tôt* » est commune à Jn (20,1) et à Mc (16,1). Lc a « *de très bonne heure* » (24,1). Sur le moment précis, il y a de légères divergences. Selon Mt, « *le jour commençait à poindre* » (28,1); selon Mc, « *le soleil se levait* » (16,2) ou même, selon une variante très fortement représentée, « *était levé* ». Dans ce moment de transition entre les ténèbres et la lumière, Jean, lui, insiste sur l'obscurité : les femmes viennent, « *comme il faisait encore sombre* » (20,1). Cette diversité d'accents a peut-être une raison théologique. Chez Mt et Mc, on assiste déjà à la montée de la lumière pascale. Pour Jn, comme écrit le P. Bouyer, « *les ténèbres enveloppent encore la terre, où la Vie a reposé dans le sépulcre tout un sabbat. Cependant on pressent... que la lumière est proche* »⁷.

Marie de Magdala « *aperçoit la pierre enlevée du tombeau* ». Les Synoptiques, plus descriptifs, précisent tous les trois que la pierre a été « *roulée* ». Jean utilise le verbe, plus vague, mais aussi plus susceptible d'une signification profonde, qu'il a employé dans le récit de la résurrection de Lazare (11,39.41). Le verbe « *enlever* » (*airein*) lui est familier. Il l'emploie souvent dans des contextes doctrinalement forts : « *Voici l'Agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde* » (1,29); à la purification du Temple : « *Enlevez cela d'ici !* » (2,16); dans la parabole du Bon Pasteur : « *Personne ne m'enlève ma vie...* » (10,18); etc. Jean choisit donc le verbe à la fois le plus obvie et le plus apte à suggérer qu'en ce matin de Pâques, tout obstacle a été écarté devant le Christ : la vie et la lumière triomphent des ténèbres et de la mort ; la pierre a été enlevée ; « *le prince de ce monde (a été) jeté dehors* » ou « *en bas* » (12,31).

Marie de Magdala a-t-elle vu que le tombeau était vide ? Jean ne le précise pas. Le verbe dont il se sert (*blepei*) signifierait plutôt qu'elle a aperçu seulement la pierre mise de côté⁸. Elle en a conclu à l'enlèvement du Seigneur.

« *Elle court donc et elle vient à Simon-Pierre et à l'autre disciple que Jésus aimait* ». Jean ne dit pas les sentiments qui

renvoi au Cantique ». Selon A. LOISY, l'évangéliste pense au jardin d'Eden (*op. cit.*, p. 498). Dans le même sens, E.C. HOSKYN, *Genesis I-III and St John's Gospel*, dans *J.T.S.*, 21 (1920), p. 215. En sens contraire, C.K. BARETT remarque que Jean aurait en ce cas employé le mot « *paradis* » (*paradeisos*) comme la Septante (*The Gospel acc. to St John*, Londres, 1965, p. 465).

7. *Le Quatrième Évangile*, Tournai, 1965², p. 230.

8. Cf. C. TRAEYS, *Voir Jésus et le Père en lui, selon l'Évangile de saint Jean*, dans *Analecra Gregoriana*, 159 (1967), pp. 35s; P. BENOIT, *art. cit.*, p. 141; *op. cit.*, p. 283.

l'agitent. Ce qui est sûr, c'est qu'elle ne pense pas à une résurrection.

Les paroles qu'elle adresse à Pierre et à « *l'autre disciple* » ne sont pas à confondre avec le message confié aux femmes chez les Synoptiques, — ou plus loin chez Jn (20,17), à elle, Marie de Magdala — lors de l'apparition des anges ou de Jésus lui-même. Ces paroles n'expriment que désarroi : « *On a enlevé le Seigneur du tombeau et nous ne savons pas où ils l'ont mis* ». Le vrai message pascal de Marie de Magdala sera tout autre. Comme Paul, elle dira : « *J'ai vu le Seigneur* » (20,18).

Ses paroles à Pierre et à « *l'autre disciple* » sont de frappe johannique, tant pour le vocabulaire que pour les idées et le tour de pensée. Reprises encore deux fois, avec peu de variantes, en réponse d'abord à la question des anges, puis à celle de Jésus : « *Pourquoi pleures-tu ?* » elles constituent, dans la section 20,1-18, une phrase-clé. Elles posent le problème même du tombeau vide suivant le schéma johannique habituel de l'énigme. Celle-ci ne sera résolue que par l'apparition de Jésus ressuscité.

La formule « *nous ne savons pas...* », rapportée à une action ou à une parole mystérieuse de Jésus, est typique du IV^e évangile. A Cana, le maître du repas « *ne savait pas d'où était l'eau devenue du vin* » (2,9); la Samaritaine ne savait pas « *le don de Dieu* » ni qui lui disait : « *donne-moi à boire* » (4,10); le Christ, au puits de Jacob, avait à manger « *une nourriture* » que ses disciples ne savaient pas (4,32); Marie de Magdala verra Jésus debout près d'elle et elle ne saura pas que c'est lui (20,14). On a maintes fois signalé, d'autre part, quelle place occupe dans le IV^e évangile le problème du lieu d'où vient Jésus, où il est, où il va⁹. La première question posée par les deux disciples de Jean-Baptiste au début de l'évangile avait été : « *Maître, où demeures-tu ?* » (1,39 s); de même que la première question posée par Jésus à ces deux mêmes disciples avait été : « *Que cherchez-vous ?* », question qui sera reprise dans la scène du tombeau à l'adresse de Marie de Magdala : « *Qui cherches-tu ?* » (20,15). Au dernier repas, Thomas avait dit à Jésus : « *Seigneur, nous ne savons pas où tu vas* » (14,5). L'analogie avec la problématique du chap. 20 est frappante. L'ironie discrète qui pour l'évangéliste se cache dans les paroles de Marie de Magdala à son insu, la polyvalence des termes, la façon dont la phrase joue secrètement sur deux plans, le plan visible et sensible et le plan spirituel invisible, signifié mais non encore manifesté, tout cela est dans la ligne propre du IV^e évangile. La

9. D. MOLLAT, *Remarques sur le vocabulaire spatial du quatrième évangile*, dans *Studia Evangelica* (T.U. 73), Berlin, 1959, pp. 321-328.

vraie réponse aux paroles angoissées de Marie de Magdala : « *Nous ne savons pas où ils l'ont mis* » sera donnée par Jésus lui-même : « Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (20,17). Ce que Marie « ne sait pas », c'est que « le Fils de l'Homme », en ce matin du « *premier jour de la semaine* », « monte là où il était auparavant » (6,62). Le récit prend donc dès le départ, sous son apparente simplicité, une orientation théologique caractéristique.

La course de Marie de Magdala vers Pierre pour lui annoncer que le tombeau est vide n'en représente pas moins une très ancienne tradition. Les quatre évangiles témoignent non seulement du rôle des femmes et nommément de Marie de Magdala, le matin de Pâques, mais aussi de la place toute particulière de Pierre dans la naissance de la foi pascalle¹⁰. Lc 24,22-24 atteste que les femmes sont venues informer les disciples du fait du tombeau vide et rapporte que « certains » parmi ceux-ci sont allés aussitôt vérifier sur place l'exactitude de leurs dires. Lc 24,12 précise que « Pierre s'étant levé courut au tombeau et s'étant penché il vit les linges seuls ».

L'authenticité de ce dernier verset est contestée. Beaucoup y voient une interpolation dérivée du texte de Jn 20,3-7, avec lequel il présente en effet d'indéniables affinités. Toutefois, l'absence de toute « pointe » théologique, ainsi que le « laconisme » de cette notice, comme le note justement le P. Benoit, plaident en faveur de son authenticité. Avec le même exégète on est donc tenté d'y voir un emprunt fait par Luc, qui y a mis sa marque, à la tradition johannique dans un « état... antérieur à celui de la rédaction actuelle » du IV^e évangile¹¹. A ce stade la tradition ne parlait encore que de Pierre et de son « étonnement ». Le texte actuel du IV^e évangile détaille davantage.

A l'annonce de Marie de Magdala, « Pierre sortit » et vint au tombeau ; il y « entra et il observe les linges gisants et le suaire qui avait été sur sa tête, non pas gisant avec les linges, mais roulé à part dans un endroit ». C'est un véritable constat, qui non seulement authentique le témoignage de Marie de Magdala sur le tombeau vide, mais surtout qui exclut comme impossible, étant donné la présence et la disposition des linges

10. Voir F. GILS, *Pierre et la foi au Christ ressuscité*, dans *E.T.L.*, 38 (1962), pp. 5-43.

11. *Art. cit.*, pp. 142-144 ; *op. cit.*, pp. 288s ; J. SCHMITT, *Le récit de la Résurrection dans l'Évangile de Luc*, dans *Rev. des Sc. relig.*, 25 (1951), pp. 219-228 ; A.R.C. LEANEY, *The Resurrection Narratives in Luke (XXIV, 12-53)*, dans *N.T.St.*, 2 (1955/6), pp. 110s. — Se prononcent en sens contraire de nombreux auteurs : ainsi G. HARTMANN, *Die Vorlage der Osterberichte in Jo. 20*, dans *Z.N.W.*, 55 (1964), p. 204, n. 18.

funéraires, l'hypothèse, échafaudée par Marie, de l'enlèvement du corps par qui que ce soit, fût-ce par le « jardinier » (20,15)¹². La pointe polémique est ici perceptible et témoigne d'un stade de la tradition où l'on aura voulu répondre aux attaques de ceux qui accusaient les disciples du Christ d'avoir subtilisé le corps ou joué d'une quelconque supercherie¹³.

De la valeur historique de la tradition concernant la découverte du tombeau vide, des raisons sérieuses interdisent de douter. D'abord le fait qu'elle se fonde sur le témoignage des femmes. Or un témoignage féminin était tenu pour irrecevable (cf. Lc 24,11) et les évangiles sont unanimes pour le soumettre de façon ou d'autre au contrôle des disciples, spécialement à celui de Pierre. On ne voit pas pour quel motif la communauté chrétienne aurait créé cette difficulté, si la réalité ne l'imposait pas. D'autre part, la polémique avec les adversaires du christianisme paraît n'avoir jamais porté sur le fait même du tombeau trouvé vide, mais sur son interprétation (cf. Mt 27,62-66). Les adversaires des chrétiens n'ont jamais, dans l'antiquité, contesté le fait, dont l'affirmation demeure, à travers toutes les variétés de la tradition pascalle, une constante invariable¹⁴. Celle-ci appartient sans conteste à la plus ancienne couche de la tradition¹⁵.

2. La course des deux disciples

Le récit johannique contient cependant une donnée qui lui est propre : la présence à côté de Pierre de « l'autre disciple ». A vrai dire, elle se trouve déjà de quelque façon indiquée chez Lc, en ces termes vagues : « Certains de ceux qui sont avec nous sont allés au tombeau et ont trouvé les choses comme les femmes avaient dit » (24,24). Chez Jn, selon l'habitude signalée plus haut à propos de Marie de Magdala, cette donnée s'individualise en la personne d'un disciple déterminé.

La présentation de celui-ci se fait particulièrement insistante.

12. Voir O. MICHEL, *Ein johanneischer Osterbericht (Jo. 20,3-9)* (T.U. 77), Berlin, 1961, pp. 38s. — Sur les linges et le suaire, voir P. BENOIT, *op. cit.*, pp. 286-288.

13. Voir H.F. VON CAMPENHAUSEN, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften), 1958², p. 32, n. 125, cite le texte de l'Évangile copte des Douze Apôtres : « Pilate dit : O hommes qui détestez votre propre vie, si on avait pris le corps, (on aurait pris) les linges aussi... »

14. Voir W. NAUCK, *Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen*, dans *Z.N.W.*, 47 (1956), pp. 243-267 ; H.F. VON CAMPENHAUSEN, *art. cit.*

15. K.H. RENGSTORF, *Die Auferstehung Jesu*, Witten/Ruhr, 1967⁵, pp. 60s.

L'évangéliste réunit sur sa personne deux appellations, qui, dans le reste de l'évangile, apparaissent séparées : « l'autre disciple » (18,15 s) et « le disciple que Jésus aimait » (13,23 ; 19,26 ; 21,7,20). Diverses explications ont été proposées de l'assemblage de ces deux formules en 20,2. Comme le récit mentionne quatre fois « l'autre disciple » (20,2.3.4.8), on peut penser que l'évangéliste aura voulu, la première fois, l'identifier expressément avec « le disciple que Jésus aimait » : celui qui au dernier repas « se trouvait à table tout contre Jésus » et s'était « penché vers sa poitrine » pour l'interroger (13,23.25 ; cf. 21,20), et qui se trouvait au Calvaire « tout près de la Mère (de Jésus) » (19,26). Ce sera lui encore qui, à la pêche miraculeuse, reconnaîtra « le Seigneur » (21,7).

Comme dans les scènes précédentes, et comme « l'autre disciple » au palais du grand prêtre (18,15 s), il est associé à Pierre. C'est à eux deux que court Marie de Magdala : « Elle vient à Simon-Pierre et à l'autre disciple » (20,2). La répétition de la préposition « à » (*pros*) pourrait indiquer ou bien que les deux disciples ne se trouvant pas au même lieu, Marie les a rejoints séparément¹⁶, ou bien que la mention de « l'autre disciple » manquait dans un récit primitif qui concernait seulement Pierre, comme en Lc 24,12. On pourrait tirer la même conclusion de la construction : « Pierre sortit donc et l'autre disciple » (20,3) Pierre semble d'abord seul en question ; on lui a adjoint ensuite « l'autre disciple ».

Pierre et « l'autre disciple », alertés par Marie de Magdala, « sortirent donc » et ils se dirigeaient vers le tombeau. L'imparfait « et ils allaient au tombeau » étonne un peu après le passé « ils sortirent ». La même alternance de temps se trouve en 4,30 à propos des Samaritains en route vers le puits de Jacob. Cet imparfait est descriptif : il saisit l'action dans son déroulement et, comme dit F. Godet, il « fait tableau »¹⁷.

« Ils couraient tous les deux ensemble », stimulés par l'inquiétude¹⁸, poussés comme Marie de Magdala par « l'amour et la vénération »¹⁹.

Pourquoi deux disciples ? Il est possible que deux motifs se mêlent : le motif polémique signalé plus haut et un motif ecclésial²⁰. Au plan polémique, la présence d'au moins deux témoins et la concordance parfaite de leur témoignage corres-

16. A. LOISY, *op. cit.*, p. 500.

17. *Commentaire de l'Évangile de saint Jean*, t. III, Neuchâtel, 1885³, p. 630.

18. A. LOISY, *op. cit.*, p. 500.

19. H. GRASS, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen, 1962², p. 55.

20. W. NAUCK, *art. cit.*, p. 253, n. 56.

pondaient à l'exigence de la Loi juive (Dt 19,15 ; cf. Jn 5,31 ss ; 8,13s.17)²¹. Toutefois, c'est sans aucun doute le motif ecclésial qui, dans le récit johannique, prévaut, jusqu'à effacer l'autre. Si le motif polémique est perceptible, Jean cependant s'adresse à la communauté chrétienne croyante, pour qui il veut définir le rôle joué à l'origine de la foi pascale respectivement par Pierre et par le disciple que Jésus aimait. L'évangéliste s'intéresse, et la communauté avec lui, à situer devant le fait du tombeau vide les deux disciples l'un par rapport à l'autre. Autrement, l'attention portée par le narrateur au menu détail des gestes demeurerait inexplicable.

« L'autre disciple, plus rapide que Pierre, le distança et vint le premier au tombeau ; et se penchant il aperçoit, gisants, les linges. Pourtant il n'entra pas. Simon-Pierre vient alors, le suivant, et il entra dans le tombeau et il observe les linges gisants et le suaire... » L'ordre des mots et, comme dans la scène du lavement des pieds (13,4s), l'alternance des temps rendent le mouvement même de la vie. Mais l'attention de l'évangéliste se porte sur le comportement du disciple que Jésus aimait. C'est lui qui est arrivé le premier.

Pourquoi devance-t-il Pierre ? Parce qu'il est plus jeune et plus lesté ? Ainsi commentent Lagrange et bien d'autres. L'explication est plutôt à chercher dans le titre même du disciple. S'il a couru plus vite, s'il est arrivé le premier, c'est parce qu'il est « le disciple que Jésus aimait », comme c'est à ce titre qu'il était « tout contre Jésus » à la Cène et « tout près de sa mère » au Calvaire et qu'à la pêche miraculeuse il reconnaîtra le premier « le Seigneur ». C'est peut-être lui déjà qu'il faut voir dans le disciple, qui le premier, avec André, s'est mis à suivre l'Agneau de Dieu (1,37).

Arrivé le premier, il a constaté d'un coup d'œil que les linges étaient là, gisants. Pourtant, il n'est entré dans le tombeau qu'une fois Pierre venu, et après lui. Or, l'évangéliste tient à le redire, « il était arrivé le premier au tombeau ». Pourquoi cet effacement devant Pierre ? Par déférence ? Par respect pour le rang prééminent de Pierre dans la communauté²² ? Sans doute. Mais peut-être faut-il voir ici encore une trace de la tradition, dont témoigne Lc 24,12, et qui ne mentionnait que Pierre dans la scène de la course au tombeau. Ainsi, dans le respect de la dignité de Pierre et de la donnée traditionnelle, le récit johannique met en évidence le mérite ou plutôt le privilège

21. Voir H. VAN VLIET, *No Single Testimony*, Utrecht, 1958, pp. 88s et n. 874 ; H. RENGSTORF, *op. cit.*, p. 55 ; O. MICHEL, *art. cit.*, pp. 36s.

22. Voir P. BENOIT, *art. cit.*, p. 148 ; *op. cit.*, p. 285.

du disciple que Jésus aimait. Pour les églises johanniques, auxquelles s'adressait l'évangile, cela était d'un particulier intérêt. L'explication selon laquelle Pierre et « l'autre disciple » représentaient respectivement les Églises judéo- et pagano-chrétiennes²³ n'a guère de fondement dans le texte.

3. « Il vit et il crut »

Le disciple que Jésus aimait, une fois entré dans le tombeau, « vit » ce que Pierre était en train d'observer et que lui-même, en arrivant, avait « aperçu » : la présence des linges, l'ordre qui régnait dans le sépulcre, excluant l'hypothèse d'un enlèvement du corps. Il « crut ».

Certains pensent que cette formule équivaut à : « il se persuade », et qu'il faut la rapporter aux paroles de Marie de Magdala ; convaincu que celle-ci avait dit vrai, il ajouta foi à ses dires²⁴. Cette interprétation ne paraît pas soutenable. D'abord, elle ne tient pas compte de la force de la formule « voir et croire » chez saint Jean²⁵. De plus, elle est contredite par le contexte. En effet Marie de Magdala n'a pas dit seulement que le Seigneur n'était plus là ; elle a affirmé qu'on l'avait « enlevé ». Or précisément la présence des linges et du suaire l'excluait. Enfin, ce serait affaiblir singulièrement la portée de l'hommage rendu à la foi pascale du disciple que Jésus aimait que de réduire celle-ci à la simple adhésion aux dires de Marie de Magdala. A la vue du tombeau vide, des linges et du suaire, le disciple que Jésus aimait croit que Jésus est ressuscité.

Qu'en est-il de Pierre ? L'évangile n'en dit rien. Lc 24,12 le montre s'en retournant chez lui « étonné ». Nombre d'exégètes estiment que, dans la pensée de l'évangéliste, il va de soi que Pierre « croit », lui aussi²⁶. On pourrait peut-être le déduire de la phrase suivante, qui est au pluriel : « Car ils n'avaient pas encore compris l'Écriture, qu'il devait ressusciter des morts ». A d'autres²⁷ il paraît plus probable que l'évangéliste, poursuivant son apologie du disciple que Jésus aimait, exalte la promptitude

23. A. LOISY, *op. cit.*, p. 500 ; R. BULTMANN, *op. cit.*, pp. 531 et 369s.

24. Ainsi W. NAUCK, *art. cit.*, pp. 253s.

25. Voir C. TRAEYS, *op. cit.*, pp. 22s et 249s ; O. CULLMANN, *Elden kai episteusen, La vie de Jésus objet de la « vue » et de la « foi » d'après le 4^e Évangile*, dans *Mél. M. Goguel*, Neuchâtel, 1950.

26. Ainsi R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 530.

27. P. BENOIT, *art. cit.*, p. 148 : « Les jeux de scène de la course et de l'entrée au tombeau... insinuent les supériorités relatives, de Pierre en dignité, et de l'autre en pénétration spirituelle ».

de sa foi par rapport à la lenteur de Pierre : comme il était arrivé le premier au tombeau, de même il accède le premier à la foi pascale ; et cela, en raison même de cet amour privilégié dont il était l'objet. Il paraît plus exact de dire avec le P. Lagrange que « le texte ne parle pas de Pierre... Le disciple parle pour lui ; il sait ce qui s'est passé dans son cœur... »²⁸.

L'évangéliste ajoute : « Car ils n'avaient pas encore compris l'Écriture, qu'il devait ressusciter des morts ». On retrouve ici, comme au v. 2, le thème de l'inintelligence. Le verbe employé dans les deux cas (*oida*) exprime ce que le P. de la Potterie appelle fort justement « cette sorte d'incapacité humaine à pénétrer les mystères divins »²⁹. Marie de Magdala ne savait pas où on avait mis le Seigneur ; les deux disciples, eux, ne savaient pas ce que l'Écriture disait de lui : « Ils n'avaient encore rien saisi de l'Écriture »³⁰, qui annonçait sa résurrection.

L'Écriture au singulier désigne toujours chez Jean un texte déterminé de l'AT. et le passage est cité. Ici la référence est vague : Ps 16,8-11 ? Is 53,10 ? L'évangéliste ne précise pas. Il veut souligner l'impréparation des disciples à la révélation pascale. Si le disciple que Jésus aimait a cru, c'est parce qu'il a vu le tombeau vide et les linges gisants.

A un stade antérieur de la tradition, cette allusion à l'ignorance de l'Écriture servait peut-être à expliquer la perplexité de Pierre. Dans l'évangile actuel, elle s'applique aux deux disciples. Elle n'est pas sans signification. Pour en saisir la portée, il faut replacer le passage dans l'ensemble du chap. 20, qui forme un tout, dominé précisément par la formule « voir et croire ». Celle-ci ne conclut pas seulement l'épisode du tombeau vide : « Il vit et il crut » (20,8), mais, sous une forme inversée, elle conclut aussi l'épisode de l'incrédulité de Thomas : « Parce que tu me vois, tu crois. Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru » (20,29). Les deux phrases se font pendant aux deux extrémités du chapitre. Entre les deux s'intercalent et se font également pendant les deux scènes d'apparition, qui se terminent la première par les mots de Marie de Magdala : « J'ai vu le Seigneur » (20,18), la seconde par ces mots des disciples à Thomas : « Nous avons vu le Seigneur » (20,25). Il y a là un chiasme parfait.

28. *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1925, p. 508. — J. SCHMITT, (*art. cit.*, p. 227) pense que l'évangéliste, « connaissant les doutes de l'apôtre (Pierre), les tait pour ne pas leur opposer sa foi naissante... Son silence s'explique... plutôt par un sentiment de délicatesse envers le chef des Douze ».

29. *Oida et Ginôskô. Les deux modes de la connaissance dans le quatrième Évangile*, dans *Studia Biblica et Orientalia*, II (Analecta Biblica 11), Rome, 1959, p. 155.

30. *Ibid.*

Malgré leur apparente opposition, les deux formules extrêmes se rejoignent dans leur commun contraste avec les deux scènes intermédiaires, où l'on « voit le Seigneur ». Dans la béatitude (20,29), l'homme est proclamé bienheureux dans la mesure où il croira au Seigneur ressuscité, sans l'avoir vu lui-même de ses yeux, sur la foi des témoins autorisés ; dans la scène du tombeau vide, le disciple que Jésus aimait a « vu » certes. Il a vu le tombeau vide, les linges et le suaire ; il a eu la grâce et le mérite d'en comprendre le langage, le premier. Son intuition promptement comme l'éclair lui a révélé que le Seigneur était vivant. Et c'est sa gloire. Néanmoins, la remarque du v. 9 entend souligner, comme l'explique justement le P. Lagrange, reprenant lui-même Loisy, que « si les disciples avaient compris les Ecritures, Jean aurait cru sans avoir besoin de constater »³¹.

Nous sommes donc renvoyés dans ces deux épisodes symétriques à ces deux bases essentielles de la foi pascalle : l'Écriture, qui révèle le plan de Dieu ; et le témoignage apostolique, qui, fondé sur l'expérience du tombeau vide et des apparitions, en atteste la réalisation en Jésus-Christ, Fils de Dieu (20,30s ; 1 Jn 1,1ss). Même fondée sur l'expérience du tombeau vide et sur celle des apparitions, la foi pascalle n'atteint à sa plénitude et à sa vérité totale que lorsqu'elle s'achève et se parfait dans l'intelligence du dessein de Dieu révélé dans l'Écriture. Et c'est pourquoi les plus anciennes confessions de la foi chrétienne portent cette clause : « ...conformément aux Ecritures » (1 Co 15,3s) ; et Jésus lui-même, sur la route d'Emmaüs, « commençant par Moïse et par tous les prophètes, interpréta (aux disciples) dans toutes les Ecritures ce qui le concernait » (Lc 24,27.32). C'est cette intelligence du dessein divin qu'anticipe, dès le premier indice, l'intuition du disciple que Jésus aimait. Pour lui, sans qu'il ait encore vu le Seigneur, le plan de Dieu se dévoile et se réalise la béatitude de la foi.

31. *Op. cit.*, p. 508. Dans le même sens G. HARTMANN, (*art. cit.*, p. 201), qui toutefois regarde le v. 9 comme « l'insertion maladroite » d'une remarque liée originairement à un autre contexte.

La Pâque du Chrétien

PAR J.M.R. TILLARD

Lorsque dans la nuit de la Résurrection, la communauté ecclésiale présidée par son pasteur, fête dans la joie et l'action de grâces le passage de Jésus de la Mort à la Vie, elle célèbre dans le même temps son propre mystère. Car, selon la belle expression de Cyrille de Jérusalem, elle est l'assemblée de ceux que « Dieu est allé chercher parmi les morts pour en faire des vivants »¹. La fête de la Tête se prolonge en celle du Corps, et ce que la puissance de l'Esprit Saint a accompli dans la chair meurtrie du Serviteur de Dieu rejoint alors mystérieusement chaque croyant. La Pâque est pour l'Eglise autre chose qu'un simple souvenir émerveillé du triomphe de son Seigneur. Elle est l'événement de sa propre entrée dans la puissance de l'Agapè du Père.

La présence « actuelle » de la mort-résurrection du Seigneur

Car la puissance déployée par Dieu en la Pâque de Jésus continue de demeurer présente à tous les temps et tous les lieux. Certes, en tant qu'événements historiques, la Passion, la Mort, la mise au tombeau, la descente au *schéol*, la Résurrection ont duré un laps de temps bien précis, à tout jamais évanoui. Jamais plus elles ne redeviendront actuelles en leur réalité temporelle. Pourtant, leur efficacité demeure mystérieusement présente à toute l'histoire humaine². Non pas simplement à cause d'un certain mérite que Jésus aurait acquis par elles et qui nous vaudrait la grâce du Père : la théologie classique a d'ailleurs insisté sur le fait que Jésus ne pouvait mériter que durant sa vie terrestre, ce qui

1. *Cat. Myst.*, II,8.

2. Nous l'avons montré dans *Le sacrement, événement de Salut*, Paris-Bruxelles, 1964.

réduit singulièrement à ce plan le champ d'influence de la Pâque³. Mais parce que Dieu s'en est saisi, à la façon dont un agent supérieur se saisit d'un instrument pour accomplir une œuvre à la dimension de son propre génie et de sa puissance. Sous les doigts de l'artiste, les touches du clavecin en arrivent à exprimer une sensation, un sentiment. Sous la main-mise de la puissance de Dieu, pour laquelle tous les temps et tous les lieux sont toujours actuels, les événements temporels qui ponctuent le passage de Jésus de ce monde au Père en arrivent à produire un effet demeurant présent à la totalité de l'Histoire. Leur efficacité salvifique et leur signification de grâce dominant ainsi le déroulement du destin de l'humanité. L'Écriture nous dit qu'ils sont accomplis *éphapax*, une fois pour toutes. D'une part, ils n'ont plus à être refaits. D'autre part, leur valeur de salut est contemporaine à toute situation humaine.

Comment alors rejoindront-ils concrètement les hommes ? Nous ne connaissons pas toutes les voies mystérieuses qu'emprunte la bienveillance divine pour permettre à la puissance de la Pâque de pénétrer le cœur humain. Mais nous savons, grâce surtout au témoignage de Paul et de Jean, que normalement cela s'accomplit par la foi et les « sacrements de la foi ». Car Dieu respecte la dignité de la « créature royale », qu'il a faite libre, et sa nature d'être social appelé à ne s'épanouir en plénitude que dans la fraternité. Si la Mort et la Résurrection de Jésus demeurent contemporaines à tous les temps, miséricordieusement offertes par le Père à chaque homme pour qu'il y trouve le Salut, il faut normalement qu'elles soient accueillies dans une volonté consciente de ce qu'elles représentent, et ouverte à leur efficacité.

C'est ici qu'intervient le rôle du « mémorial », dont le Triduum pascal représente dans l'économie actuelle le cas le plus parfait. La place nous manque pour nous attarder sur ce point⁴. Signalons toutefois combien il nous paraît important d'envisager en toute son ampleur dogmatique cette notion de « mémorial », et de ne pas la réduire à ses dimensions rituelles. Lorsque dans l'Ancienne Alliance, le Peuple de Dieu fait le *zikkarôn* d'une merveille accomplie par Dieu, autrefois, en sa faveur, il ne se borne pas en effet à évoquer la geste divine, dans la bénédiction et la

louange. Il a la certitude que ce que Dieu a fait pour les pères, dans le passé, il l'accomplit encore *hic et nunc* pour l'assemblée qui par des rites et des symboles essaie de se remettre dans le climat spirituel propre à l'accomplissement « historique » de la merveille. Tout en sachant fort bien — et souvent il le proclame dans les rites eux-mêmes — que cette œuvre de la puissance divine ne se situe plus au registre des événements historiques, mais à celui de la rencontre de foi du Peuple Saint avec son Dieu. Ce qui s'est accompli historiquement (au sens que la tradition biblique donne au mot « histoire ») continue de s'accomplir, mais au plan profond et mystérieux de la vie de foi. Aussi la célébration collective du « mémorial » s'achève-t-elle dans une longue intercession, pour que Dieu mène jusqu'à son terme l'œuvre dont la Promesse dessine les contours⁵.

Or, ce que nous appelons le Triduum pascal n'est pas autre chose que le « mémorial » annuel de la grande geste de Dieu en Jésus-Christ. Non pas simplement un anniversaire, au cours duquel on se reporterait dans la prière vers l'Événement passé afin d'en rendre grâce au Père. Mais une célébration communautaire, dans laquelle le Peuple de Dieu, tout en évoquant par ses paroles et par ses rites ce que Dieu a accompli lorsqu'il fit passer de la Mort de la Croix à la Vie Nouvelle son Serviteur Jésus, vit en lui-même et pour lui-même cet Événement de Salut. Aussi faut-il à tout prix éviter une dichotomie artificielle entre ce qui dans le Triduum pascal relève du plan strictement sacramentel (baptême, anaphore eucharistique), et ce qui appartient à la liturgie de la Parole (lectures, prières, office). Ces trois jours représentent, en plein cœur de l'année chrétienne, un ensemble infrangible, dont les éléments se recourent sans cesse. Rites sacramentels et paroles, indissociablement, expriment et réalisent la mystérieuse sigillation de la Pâque de Jésus dans le rassemblement de l'Église locale et le cœur de chaque participant. Ils forment, précisément dans leur cohésion, le « mémorial » par excellence de la Mort-Résurrection, avec lequel tout au long de l'année l'Église reviendra prendre contact. Car le Triduum pascal est d'année en année le point de rencontre de notre temps avec l'Événement de Pâques. Les autres célébrations ecclésiales du Salut graviteront autour de ce centre, et ne rejoindront la puissance de la Mort-Résurrection que moyennant une référence à lui. Ce qui vaut éminemment de la célébration dominicale du Jour du Seigneur⁶, mais aussi, nous semble-t-il, de chaque baptême et de chaque eucharistie. Pour éviter toute équivoque, notons que dans ce travail, lorsque nous parlerons de

3. Ainsi THOMAS D'AQUIN, III,50,6 ; III,56,1, ad 3 ; III, 57,6 ; etc.

4. Voir M. THURIAN, *L'Eucharistie mémorial du Seigneur*, Neuchâtel-Paris, 1959, pp. 21-49 ; W. SCHOTTRUFF, *Gedenken im Alten Testament*, Neunkirchen, 1964 ; B.S. CHILDS, *Memory and Tradition in Israel*, Londres, 1962 ; W. SCHOTTRUFF, *Die wurzel ZKR im Alten Testament*, Mainz, 1961 ; P.A.H. DE BOER, *Gedenken und Gedachtnis in der Welt des Alten Testaments*, Stuttgart, 1962 ; J. SCHILDENBERGER, *Das Gedachtnis charakter des Alt-und-Neutestamentlicher Pascha* dans B. NEUNHEUSER, *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, Dusseldorf, 1960, pp. 75-97.

5. Ce qui est fort clairement exprimé dans le rite du repas pascal.

6. Voir J.M.R. TILLARD, *Le dimanche, jour d'Alliance*, dans *Sc. Ecclés.*, 1964, pp. 225-250.



« mémorial » de la Pâque, nous désignerons par là non pas l'Eucharistie, mais l'ensemble très large que nous venons de décrire.

La communion à la Mort du Seigneur dans le Baptême et l'Eucharistie

Aussi est-ce durant ce Triduum, en ce que l'on pourrait appeler le foyer de celui-ci, que l'Eglise (et en elle chaque fidèle) célèbre et vit son propre passage de la Mort à la Vie, dans la puissance du passage de Jésus de la Mort à la Vie dont elle fait le « mémorial ». Le laps de temps qui s'écoule du Vendredi Saint à l'aurore du Dimanche de Pâques, est pour l'Eglise à la fois la grande Fête du Seigneur Jésus, et celle du Baptême et de l'Eucharistie. Donc sa Fête principale et plénière.

Il importe en effet de noter la relation étroite, toujours mise par la grande Tradition ecclésiale, entre les événements historiques de la Mort de Jésus et la réalité spirituelle du baptême. Et ce n'est pas de l'allégorisme. Là où Paul disait : « Baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que tous nous avons été baptisés ; nous avons 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), un Cyrille de Jérusalem, par exemple, écrit beaucoup plus explicitement :

Nous ne sommes pas réellement morts ni réellement ensevelis, ni réellement ressuscités à la suite d'une mort sur la croix. Pourtant si notre imitation ne dépasse pas l'apparence, le salut est réalité. Le Christ fut vraiment crucifié, enseveli. Il est vraiment ressuscité. S'il nous a gratifiés de tous ces dons, c'est afin que participant, en les imitant, à ses souffrances, nous gagnions en vérité le salut. Excès de sa miséricorde ! Le Christ a reçu les clous en ses mains et ses pieds immaculés, il a souffert. Tandis que moi, sans souffrir ni peiner je m'unis à ses souffrances, et il me fait bénéficier du salut⁷.

Certes, le baptême s'accomplit dans le rite, fort simple et dépouillé, d'une immersion ou, ce qui est encore plus réduit, d'une rapide ablution. Mais les étapes qui y conduisent, les paroles qui l'accompagnent, les rites qui le précèdent et le suivent, le symbolisme de l'eau disent qu'alors passe dans le croyant la puissance même de la Mort du Christ. Une Mort qui n'est pas close sur elle-même, puisqu'elle doit déboucher dans la grande lumière de la

7. *Cat. Myst.* II,5.

Résurrection, mais qui pourtant (on semble parfois l'oublier) a toute la densité d'une vraie mort. Et qui pour cela est salvifique. Ce que la liturgie de la Mort du serviteur, au soir du Vendredi Saint, et celle du séjour au tombeau⁸, tout au long du Samedi Saint, « rappellent », en en faisant le « mémorial », c'est cela même qui par l'événement baptismal se grave dans le croyant. L'Événement de Jésus, mort pour les péchés, devient nôtre. Il passe en nous. Selon la fine remarque de Théodore de Mopsueste : « En immergeant ma tête, c'est la mort de Notre-Seigneur le Christ que je reçois, et son ensevelissement que je désire prendre »⁹.

Le baptême n'a toutefois pas simplement pour résultat de faire le chrétien participer de l'extérieur aux fruits de la Mort du Sauveur. Certes, il efface le péché et justifie. Mais il ne produit cet effet qu'en réalisant une *communion* de tout l'être du chrétien au sort du Christ. Ou peut-être, puisque par l'Incarnation c'est Jésus qui a voulu épouser le sort réel de l'homme afin d'en changer le sens, serait-il plus juste de dire que le baptême imprègne la vie humaine, concrète, quotidienne, de la valeur nouvelle qu'en la Passion de Jésus-Christ, Dieu a fait apparaître pour elle. La souffrance demeure. La mort n'est pas détruite. Mais leur signification change. A cause du baptême, qui a opéré le contact initial avec la puissance de la Pâque, elles sont dorénavant ensesencées de Salut. La Passion et la Croix du Seigneur se sont imprimées en elles.

Bien plus, elles deviennent à leur tour salvifiques. On sait combien Augustin revient souvent sur le mystère de la souffrance de la Tête dans ses membres, du Christ dans ses frères :

La Passion du Christ n'est pas seulement dans le Christ ; ou plutôt, elle n'est que dans le Christ. Si vous considérez dans le Christ la tête et le corps, la Passion du Christ n'est que dans le Christ. Si dans le Christ vous ne pensez qu'à la tête, la Passion du Christ n'est pas que dans le Christ »¹⁰.

8. Il faudrait étudier ici la liturgie de la descente aux enfers. Voir O. ROUSSEAU, *La descente aux enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 1952, pp. 273-297 ; *La descente aux enfers dans le cadre des liturgies chrétiennes*, dans *L.M.D.*, 43 (1955), pp. 104-123 ; E. BISER, *Abgestiegen zur Hölle, versuch einer aktuellen Sinndeutung*, dans *Munch. Theol. Zeits.*, 1958, pp. 205-212, 283-293 ; A. GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich*, dans *Zeits. für kathol. theol.*, 1949, pp. 1-53, 184-203 ; H. VORGRIMLER, *Questions relatives à la descente du Christ aux enfers*, dans *Concilium*, II (1965), pp. 129-139.

9. *Hom. Cat. XIV, sur le Baptême*, III,5 ; trad. R. TONNEAU et R. DEVREESSE, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Cité du Vatican, 1949, p. 413.

10. *In Ps. 61,4*, dans *CCSC*, 39, pp. 773-774.

Or — et nous sommes surpris de le voir si peu souligné par la théologie courante — cette *communio* active de la souffrance du croyant à celle de Jésus, et de la mort du croyant à celle de Jésus, est l'effet du baptême. Celui-ci n'a pas seulement lavé l'homme de son péché. Il l'a également associé à tout ce que la puissance du Père a déployé en la Mort de Jésus, donc à la mystérieuse efficacité qui en est résultée pour la souffrance humaine et que Paul a si bien exprimée dans ses lettres. De cette façon l'Apôtre construisait, en son réalisme et dans sa mission, le Corps du Christ.

On comprend alors pourquoi l'Eglise fête inséparablement le « mémorial » de la Passion et le mystère du baptême. Dans la Mort du Serviteur, elle voit se profiler son passage dans le Salut et la signification de sa propre souffrance. Pour elle, les deux mystères se rejoignent et sont radicalement inséparables. D'une part, elle ne peut pas célébrer la Mort du Seigneur, sans que cela évoque pour sa foi ce que par cette Mort Dieu accomplit pour elle et en elle. D'autre part, dès qu'elle célèbre le baptême, elle a conscience d'entrer ainsi dans la puissance de la mort du Christ Jésus. Aussi les jours liturgiques du Triduum pascal sont-ils les jours où normalement, à cause des événements évangéliques qui y sont revécus liturgiquement, elle donne le baptême à ceux qui ne l'ont pas encore reçu, le temps privilégié où elle revit son mystère baptismal en s'y enracinant davantage. Et n'allons pas restreindre cette relation des fidèles à leur baptême à l'instant fort bref de la rénovation des promesses chrétiennes durant la nuit de Pâques ! Ni la limiter à une référence à la Résurrection. Qu'on relise tous les textes liturgiques de la célébration du Vendredi Saint, par exemple, et l'on verra comment tous sont marqués par la certitude que la Mort du Seigneur est le Salut de l'Eglise. Pourquoi ? Non à cause d'une pure application juridique de mérites, ou parce que la Croix ne serait qu'un préambule de la Résurrection, mais parce que dans son *Agapè* Dieu a voulu faire passer l'Eglise en la Mort de Jésus.

Le contact avec la puissance de la Mort du Seigneur, ainsi inauguré par le Baptême, s'approfondit d'ailleurs et s'actualise par la participation à l'Eucharistie. Baptême et Eucharistie sont dans le prolongement l'un de l'autre, et la seconde ne fait que conduire à son achèvement et à son maximum de réalisme l'état de Salut dans lequel le bain de la nouvelle naissance a introduit le croyant. Or, l'Eucharistie est pour la Tradition, qui s'appuie de nouveau sur le témoignage de Paul, « Le Mémorial » de la Mort, à ce point que l'expression « mémorial de la Pâque » est devenue synonyme de « Repas du Seigneur » pour désigner le sacrement du Corps et du Sang du Christ. Ici encore, il importe toutefois d'éviter la myopie. L'Eucharistie ne se borne pas à proclamer dans sa bénédiction le fait de la croix, ni à signifier extérieurement, par le

symbolisme du pain et du vin consacrés séparément, la Mort du Christ. Il se peut d'ailleurs que le couple « corps et sang » désigne plus la totalité du don du Seigneur que la modalité sous laquelle se fait ce don¹¹. Le pain et le vin eucharistiés portent mystérieusement et donnent à celui qui les reçoit dans la foi et la charité, la vertu même de la Mort du Seigneur. Vertu de pardon, de réconciliation avec Dieu et les frères, de *communio* au Christ, mais aussi de *metanoia* de l'homme. Par eux le « corps broyé » et le « sang répandu pour la multitude en rémission des péchés » passent dans le croyant, pour le transformer en ce qu'ils sont. Et cela, dans le moment même où ils le soudent à ses frères en la vérité de l'unique Corps ecclésial. Mystérieuse mais combien réelle identification de la profondeur de l'être-chrétien à la densité salvifique de la Croix¹² ! La « pénitence » et la repentance en demeureront l'expression réaliste dans la vie du fidèle.

Aussi est-ce par l'Eucharistie du Triduum pascal que le « mémorial » de la Mort du Christ — au sens large que nous donnons à l'expression — atteint son sommet. Alors que la communauté ecclésiale « rappelle » dans ses lectures et sa prière, en ce moment-ci de l'année chrétienne, ce que Dieu a accompli pour elle lorsqu'il a conduit au martyr son Serviteur, ce mystère l'envahit par le partage du pain consacré, afin qu'elle soit sauvée par lui, mais aussi afin qu'il la transforme en ce qu'est Jésus lui-même. Car elle a à devenir, elle aussi, Servante du dessein du Père. Il lui faut vivre la Mort du Seigneur, dans sa double dimension de mystère de *metanoia* de l'homme et de mystère de pardon. Ce qui s'est accompli dans l'événement passé, qu'elle célèbre, redevient actuel pour elle et en elle grâce au corps eucharistique. Plus que la Messe du Jeudi Saint, qui apparaît à beaucoup de croyants comme la Messe typique de la Semaine Sainte, l'Eucharistie du Triduum pascal est, au cœur de l'année liturgique, le « mémorial » par excellence de la Mort du Seigneur.

La communion à la Résurrection du Seigneur

Mais la Mort de la Croix débouche dans la gloire de la Résurrection. La puissance de Dieu qui s'y déploie n'est pas seulement puissance de pardon et de réconciliation, elle est aussi puissance de Vie et de re-création. La Pâque chrétienne ne se confond pas avec la simple succession d'une Mort et d'une Résurrection, elle

11. Voir J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, Londres, 1966, pp. 221-225, qui se rallie à l'interprétation classique.

12. Nous l'avons longuement étudiée dans *L'Eucharistie, Pâque de l'Eglise (Unam Sanctam 44)*, Paris, 1964, surtout pp. 107-173.

est le passage, le dynamisme d'une Mort fleurissant en Résurrection. Voilà d'ailleurs pourquoi les fêtes de la Pâque ne forment, du Vendredi Saint à la grande nuit de la Résurrection, qu'un seul tout, avec comme axe la célébration de l'Événement (caché dans le secret de Dieu) par lequel Jésus sort des ténèbres de la Mort pour entrer dans la gloire de sa Seigneurie. L'œuvre de réconciliation accomplie par le sacrifice de la Croix se dépasse en la merveilleuse entrée du Christ Serviteur dans le mystère de la Vie de Dieu. C'est ce dépassement, ce mouvement de la détresse de la Mort à la grande béatitude de la Lumière de Dieu, qui caractérise la Pâque. Aussi forme-t-il le cœur du Triduum pascal.

Or, il est intéressant de noter la façon dont l'Eglise fête ce mystère. Comme nous le constatons déjà au sujet de la Mort du Seigneur, mais de façon peut-être plus explicite ici, elle célèbre l'Événement en saisissant dans un seul regard, à la fois le Christ Jésus et elle-même. Car la fête de la Résurrection coïncide et se confond avec la liturgie des lectures, de la consécration de l'eau, du baptême, de la rénovation des promesses chrétiennes, et enfin de la grande Eucharistie pascale. Dans le Christ Jésus, l'Eglise est elle aussi ressuscitée, et c'est sa propre résurrection qu'elle a conscience de célébrer et d'actualiser dans l'instant même où elle fait le « mémorial » de celle du Seigneur. Pour sa foi, la Résurrection du Christ-Tête dit nécessairement référence à celle du Corps (1 Co 15,20).

De la résurrection baptismale des fidèles (et donc de l'Eglise qui est l'assemblée des baptisés) en celle de Jésus, la Tradition entière témoigne. Par les rites de l'immersion-émersion, une certaine osmose s'accomplit entre le Christ et le chrétien :

Tu as reçu le baptême, la seconde naissance. Tu as rempli par ton immersion dans l'eau le décret d'ensevelissement, et, en remontant, tu as reçu un signe de la résurrection. Tu es né et devenu complètement autre ; tu n'es plus dès lors partie de cet Adam qui est changeant — parce que accablé de péchés et malheureux — mais tu es partie du Christ, qui fut absolument exempt de l'atteinte du péché par la résurrection, n'en ayant même fait aucun depuis le commencement, parce qu'il convenait que cela aussi fût aussi en lui à titre primordial ; mais par la résurrection, c'est complètement qu'il reçoit la nature immuable. Par conséquent, pour nous aussi, il confirme la résurrection d'entre les morts et la participation à l'incorruptibilité. Mais dès que tu es remonté de là, tu te revêts d'un vêtement tout entier éclatant : il est le signe de ce monde brillant et resplendissant, du genre de vie et de conduite auxquels déjà tu es passé par les figures¹³.

13. THÉODORE DE MOPSUESTE, *Hom. Cat. XIV, sur le Baptême*, III, 25.

Le baptême introduit l'homme dans le monde nouveau ouvert par la Résurrection. Monde mystérieux, duquel nous ne savons que ce que Paul nous dit çà et là dans ses épîtres, mais qui est le monde du Christ. La condition humaine se voit transformée du dedans par la présence de l'Esprit Saint. Elle retrouve son essence profonde d'*image*, jaillie de l'amour du Père et faite pour vivre dans la *communion* avec lui : il faut « vivre pour Dieu, dans le Christ Jésus » (Rm 6,11). Certes, cela ne s'accomplit encore qu'en *arrhes*, mais l'homme est mis sur le chemin qui le conduira vers le Père, à travers la symbiose pascale de l'action de l'Esprit et de sa participation existentielle personnelle à la Mort de Jésus. Dorénavant, il ne s'agira plus pour lui de tendre vers un terme extérieur à son mystère, mais d'approfondir et d'actualiser ce qu'il est déjà devenu dans le fond de son être : un fils adoptif du Père, appelé à l'héritage de la gloire, le frère du Christ. En ce sens, Paul peut écrire aux Colossiens : « Vous êtes morts, et votre vie se trouve désormais cachée avec le Christ en Dieu » (Col 3,3). Le terme du chemin n'est pas encore rejoint en pleine lumière ; pourtant, il se trouve déjà planté dans le destin de l'homme. Ce dernier est « passé » dans la grande bienveillance du Père : l'Esprit de Dieu. Voilà bien ce que disait la lettre aux Romains : « Nous avons 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 6,4).

Toutefois, cette « vie nouvelle » n'a pas encore atteint sa perfection : si par la repentance et la *métanoïa* il grave sans cesse en lui la Mort de Jésus, le baptisé doit non moins entrer dans un approfondissement incessant du don de l'Esprit. Cet approfondissement, voilà la marque de la Résurrection. Car, si sa vie entière est dorénavant « vie pascale », il faut que s'y sigille précisément le dynamisme qui fait passer le Serviteur de Dieu de la mort à la Vie nouvelle, donc la pointe formelle de la Pâque. Or, pour lui, l'état de mort est intrinsèquement lié à l'état de péché. Vivre en ressuscité équivaudra donc à vivre en conformité avec les « mœurs divines ». Dans ses homélies baptismales, Jean Chrysostome ne cesse de revenir sur ce point, qui est central :

Écoutons tous, je vous en prie, et vous qui avez été initiés autrefois, et vous qui venez de mériter cette grâce du Maître, écoutons l'exhortation de l'Apôtre qui nous dit : « Les choses anciennes sont passées ; voici que toutes choses sont devenues nouvelles ». Oublions tout notre passé, opérons le retournement de notre vie, comme des citoyens appelés à une vie nouvelle. Dans toutes nos paroles et actions, considérons la dignité de celui qui habite en nous¹⁴.

14. *Huit Catéchèses baptismales*, IV, 16 ; éd. A. WENGER, 1957, p. 191.

La résurrection baptismale ne se confond donc pas avec un automatisme froid, un « une fois pour toutes » sans rapport avec le déroulement quotidien de la vie humaine. Bien qu'elle ait déposé dans l'homme, déjà, les *arrhes* de la gloire, elle veut s'actualiser tout au long de l'existence par des actes qui engagent l'homme. Celui-ci doit vivre intégralement dans la puissance de la Résurrection de Jésus au même titre qu'il vit (nous avons vu plus haut pourquoi) dans la puissance de la Mort de Jésus. Par sa *metanoia* et sa repentance il entre dans la Mort du Seigneur, par la qualité nouvelle de ses actes et de sa vie il entre dans la Résurrection. Telle est la loi pascale du mystère chrétien.

Situation de tension, mais qui permet de comprendre pourquoi, lorsqu'elle fête chaque année le « mémorial » de la Résurrection de son Seigneur, l'assemblée pascale a la certitude de vivre, elle aussi, et pour elle, le contenu de l'Événement. D'une part, tous les baptêmes célébrés durant l'année le seront dans l'eau consacrée en plein cœur de ce « mémorial », ce qui prolongera l'efficacité de celui-ci jusqu'à la prochaine nuit pascale¹⁵. D'autre part, la grâce de la Nuit Sainte n'est autre pour l'Église locale qu'un renouvellement de sa propre participation baptismale à la Résurrection du Seigneur. Elle vit la Résurrection en revivant *hic et nunc*, et dans les circonstances concrètes de sa fidélité, son baptême. Elle ressuscite aujourd'hui avec le Christ.

Dans l'Eucharistie de la Résurrection, cette participation au « passage » de Jésus atteint son maximum de réalisme. D'une façon que d'ailleurs seule la Messe pascale réalise avec une telle vérité. Car, si le pain et le vin eucharistiés portent le corps et le sang de Jésus livré en sacrifice pour les péchés, ce sont pourtant le corps et le sang « pneumatiques » du Seigneur. Son corps, devenu corps de gloire¹⁶. L'humanité du Serviteur, dont le martyr a été agréé du Père, et qui est passée dans la possession des biens de l'Esprit dorénavant offerts aux hommes. Bref, lorsque dans la *communio* eucharistique nous recevons le pain et le vin :

c'est son corps et son sang, par lesquels nous mangeons la nourriture de l'immortalité, et par lesquels la grâce de l'Esprit Saint s'écoule vers nous et nous nourrit, en vue de nous constituer immortels et incorruptibles en espérance. Par eux (le pain et le calice), d'une manière que nul ne peut dire, il nous amène à participer aux biens à venir. Alors purement, par la grâce de l'Esprit Saint, sans

15. Il ne faudrait pas que la permission de bénir l'eau baptismale avant chaque baptême fasse perdre de vue cette référence sacramentelle à la Nuit Sainte que signifie l'usage de cette eau consacrée en l'instant même où la communauté revivait l'Événement de la Résurrection.

16. Voir l'Eucharistie, Pâque de l'Église, pp. 59-105.

sacrements ni signes, nous serons nourris et deviendrons parfaitement immortels, incorruptibles et immuables par nature¹⁷.

Le corps et le sang du Seigneur ressuscité — « le corps et le sang du Christ, immortels, incorruptibles, impassibles et immuables par nature, comme il advint du corps de Notre Seigneur par le moyen de la Résurrection »¹⁸ — sont donnés à ceux qui font dans la foi le « mémorial » de l'Événement. Les fidèles sont ainsi conformés de façon réaliste, quoique sacramentelle, au contenu de ce qu'ils célèbrent. Ils deviennent mystérieusement identifiés, au plus profond de leur être d'homme, à ce Seigneur Jésus dont ils fêtent le triomphe, le passage de la Mort à la gloire. Aussi sa Fête devient-elle leur fête. Sa Résurrection, leur résurrection.

Ce pain eucharistique est cependant un pain de route, un viatique. Il offre aux hommes déjà la chair glorifiée du Seigneur, pour que l'espérance chrétienne s'en nourrisse, et soit ainsi comme ensemencée de son terme. L'espérance donnée là ne se confond pas avec un vague sentiment. Elle est une valeur concrète, inscrite dans les actes de l'engagement baptismal dont nous parlions plus haut. Lorsque dans la Nuit de Pâques le croyant a vécu en lui-même et pour lui-même, par la liturgie du baptême et de la Sainte Cène, la Résurrection du Christ en devenant, grâce au pain de l'Eulogie, déjà porteur des gages réels de sa propre résurrection, il franchit alors une étape de sa marche vers le Père. Il peut alors marcher avec plus de vérité dans la « nouveauté de vie ». Car la Vie nouvelle, celle de Jésus ressuscité, a imprégné non seulement son intelligence et son cœur, mais aussi sa chair. C'est tout son être, corps et esprit, qui a été rejoint par le Salut. Nul ne l'a mieux dit que Cyrille d'Alexandrie :

Bien que corruptibles de par la nature de notre chair, nous abandonnons notre propre faiblesse par le mélange avec la vraie vie, et nous sommes restaurés en ce qui est le propre de cette Eulogie, la vie. Car il fallait non seulement que l'âme soit recrée par l'Esprit Saint en vue de la nouveauté de vie, mais aussi que notre corps lourd et terrestre soit sanctifié par une participation plus tangible et plus homogène, et qu'ainsi il soit appelé à l'incorruptibilité¹⁹.

17. THÉODORE DE MOPSUESTE, *Hom. Cat. XVI, sur la Messe*, II, 25 ; trad. cit., p. 575.

18. *Ibid.*, II, 12, p. 553.

19. *In Joan.*, 6, 54, Lib. 4, cap. 2 ; P.G., 73. 579-580.

La communion à l'attente de la plénification de la Pâque

Le « mémorial » ecclésial de la Pâque porte encore une autre dimension que peut-être nous avons tendance à oublier, pour trop la réserver au mystère liturgique de l'Avent. Lorsqu'elle fête la Résurrection, la grande « merveille » de l'Agapè de Dieu pour l'homme, l'Eglise est tendue vers l'accomplissement plénier de la Pâque de l'humanité lors de la Parousie du Seigneur.

On sait les graves difficultés auxquelles se heurte la théologie, dès qu'elle aborde le délicat problème de l'Avènement du Fils de l'Homme au terme de l'histoire. Faut-il, avec A. Schweitzer, parler d'une eschatologie conséquente ou, avec C.H. Dodd et J.A.T. Robinson, d'une eschatologie « réalisée », « anticipée », « en cours de réalisation » ? Ou opter pour la solution de O. Cullmann, centrée sur la tension entre le *déjà* et le *pas encore*²⁰ ? Bien que la position de ce dernier semble la plus cohérente à l'ensemble du donné biblique, il ne nous appartient pas de nous prononcer ici en ce domaine, qui nous conduirait d'ailleurs hors des limites de notre sujet. Mais un point est sûr, qu'il serait difficile de ne pas reconnaître : l'œuvre pascale du Seigneur Jésus se trouve actuellement en un état de tension, de marche vers une plénification. Paul traduit cette certitude en évoquant un Avènement glorieux et définitif de Jésus au terme de l'histoire, coïncidant avec la résurrection des hommes, signe de sa victoire absolue sur la mort. Et alors « quand toutes choses lui auront été soumises, le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous » (1 Co 15,28).

Or, il est clair que le « Dieu tout en tous » du Royaume définitif répond pour Paul à « la vie pour Dieu » du mystère baptismal. L'œuvre pascale de Jésus va, disions-nous, vers une *teleiôsis*, un achèvement où la Seigneurie du Christ éclatera en toute sa plénitude. Mais comment ? Dans le mystère de l'homme lui-même. L'intuition qu'a l'espérance humaine d'un achèvement du destin de la personne en un au-delà de la mort, rencontre ici la foi chrétienne en la plénification de l'œuvre seigneuriale de Jésus. La Tradition apostolique a, dans l'Esprit, la certitude d'une concordance entre la parfaite manifestation de la qualité de *Kurios*, reçue par Jésus en sa Résurrection, et le total accomplissement de la

20. Voir C.H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, Londres, 1935 ; *The Apostolic Preaching and its Development*, Londres, 1938 ; J.A.T. ROBINSON, *Jesus and His coming*, Londres, 1962 ; O. CULLMANN, *Christ et le temps*, Neuchâtel-Paris, 1957 ; *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel-Paris, 1966, surtout pp. 27-34.

destinée de l'humanité. C'est, en effet, pour reprendre les catégories de Paul, lors de la résurrection de la chair que s'achèvera l'office du *Kurios*, quand tout se consommera dans la gloire du Père. Alors, ce qui dans le baptême et l'Eucharistie n'avait été accompli qu'inchoativement, en *arrhes*, recevra sa forme totale et pleine. D'une part, les corps ressusciteront incorruptibles : la puissance de la Pâque de Jésus les envahira. D'autre part, l'homme ne vivra plus que pour Dieu : la réponse humaine au don du Père sera parfaite. Le Seigneur Jésus se manifestera ainsi vraiment et définitivement comme celui dans lequel l'humanité aura trouvé son sens. Ce sera son triomphe, sa Parousie de Fils de l'Homme. Eclatement de la Seigneurie et achèvement de la destinée de l'homme coïncident donc. Le premier s'imprime en quelque sorte dans le second.

Lorsqu'elle célèbre liturgiquement le Triduum pascal, l'Eglise saisit, dans sa foi, les deux binômes : Résurrection-baptême, Parousie-résurrection de la chair. De même qu'elle sait que fêter la Résurrection du Seigneur c'est aussi nécessairement fêter sa propre résurrection baptismale, elle sait que se tourner vers la Parousie du Seigneur c'est aussi nécessairement se tourner vers sa propre glorification ultime. Or, tout « mémorial » implique que la communauté liturgique regarde vers le futur, et implore Dieu de faire surgir « ce qu'il a promis » et dont l'Événement passé est le gage. La Pâque chrétienne porte, elle aussi, cette dimension d'intercession pour la venue du Jour définitif où le dessein du Père sera enfin pleinement réalisé. Elle ne se limite pas à un simple arrêt sur la « merveille » passée, ou à une simple bénédiction à Dieu pour ce qu'il a fait dans le Christ et l'Eglise. Elle s'ouvre à la totalité du plan du Père, du *mysterion* tel que Paul l'entend. Elle est donc mystère d'espérance. Une espérance enracinée dans l'Événement de Pâques, mais également dans le sceau de celui-ci en chaque croyant. Théodore de Mopsueste l'a merveilleusement exprimé, en un texte très dense :

C'est par la seconde naissance du baptême que nous espérons passer effectivement à cette naissance redoutable, celle, dis-je, de la résurrection. Car celle-ci nous assure celle-là qu'en figures et en signes nous avons sacramentellement par la foi. Et elle nous assure que nous passerons de l'une à l'autre... Nous naissons d'abord en germe par le baptême, n'étant pas encore nés à la nature immortelle où nous attendons de passer par la résurrection, n'en ayant même pas pris la ressemblance. Mais lorsque, par la foi et l'espérance de ces biens à venir, nous nous formons et modelons selon les mœurs chrétiennes, après être demeurés jusqu'au temps de la résurrection, alors, selon le décret divin, de la poussière nous recevrons la seconde naissance et prendrons cette nature immortelle et incorruptible, quand Notre-Seigneur le Christ transformera le corps de notre

humilité, selon la parole du bienheureux Paul (Ph 3,21), et qu'il deviendra à la ressemblance du corps de sa gloire²¹.

On notera l'accent de Théodore de Mopsueste sur les mœurs chrétiennes. La tension Pâques-Parousie qui, gravée dans le chrétien, y devient la tension baptême-résurrection finale, se traduit de fait non en une attente paresseuse, mais en un engagement pour le Royaume. Il s'agit, bien entendu, de la vie personnelle du fidèle qu'il faut mettre en conformité de plus en plus totale avec l'Evangile, mais aussi (et nous le percevons aujourd'hui peut-être plus lucidement que les Pères des premiers siècles) de l'engagement apostolique. Si, en effet, l'Avènement définitif du Seigneur se trouve lié à la plénification de son œuvre salvifique, il faut — le croyant le découvre spontanément — que celle-ci passe dans le monde. Elle le fait par l'Alliance de la puissance de l'Esprit de Pentecôte et des efforts des disciples. La « vie dans l'Esprit » donnée au baptême, nourrie par l'Eucharistie, est donc une vie toute située, et activement, dans la tension qui pousse Pâques vers la Parousie. Et au plan de l'individu, et au plan de la communauté ecclésiale comme telle.

Voilà pourquoi le Triduum pascal est pour la communauté locale le point de ressourcement de la vie selon l'Esprit en toutes ses facettes, particulièrement en ses implications apostoliques. L'Eglise se laisse imprégner du dynamisme de l'Événement pascal lui-même, inauguration des temps de la Seigneurie de Jésus, laquelle doit gagner de proche en proche jusqu'au terme de l'Histoire. Et cette imprégnation se traduit en une vie pour le Royaume. Au sortir de la Sainte Nuit, la petite communauté ecclésiale, qui a revécu à la fois la Pâque de Jésus et la sienne, porte, pour l'actualiser, la puissance du Règne qui vient.

Conclusion

Comment conclure, sinon en soulignant combien ce que nous venons d'explicitier montre que l'Eglise se construit dans la Sainte Pâque. Celle-ci n'est pas simplement l'Événement qui la domine. Elle est ce qui la pétrit et la modèle dans la puissance de Dieu. Peuple de la Pâque, voilà ce qui, après avoir caractérisé Israël, caractérise aujourd'hui encore le rassemblement des sauvés, dans lesquels vit et agit l'Esprit de Dieu.

21. *Hom. Cat. XIV, sur le Baptême*, III, 28, pp. 459-461.

A CONSULTER DANS LA PREMIÈRE SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

VENDREDI SAINT

N° 34, pp. 78-97 : *La Passion du Christ commentée par saint Léon*, par R. DOLLE.

LA NUIT PASCALE

Première Lecture : Gn 1,1—2,2 : n° 42, pp. 51-55 ; n° 97, pp. 34-42-44 ; n° 5, pp. 83s ; n° 23, p. 79 ; n° 57, pp. 61-63.

Deuxième Lecture : Gn 22,1-18 : n° 26, p. 56 ; n° 51, pp. 92-95.

Quatrième Lecture : Is 54,5-14 : n° 14, pp. 57s ; n° 32, pp. 26s ; n° 57, p. 45.

Cinquième Lecture : Is 55,1-11 : n° 21, pp. 63s ; n° 53, pp. 16s ; n° 55, p. 60 ; n° 60, pp. 48-51.62.

Sixième Lecture : Ba 3,9-15.32—4,4 : n° 10, pp. 66s.

Septième Lecture : Ez 36,16-28 : n° 10, p. 65 ; n° 21, pp. 62s ; n° 34, p. 69 ; n° 42, p. 50 ; n° 48, p. 52 ; n° 73, pp. 60s.

N° 42, pp. 48-71 : *Typologie du baptême chrétien*, par R. SWAELES.

N° 65, pp. 80-100 : *La résurrection du Christ*, par M.-J. LE GUILLOU.

DIMANCHE DE PAQUES

N° 42, pp. 96-105 : *Vie chrétienne, vie pascale*, par J. DESTIÉ.

N° 78, pp. 62-75 : *La résurrection des corps d'après les Pères grecs*, par N. EGENDER.



Table des Matières

VENDREDI SAINT: LA PASSION DU SEIGNEUR

LA DESTINÉE DU SERVITEUR (Is 52,13-53,12)

par H. Cazelles, *professeur à l'Institut Catholique de Paris*

Qui est ce serviteur souffrant? 7. - Méditation poétique sur le Serviteur, 9.

LA PASSION DU CHRIST ET LA NOTRE (He 4,14-16; 5,7-9)

par C. Bourgin, *dominicain de Grenoble*

Notre Sauveur est parfait, 15. - Jésus devant la mort, 17. - Le Christ a l'expérience de nos faiblesses, 19.

LA PASSION SELON S. JEAN (Jn 18,1-19,42)

par I. de la Potterie, *professeur à l'Institut Biblique de Rome*

I. La théologie johannique de la Passion, 23.

L'heure de Jésus, 23. - L'exaltation du Fils de l'homme, 25. - Anticipation des événements eschatologiques, 26.

II. Au fil du récit, 28.

La scène du jardin: Jésus et ses adversaires, 28. - Jésus devant Anne, 29. - Jésus devant Pilate, 30. - La croix de Jésus, 32. - L'ensevelissement, 34.

LA NUIT PASCALE

LE PASSAGE ET LE CHANT DE LA MER (Ex 14,15-15,21)

par P. Féderlé, *professeur au Missionary Institute de Londres*

I. Le passage de la mer, 36.

Analyse littéraire, 36. - Problème historique, 37. - Arrière-plan théologique, 37. - Analyse des traditions, 38. - Enseignement, 39.

II. Le chant de la mer

Structure, 40. - Date et origine, 40. - Intention théologique, 40. - Réflexions sur le texte, 41.

LA LIBERTÉ DES BAPTISÉS (Rm 6,3-11)

par J. Cambier, *professeur à l'Université Lovanium de Kinshasa.*

L'union au Christ par le baptême, 43. - La mort du vieil homme, refus du péché, 44. - L'union à la vie du Christ, 46.

LES SIGNES DE LA RÉSURRECTION (Mt 28,1-10; Année A)

par C.M. Martini, *professeur à l'Institut Biblique de Rome*

I. Les femmes au tombeau, 49.

II. Les signes auprès du tombeau, 50.

Le tremblement de terre, 50. - L'ange du Seigneur, 51. - Les gardes, 52.

III. Le message de l'ange, 53.

L'annonce de la résurrection, 53. - La mission auprès des disciples, 54. - La réaction des femmes, 54.

IV. La rencontre avec Jésus, 55.

LES FEMMES AU TOMBEAU (Mc 16,1-8; Année B)

par J. Delorme, *Directeur du Grand Séminaire d'Annecy.*

I. Analyse du texte, 58.

Les circonstances, 59. - Première surprise, 59. - La rencontre avec l'ange, 59. - Le message divin, 60. - Conclusion du récit, 62.

II. Conclusions, 64.

Le propos de Marc et le sens du récit, 64. - Orientations pour la prédication et la catéchèse, 65.

« IL N'EST PAS ICI, IL EST RESSUSCITÉ » (Lc 24,1-12; Année C)

par G. Gaide, *bénédictin de Mahitsy (Madagascar)*

Constatation des femmes, 69. - Message des anges: il est ressuscité, 71. - Transmission du message, incrédulité des disciples, 73. - Pierre constate, 74. - Conclusion: théologie du récit de Luc, 75.

DIMANCHE DE PAQUES

PIERRE PROCLAME LE SALUT (Ac 10,34a.37-43)

par E. Rasco, *professeur à l'Université grégorienne de Rome.*

Une « vie de Jésus » en miniature, 80. - La proclamation du message pascal dans l'Église, 82. - Conclusion: la foi dans le Christ procure à tous le salut, 83.

« LE CHRIST, VOTRE VIE » (Col 3,1-4)

par G. Gaide, *bénédictin de Mahitsy (Madagascar)*.

Colosses, 84. - « Du moment que vous êtes ressuscités avec le Christ », 85. - « Votre vie est cachée avec le Christ en Dieu », 86. - Vie dans la foi et l'espérance, 86. - La révélation de la gloire, 88.

LA DÉCOUVERTE DU TOMBEAU VIDE (Jn 20,1-9)

par D. MOLLAT, *professeur à l'Université grégorienne de Rome*.

Le tombeau vide, 90. - La course des deux disciples, 95. - « Il vit et il crut », 98.

LA PAQUE DU CHRÉTIEN

par J.M.R. TILLARD, *professeur à la Faculté dominicaine de théologie d'Ottawa*.

La présence « actuelle » de la mort-résurrection du Seigneur, 101. - La communion à la mort du Seigneur dans le baptême et l'eucharistie, 104. - La communion à la résurrection du Seigneur, 107. - La communion à l'attente de la plénification de la Pâque, 112.

TITRES DE LA NOUVELLE SÉRIE
D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

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

* numéros parus
en gras : numéros à paraître en 1969



ACHEVÉ D'IMPRIMER
SUR LES PRESSES DE
L'IMPRIMERIE DU
COURRIER
A ROANNE (LOIRE)
LE 11 MARS 1969



Vendredi Saint : la Passion du Seigneur

La destinée du Serviteur (Is. 52 et 53) H. Cazelles	7
La Passion du Christ et la nôtre (He. 4) C. Bourgin	16
La Passion selon St Jean (Jn 18) I. de la Potterie	22

La nuit pascale

Le passage de la mer (Ex 14 et 15) P. Federlé	39
La liberté des baptisés (Rm 6) J. Cambier	4
Les signes de la résurrection (Mt 28) C. Martini	5
Les femmes au tombeau (Mc 16) J. Delorme	6
Il n'est pas ici, il est ressuscité (Lc 24) G. Gaide	7

Dimanche de Pâques

Pierre proclame le salut (Ac 10) E. Rasco	83
Le Christ, votre vie (Col 3) G. Gaide	89
La découverte du tombeau vide (Jn 20) D. Mollat	95

La Pâque du chrétien J.M. Tillard	106
--	-----