



2 73 11 2

# **JEUDI SAINT**

**ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 20**

**Messe chrismale : R. Lack,  
M. Coune, E. Samain \*\*\*\***

**\*\*\* La Cène du Seigneur  
R. Le Deaut, J. Bernard \*\*\*  
N. Lazure**

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ  
LES ÉDITIONS DU CERF



## A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

### MESSE CHRISMALE

Première lecture : N° 38, pp. 29-31 (G. PÉREZ RODRIGUEZ).

Deuxième lecture : N° 88, pp. 33-45 : *La royauté universelle du Christ*, par M.-E. BOISMARD.

Évangile : N° 38, pp. 26-39 : *Jésus à la synagogue de Nazareth*, par G. PÉREZ RODRIGUEZ.

### LA CENE DU SEIGNEUR

Première lecture : N° 84, p. 25 (J. DUPONT).

Deuxième lecture : N° 54, pp. 27-40 : *L'authentique participation au repas du Seigneur*, par C. SPICQ.

Évangile : N° 38, pp. 40-51 : *Le lavement des pieds*, par N. LAZURE.

### SACERDOCE ET EUCHARISTIE

N° 54, pp. 90-109 : *Eucharistie et mission de l'Eglise*, par E. CORNIL.

2007350

2 ASS  
A5 +

## Le Jeudi Saint

### ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 20

FACULTAD  
DE  
TEOLOGIA  
Univ. de Deusto  
BILBAO

129.945

DISTRIBUYE  
PROPAGANDA POPULAR CATOLICA  
IMPORTADOR N.º 6  
Enrique Jardiel Poncela n.º 4  
(Antes Acebo, 54) - MADRID-16

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs  
© LES EDITIONS DU CERF, 1973  
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7\*

## Messe chrismale

---

Première lecture : Is 61,1-3a.6a.8b-9

Deuxième lecture : Ap 1,5-8

Évangile : Lc 4,16-21

*La messe chrismale n'est certainement ni perçue ni vécue comme une célébration majeure de la semaine sainte. L'assemblée qu'elle réunit dans la cathédrale reste habituellement très réduite. Et pourtant, les trois textes scripturaires choisis pour cette liturgie comportent un enseignement important qu'évoque, à chaque utilisation, le chrême consacré le matin du jeudi saint.*

*Au-delà du rite, l'onction signifie d'abord l'initiative de Dieu qui rend un homme apte au service de la Parole et l'investit de la mission d'annoncer le salut.*

*Mais malgré son importance, le ministère des prophètes « consacrés » par l'onction ne les sépare pas du peuple. En effet, celui-ci tout entier a le pouvoir et le devoir d'exercer une médiation sacerdotale à l'égard de l'humanité appelée à bénéficier de la bénédiction d'Israël (première lecture).*

*Et c'est bien dans cette perspective que le Christ a été oint par l'Esprit. Institué ainsi comme le Prophète par excellence, il est devenu le Chef d'un nouveau peuple sacerdotal sanctifié par le sang de l'Agneau immolé (deuxième lecture).*

*Lorsque dans la synagogue de Nazareth, Jésus s'applique l'oracle d'Isaïe concernant le Messie, il peut proclamer qu'aujourd'hui la promesse de Dieu se réalise. Mais cette réalisation ne concerne pas seulement sa personne, elle englobe sa mission qui se poursuit tout au long de l'histoire. Dès lors, les hommes se voient appelés à confesser Jésus Christ Sauveur et les croyants à proclamer cette Bonne Nouvelle du salut qui, par lui, se réalise aujourd'hui (évangile).*



# La mission d'un prophète et la vocation d'un peuple

Is 61,1-3a.6a.8b-9

PAR REMI LACK

Professeur au Centre d'études inter-congrégations de Lyon

« L'esprit du Seigneur est sur moi, car le Seigneur m'a oint... » Après avoir lu ce passage d'Isaïe lors de son discours inaugural à Nazareth (Lc 4,6-30; cf. vv. 18s), Jésus dit : « Aujourd'hui, s'accomplit à vos oreilles ce passage de l'Écriture » (Lc 4,21). Is 61,1-2 appartient donc au Nouveau Testament autant qu'à l'Ancien. L'exégète de Lc 4,16-30 devra par conséquent en montrer la signification néo-testamentaire, tandis qu'il incombe à l'exégète de l'A.T. de revenir en deçà de l'« accomplissement », et de situer le texte cité dans le mouvement de la tradition d'Israël.

## Milieu historique

On s'accorde, dans l'ensemble, à considérer les chapitres 56—66 du livre d'Isaïe comme une entité littéraire distincte. A la simple lecture suivie du livre, un glissement de perspective apparaît en effet après le chapitre 55. Le retour d'exil a déjà commencé (depuis 538), mais les espoirs soulevés par la prédication du Second Isaïe (chap. 40—55) ont été déçus. La plupart des exilés, préférant les sécurités de la position acquise, sont restés à Babylone, tandis qu'en Palestine, les abus d'avant l'exil ont fait leur réapparition : les chefs indignes laissent opprimer les justes (56,9—57,2), et l'idolâtrie règne (57,3-13). Dieu ne s'est pas manifesté avec l'ampleur attendue, le peuple se trouve découragé. On le constate en Is 61,2-3 et Is 57,15 le laisse entrevoir : « J'habite une demeure élevée et sainte, dit Yahvé, mais je suis également avec l'homme brisé et

découragé, ranimant les esprits humiliés et ranimant les cœurs abattus »<sup>1</sup>. Le ou les auteurs des ch. 56—66 veulent manifestement reprendre les thèmes du Second Isaïe et en donner le sens pour un temps de misère : le retour d'exil devient une image spirituelle de la marche avec Dieu (cf. 58,6-12) ; le grand retour des enfants de Sion reste à venir (60-62) ; seuls les justes hériteront de la terre et monteront sur la montagne sainte (56,6-7 ; 57,13 ; 65-9 ; 66,20) ; il faut persister à espérer l'élimination définitive des impies et des méchants (65,1-14 ; 66,24).

## Commentaire exégétique

La péricope liturgique de la messe chrismale ne retient d'Is 61,1-9 que les vv. 1-3a ; 6a ; 8b-9<sup>2</sup> plus directement liés aux thèmes de l'onction, du sacerdoce et de la mission. S'il est vrai que les versets omis font état de conceptions singulièrement dépassées pour des chrétiens, ils permettent, en revanche, de replacer dans leur contexte les affirmations retenues. Aussi devons-nous en tenir compte, dans notre analyse.

### a) L'onction (v. 1)

Les seuls passages de l'A.T. où il soit question de l'onction d'un prophète, se trouvent en 1 R 19,16 et Is 61,1. En 1 R 19,16, le prophète Elie reçoit l'ordre d'oindre Hazaël comme roi d'Aram, Jéhu comme roi d'Israël et Elisée, son successeur, « comme prophète à sa place ». Le terme « oindre » appliqué à Elisée, semble amené par le parallélisme des expressions. En effet, la Bible ne signale nulle part, pour les prophètes un rite d'onction que seuls les rois reçoivent (cf. 1 S 9,15 ; 16,13 ; 2 S 2,4), selon un rituel esquissé dans le récit du sacre de Salomon (1 R 1,28-40). L'usage du terme est donc métaphorique en 1 R 19,16 comme en Is 61,1. Quel sens faut-il donner à cette métaphore ?

Le rite de l'onction du roi a un effet immédiat : Yahvé s'empare de son oint. Le récit de l'onction de David se termine ainsi : « L'esprit de Yahvé s'empara de David à partir de ce jour-là » (1 S 16,13) ; et les vv. 21s du Ps 89 permettent de préciser cette

1. Notre traduction diffère de celle de la *Bible de Jérusalem* qui a opté pour une version spirituelle des termes *dakka'* (contrit) et *shefal-rûah* (humble).

2. Cf. une autre péricope liturgique découpée dans Is 61 (vv. 1-2a.10-11), au troisième dimanche de l'Avent. Elle est commentée par R. FESTORAZZI, dans *Assemblées du Seigneur*, n° 7, pp. 28-33.

main-mise. J'ai trouvé David mon serviteur, je l'ai oint de mon huile sainte ; pour lui ma main sera ferme, mon bras aussi le rendra fort ». Ainsi revêtu de l'esprit, le souverain est habilité à prononcer les sentences de Dieu. Dans son testament, le roi David se donne à lui-même les titres suivants : « David, fils de Jessé... oint du Dieu de Jacob », et il continue : « L'esprit de Yahvé s'est exprimé par moi, sa parole est sur ma langue » (2 S 23,1-2). Ainsi s'éclaire la métaphore de l'onction prophétique : l'esprit consacre le prophète et le met au service de la parole.

La ressemblance entre Is 61,1 et le premier des poèmes du Serviteur (Is 42,1-4) est frappante. En 42,1 le Serviteur reçoit l'esprit pour établir le droit sur toute la terre (vv. 1 et 4) ; en Is 61,1ss le prophète est consacré pour proclamer une « année de grâce » (v. 2). Investis d'autorité pour faire acte de promulgation, l'un et l'autre sont des figures royales. Une raison de plus d'appliquer la terminologie de l'onction à la vocation prophétique.

#### b) La mission (vv. 2-3)

Les récits de vocation comportent souvent l'envoi en mission (Is 6,8 ; Jr 1,7 ; Ez 2,3). En Is 61,1ss, une série de verbes le précise : annoncer, panser, proclamer (deux fois), consoler, donner. Il est rare de voir assigner au prophète un éventail d'activités aussi diverses et, il est exceptionnel qu'on en relève le seul aspect constructif. Isaïe devait durcir le cœur du peuple (Is 6,10), Jérémie arracher et renverser... avant de bâtir et planter (Jr 1,10). En Is 61,1ss le prophète a uniquement pour tâche de reconstruire et consoler. Le commun dénominateur d'« annonce de bonnes nouvelles » convient donc admirablement à sa mission. En effet, le premier verbe de la série (annoncer, *basar*) que le grec traduit par *euaggelizasthai* possède déjà quelques-unes des connotations actuelles du mot « évangile ». Le messenger de bonnes nouvelles (*mebasser* : 41,27 ; 52,7) mis en scène par le Second Isaïe proclamait des nouveautés déjà perceptibles ; en Is 61,1ss, il s'agit de réalités à venir. La parole seule fonde l'évangile d'Is 61. Avec l'« année de grâce », un nouveau commencement s'annonce.

Le Troisième Isaïe va encore plus loin : il insiste sur l'individualité des destinataires du message. Le Second Isaïe voyait le peuple dans sa globalité : Israël personnifié sous les traits de Jacob et de Sion. Le Troisième Isaïe considère les personnes — les pauvres, les cœurs meurtris, les captifs, les affligés — non pas, semble-t-il, comme des catégories distinctes, mais comme les membres d'une même communauté de pauvres<sup>3</sup>, accumulant leurs misères.

3. Cf. A. GEORGE, article « Pauvre » dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1961, tome VII, cc. 387-406.

Quelle que soit la variété des situations, la pauvreté est meurtrissure, enchaînement, écrasement, pour tous ceux qui la subissent. A tous ces affligés, le prophète se présente en libérateur, et annonce « une année de grâce », « un jour de vengeance pour notre Dieu » (v. 2). Son message se réfère à deux thèmes connus : l'année du jubilé et le jour de Yahvé.

Le livre du Lévitique prévoit la célébration d'un jubilé<sup>4</sup> (25,8-17). Tous les cinquante ans, chacun devait retrouver la jouissance de sa liberté et de ses biens : « Vous proclamerez l'affranchissement de tous les habitants du pays... chacun de vous rentrera dans son patrimoine » (v. 10). La loi n'a sans doute jamais été appliquée, mais le Troisième Isaïe continue d'en appeler à l'idéal de justice demeuré lettre morte. Toutefois, il n'en attend plus la réalisation de l'application de la loi, mais bien d'un acte de Dieu.

La réintégration des pauvres comporte un « jour de vengeance ». Mais l'aspect vindicatif se réduit à un demi-verset et, surtout, la vengeance appartient à Dieu : l'action prophétique ne se confond pas avec l'action politique, elle prépare les cœurs aux actes de Dieu, et rappelle que la cause des pauvres constitue l'objet même du Jugement (cf. Mt 25,31-46).

#### c) Le message (vv. 4-9)

Le pays relevé de ses ruines (v. 4), les étrangers offriront leurs services pour les tâches les plus matérielles (v. 5) ; tandis que les Israélites, s'appelleront « prêtres de Yahvé », « serviteurs de notre Dieu » (v. 6a) et « consommeront les richesses des nations » (v. 6b). Cette manière de parler, humiliante à première vue, pour les nations n'en ouvre pas moins une perspective religieuse universaliste. Expliquons ce paradoxe.

L'argumentation doit partir d'Ex 19,6 : « Je vous tiendrai pour un royaume de prêtres et une nation consacrée ». Que signifie ce verset ? Tous les membres du peuple seront-ils prêtres ? Philologues et critiques s'accordent pour dire que « royaume » et « nation » se rapportent l'un à l'autre comme gouvernement et gouvernés : Israël est un peuple dont la structure hiérarchique est sacerdotale. « Pour nous, écrit H. Cazelles, un royaume c'est un pays qui a un roi. Dans l'antiquité, le royaume c'est plutôt le règne, une personne qui exerce un pouvoir »<sup>5</sup>. Les prêtres ont le pouvoir — et aussi le devoir — d'assurer la sainteté du peuple

4. Les détails sur le jubilé chez R. de VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris, 1958, tome I, pp. 267-270.

5. Dans la revue *Vetus Testamentum* 10 (1960), p. 93.

consacré. Ainsi pensait-on avant l'exil, quand l'horizon se limitait à la nation.

Pour le Troisième Isaïe, la qualité sacerdotale s'étend au peuple tout entier et Israël, comme tel, exerce une médiation sacerdotale au profit de l'humanité. Aussi les traits sociologiques qui caractérisent le sacerdoce lévitique au sein du peuple consacré serviront-ils à décrire la position d'Israël au milieu des nations. Comme le peuple assure la subsistance des prêtres lévites, ainsi les nations subviendront aux besoins du peuple sacerdotal. Toutefois, le langage symbolique d'Is 61,1ss — déjà noté à propos de l'onction prophétique, de la captivité des pauvres et du jubilé — empêche de donner un sens matériel à la condition privilégiée d'Israël affirmée ici. En fait, il faut comprendre : la mission d'Israël dans le monde équivaut à la mission des prêtres en Israël. Si on se réfère à Is 66,20s, la perspective s'élargit encore. Les étrangers viendront adorer à Jérusalem, certes, mais : « De certains d'entre eux je me ferai des prêtres, des lévites, dit Yahvé » (v. 21).

Le v. 8b reprend au Second Isaïe (54,10 ; 55,3), à Jérémie (32,40) et à Ezéchiel (16,60) le thème de « l'alliance éternelle ». La même expression désigne par ailleurs l'alliance de Yahvé avec Noé (Gn 9,16). Ainsi, l'expression « alliance éternelle » est ouverte à un sens universaliste. En effet, par l'allusion même à la vocation d'Abraham — « leur race sera bénie au milieu des nations » (cf. Gn 12,3) — le v. 9b rapproche toute l'humanité de la bénédiction d'Israël.

## Conclusion

Notre analyse du chapitre 61,1-9 a montré le mouvement qui va de l'onction prophétique à la constitution d'un peuple sacerdotal parmi les nations. Le N.T. franchira un nouveau seuil. Désormais, c'est la communauté des baptisés unie au Christ qui forme le peuple sacerdotal : « Vous, vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis » (1 P 2,9). Dans le cheminement vers cet « accomplissement », l'exil a marqué un tournant décisif : en ce temps là, privé de son temple et de sa liturgie, Israël a entrevu la possibilité d'un sacerdoce spirituel qui le rendait responsable de la louange de l'univers entier.

# Un royaume de prêtres

Ap 1,5-8

PAR MICHEL COUNE  
*Bénédictin de Saint-André (Bruges)*

L'Apocalypse se présente à la fois comme un livre et comme une lettre. Elle commence comme un livre ordinaire par un titre et un prologue (1,1-3), suivis par l'en-tête d'une lettre (1,4-8) au style profondément adapté à la « révélation » qu'il introduit (1,9-20), et se poursuit par sept lettres destinées aux communautés chrétiennes proconsulaires (ch. 2-3).

La deuxième lecture de la messe chrismale du Jeudi Saint reprend l'essentiel de l'en-tête épistolaire au contenu théologique très dense. Seul le v. 4, dépourvu de notation christologique, a été omis. Il convient toutefois d'en donner un rapide commentaire, les versets qui suivent s'y rattachant de près.

Ce verset contient l'adresse proprement dite : mention de l'auteur (Jean), des destinataires (les sept églises d'Asie énumérées aux ch. 2-3), et la salutation initiale (« grâce et paix ») qui va se déployer en une majestueuse bénédiction. S'écarter des formules banales du monde, Jean adresse aux communautés chrétiennes un salut proprement religieux, cette paix (*shalom*) qui vient de Dieu comme une grâce. Une formule trinitaire évoque Dieu lui-même Père, Esprit Saint, Fils, dans le même ordre qu'en 1 P 1,2, ce qui permet de concentrer toute l'attention sur la personne du Fils. Le rôle central du Christ dans toute l'Apocalypse est ainsi solennellement affirmé dès les premières lignes. Le Père est appelé, en extension du Nom révélé à Moïse (Ex 3,14) : « Il est, il était et il vient ». « Il était et il vient » commente « Il est » : Dieu épuise toute la notion d'existence : « il mare dell'essere », comme l'a écrit Dante. Éternel, il fait être, il rencontre tout être dans sa venue imminente (cf. 1,8 ; 4,8 ; 11,17 ; 16,5 ; 22,17.20). « Les sept Esprits présents devant le trône de Dieu » ne peuvent que désigner l'Esprit Saint aux sept dons, la plénitude septiforme, c'est-à-dire

multiforme, de l'Esprit, capable de se déverser sur les sept églises destinataires, symboles de l'Eglise tout entière (cf. 3,1 ; 4,5 ; 5,6).

### Les titres du Fils de Dieu (v. 5a)

La grâce et la paix de Dieu se communiquent à nous par la médiation essentielle du Fils de Dieu, devenu homme parmi les hommes. Jean lui réserve quatre titres à la suite de son nom humain, Jésus, titre-programme en lui-même puisqu'il signifie « Sauveur ».

Le premier titre identifie Jésus au Messie attendu, enfin venu et reconnu par les croyants : il est le Christ, titre mentionné sept fois dans l'Apocalypse (1,1,2,5 ; 11,15 ; 12,10 ; 20,4,6).

Ensuite Jésus est qualifié de « témoin fidèle » : dans son œuvre de révélation, il nous a rapporté fidèlement les vues de Dieu, son Père, sur nos existences et sur le mystère de l'histoire (cf. Jn 18,37 ; Ap 3,14 ; 19,11).

« Le Premier-né d'entre les morts » — titre très paulinien (cf. 1 Co 15,20 ; Col 1,18) — indique que Jésus, mis à mort par les hommes, est ressuscité pour nous ressusciter ; sa résurrection rend possible et garantit la nôtre.

Enfin, Jean appelle Jésus « le Prince des rois de la terre », de même qu'en 19,16 il dira « Roi des rois et Seigneur des seigneurs ». Les empereurs romains portaient, entre autres, le titre de « souverain des rois de la terre ». Jean remet cette couronne usurpée par les Césars persécuteurs à son vrai possesseur, car on ne peut proclamer la seigneurie mondiale du Christ sans désavouer du même coup les imposteurs totalitaires. L'émphase et le tragique de ce titre qui oppose le Christ aux rois de ce monde éclateront à la fin de l'Apocalypse. Cette suite rappelle aussi l'oracle d'Isaïe, où se trouvent deux titres repris par Jean :

Voici, j'ai fait de toi un témoin pour les peuples,  
un chef et un maître pour les nations (55,4).

### Acclamation au Christ Rédempteur (vv. 5 b-6)

Jean ne peut contenir sa louange du Christ ; elle déborde en chant d'adoration. L'action de grâces que nous attendrions dans une épître se mue en une acclamation doxologique adressée au Christ, la première doxologie de l'Apocalypse. Plin expiait

à l'empereur Trajan que, dans leur culte, les chrétiens entonnent des chants en l'honneur du Christ : *Carmen Christo quasi Deo* (lettre 96). Peut-être s'agit-il ici, avec la réponse « Amen » (vv. 6 et 7), de fragments de ces premières hymnes de l'Eglise, comme il s'en trouve ailleurs dans l'Apocalypse ? Ces chants de fervente gratitude exaltent la geste du Crucifié qui nous libère et nous élève à la dignité sacerdotale et royale.

Le texte de cette acclamation connaît plusieurs variantes dont nous rendrons compte après avoir reproduit la version courante :

- v. 5b *A lui qui nous aime*  
*et qui nous a délivrés de nos péchés en son sang*  
v. 6 *qui fait de nous le royaume*  
*et les prêtres de Dieu son Père :*  
*à lui gloire et puissance,*  
*pour les siècles des siècles. Amen.*

Une intention harmonisante a introduit un aoriste dans le participe initial : « A Celui qui nous a aimés », mais le présent du texte original reconnaît à l'œuvre du Christ une actualité permanente. Une autre variante — « qui nous a lavés » au lieu de « qui nous a délivrés » — ne tient en grec qu'à une voyelle : *lousanti* au lieu de *lusanti*. Si l'image change au profit d'un symbolisme baptismal déjà connu du N.T., le sens fondamental ne varie pas. L'incise du v. 6a introduit une rupture de construction grammaticale, et constitue une *lectio difficilior* donc préférable ; une harmonisation grammaticale ramène le texte à une construction participiale au datif : « A Celui qui a fait de nous un royaume ». Le texte authentique est : « Un royaume, (c'est-à-dire) des prêtres », mais des préoccupations stylistiques ont entraîné deux simplifications différentes, soit « des rois et des prêtres », soit « un royaume et un sacerdoce ». Dernière variante, de peu d'importance : au lieu de « Il a fait de nous un Royaume », de rares manuscrits portent « Il a fait pour nous un Royaume ». L'importance attachée à bien comprendre le texte de cet hymne aura sans doute poussé maints copistes à des retouches qu'ils souhaitaient éclairantes pour leurs lecteurs.

Le mystère de la bienveillance et de la miséricorde divines, manifesté en la personne de Jésus, est un mystère d'*agapè*, notion très johannique qu'on retrouve dans l'évangile et dans les épîtres de l'Apôtre. Par sa mort sanglante, Jésus, victime propitiatoire, a libéré les hommes de leurs péchés ; ainsi, il nous établit en un royaume de prêtres « pour son Dieu et Père ». Cette manière de finaliser l'œuvre du Christ en Dieu, son Père, se rapproche de la formulation de Jn 20,17 où le Ressuscité enjoint à Marie de Mag-

dala de prévenir les frères : « Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu ». Le même mouvement anime toute l'apocalyphtique chrétienne, d'un texte aussi ancien que 1 Co 15,24-28 jusqu'à Ap 5,10, proche de notre acclamation.

Dans le livre de l'Apocalypse tissé de réminiscences scripturaires, prophétiques et apocalyphtiques, on ne s'étonne guère de rencontrer une vaste typologie de l'Exode, en particulier aux visions du ch. 15 ; mais cette théologie scripturaire imprègne déjà l'acclamation initiale. Aux vv. 4 et 8 le nom de Dieu le Père paraphrase celui de la révélation sinaïtique ; le v. 5 insiste sur le rôle sacrificiel du sang du Christ, vrai agneau pascal. Et le v. 6 nous révèle, comme aboutissement de la mort et de la résurrection du Christ, la création d'un nouveau peuple sacerdotal : l'Eglise, réplique et relève de l'Israël de l'A.T., Royaume élu et définitif pour Dieu le Père.

### *Le nouveau peuple sacerdotal (v. 6a)*

L'Apocalypse de Jean insiste par trois fois sur le privilège et la qualité sacerdotale du peuple des croyants, racheté par le sang de l'Agneau de Dieu. Après l'acclamation initiale, il faut mentionner le cantique nouveau des 24 vieillards en l'honneur de l'Agneau :

Tu es digne de prendre le livre et d'en ouvrir les sceaux,  
car tu fus égorgé et tu rachetas pour Dieu, au prix de ton sang,  
des hommes de toute race, langue, peuple et nation ;  
tu as fait d'eux pour notre Dieu  
un royaume de prêtres régnant sur la terre (5,9-10),

Et, au terme de la première résurrection, l'annonce :

Heureux et saint celui qui participe à la première résurrection !  
La seconde mort n'a point pouvoir sur eux,  
mais ils seront prêtres de Dieu et du Christ  
avec qui ils régneront mille années (20,6).

Saint Jean affirme donc sans ambages que le glorieux privilège du peuple élu, attesté dès l'Exode, appartient désormais à l'Eglise, peuple royal et sacerdotal enveloppé de la gloire royale de Dieu et chargé de son culte au milieu des nations. Dans l'Eglise, tous les fidèles peuvent adorer et servir Dieu, témoigner pour lui à la face des nations, et inviter tous les peuples à entrer dans la liturgie définitive du culte « en esprit et en vérité ».

Cette théologie et cette présentation cultuelle du rachat remontent à la tradition sacerdotale de l'Exode (*Priesterkodex*). A leur arrivée au Sinaï, Yahvé fait dire par Moïse aux enfants d'Israël :

Désormais, si vous m'obéissez et respectez mon alliance,  
Je vous tiendrai pour miens parmi tous les peuples :  
car toute la terre est mon domaine.  
Je vous tiendrai pour un royaume de prêtres  
et une nation consacrée (Ex 19,5-6).

Les fils d'Aaron, responsables du culte, constituaient en Israël une caste de prêtres voués au Service sacré et chargés de remplir les fonctions saintes de la liturgie. Maintenant Israël devait devenir pour les autres peuples du monde ce que les fils d'Aaron signifiaient pour leurs frères de race. Le peuple tout entier était consacré au Service de Dieu, comme l'exprimait déjà le leitmotiv d'Ex 7—11 : « Laisse aller mon peuple afin qu'il me serve ». Charge grave, devant Dieu et devant les hommes, d'adorer le Seigneur au nom de tous, d'assurer la prière, le sacrifice, la louange, l'intercession pour le monde entier. Israël représente tous les peuples près de Yahvé et celui-ci dans le monde. Ordonné à plus que lui-même, voué à cause des autres, Israël devra exercer son sacerdoce par sa fonction cultuelle, par sa mission de témoignage et d'enseignement, comme un peuple-prêtre des autres peuples, ainsi que l'ont exprimé les oracles deutéro-isaïens, tel celui qui a été choisi comme première lecture de la messe chrismale :

Et vous, vous serez appelés « prêtres de Yahvé »,  
on vous nommera « ministres de notre Dieu » (Is 61,6).

Cette même théologie — ou spiritualité — se retrouve à l'époque macchabéenne. Dans leur lettre adressée à la colonie juive d'Alexandrie, en 124 av. J.-C., les Juifs de Jérusalem invitent leurs frères de la Diaspora à célébrer en même temps qu'eux la dédicace du Temple et ils ajoutent : « Le Dieu qui a sauvé tout son peuple et qui a conféré à tous l'héritage, la royauté, le sacerdoce et la sanctification, comme il l'avait promis par la Loi, ce Dieu, certes, nous l'espérons, aura bientôt pitié de nous et, des régions qui sont sous le ciel il nous rassemblera dans le saint lieu, car il nous a arrachés à de grands maux et il a purifié le Temple » (2 M 2,17-18).

Une enquête dans les écrits de Philon attesterait la survivance de cette croyance traditionnelle aux abords de l'ère chrétienne (cf. *Abr.* 56 ; *Sobr.* 66).

Parmi les écrits du N.T. la Première Epître de Pierre, surtout,

annonce l'ecclésiologie cultuelle de l'Apocalypse de Jean : 2,4-10 esquisse à l'aide de nombreuses références scripturaires l'idéal du sacerdoce nouveau ; nous en citons les vv. 5 et 9, points d'appui de toute la réflexion patristique et théologique ultérieure :

Vous-mêmes, comme pierres vivantes,  
prêtez-vous à l'édification d'un édifice spirituel,  
pour un sacerdoce saint,  
en vue d'offrir des sacrifices spirituels,  
agréables à Dieu par Jésus Christ... (v. 5)  
Vous êtes une race élue, un sacerdoce royal,  
une nation sainte, un peuple acquis,  
pour annoncer les louanges de Celui  
qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière... (v. 9).

Ces versets ont inspiré à Origène une page magnifique<sup>1</sup>, tandis que saint Ambroise utilise une formule plus brève : « Tous les enfants de l'Eglise sont prêtres »<sup>2</sup>. Et le concile Vatican II, dans le *Décret sur l'apostolat des laïcs*, résume ainsi la doctrine de l'Eglise : « Si les laïcs sont consacrés *sacerdoce royal* et nation sainte (cf. 1 P 2,4-10), c'est pour faire de toutes leurs actions des offrandes spirituelles, et pour rendre témoignage au Christ sur toute la terre. Les sacrements et surtout la sainte Eucharistie leur communiquent et nourrissent en eux cette charité qui est comme l'âme de tout apostolat. »

La formule finale de l'acclamation : « A lui gloire et puissance » se retrouve encore en Ap 4,11 ; 5,12-13 ; 7,12 et 19,1, tandis que l'*Amen*, qui ponctue sept fois l'Apocalypse (cf. 1,7 ; 3,14 ; 5,14 ; 7,12 ; 19,4 ; 22,20), traduit la confirmation d'une certitude, la pleine adhésion à une parole et l'engagement envers quelqu'un, ici le Seigneur Christ.

### Oracle sur la venue du Fils de l'homme (v. 7)

Après avoir proclamé les titres de Jésus et rendu grâces pour son intervention libératrice en notre faveur, Jean tourne le regard vers la fin de l'histoire et la parousie du Seigneur. En un bref oracle — phrase indépendante, à l'instar du v. 6a, ou seconde partie de l'acclamation ponctuée par deux *Amen* ? — il annonce cette venue imminente, affirmée sept fois dans l'Apocalypse (cf.

aussi : 2,16 ; 3,11 ; 11,14 ; 22,7.12.20), et qui constitue le sommet de la Révélation.

Rien de plus dramatique que cette parousie entrevue dans un éclair. Non seulement le Fils de Dieu est venu sauver le monde par sa vie terrestre et par sa mort, mais il vient avec les nuées. Comme il est venu dans l'abaissement extrême, il vient dans la gloire de Dieu. Cette affirmation n'est ni un simple présent ni un futur, comme dans le *Symbole des Apôtres* : la venue de Jésus Christ a lieu pendant toute l'époque actuelle ; de la Résurrection à la Parousie, l'Apocalypse synthétise le long déroulement de l'histoire. L'Eglise sait que son Seigneur est déjà en marche et qu'il arrivera à temps. Cette assurance mystérieuse, sans autre précision de date, lui suffit pour tenir bon dans les positions les plus difficiles.

« Tout œil le verra » : ce sera la fin absolue de toutes nos cécités, volontaires ou non. Le regard qui voudrait encore se porter ailleurs ne rencontrera partout que le Seigneur lui-même. « Le verront, même ceux qui l'ont transpercé » : comme dans son Evangile (19,37), Jean fait allusion à l'oracle messianique de Zacharie 12—13 où, dans un style et une théologie tributaires du Deutéro-Isaïe, le salut, la conversion et la purification du peuple par la médiation du grand Tué se trouvent évoqués. Réplique du Serviteur de Yahvé, il meurt « transpercé » (cf. Is 53,5), et victime innocente, il réalise une purification totale. « Le Christ savait pourquoi il gardait dans son corps les cicatrices », écrivait saint Augustin. « Tout comme il les montra à saint Thomas qui ne voulait pas croire, à moins de les voir et de les toucher, ainsi également il doit les montrer un jour à ses ennemis et, Vérité souveraine, leur dire pour les convaincre : Voici l'homme que vous avez crucifié. Voyez les blessures que vous lui avez faites. Reconnaissez le Cœur que vous avez transpercé. Car il a été ouvert pour vous et par vous, et cependant vous n'y êtes pas entrés. » « Et sur Lui se lamenteront tous les clans de la terre » : oracle en tout point similaire à Za 10,14 et Mt 24,30, plainte universelle des tribus dégrisées : « Ce crime de lèse-majesté, la mise en croix, nous l'avons tous commis. »

### La confirmation divine (v. 8)

Devant le monde aux yeux dessillés, une affirmation solennelle du Dieu dominateur suprême ponctue la prophétie de Jésus Christ. Une affirmation du même genre se trouve en Ap 21,5. « C'est moi

1. ORIGÈNE, *Homélie 9,9 sur le Lévitique*, dans *Patrologie grecque* 12, col. 521s.

2. *Expositio Evangelii sec. Lucam* 5,33 (Sources chrétiennes, 45), p. 196.

l'alpha et l'oméga, dit le Seigneur Dieu » : première et dernière lettres de l'alphabet grec, Dieu est le principe et la fin de toute chose ; le Deutéro-Isaïe en parlait déjà comme « le premier et le dernier » ou « le premier et avec les derniers » (cf. Is 41,4 ; 44,6 ; 48,12 ; Ap 1,17 ; 2,8 ; 21,6 et 22,13). « Il est, il était et il vient » : inclusion avec le v. 4, commenté au début de cet article. « Le maître de tout » désigne le *Pantokrator*, le Dominateur souverain, ainsi que les LXX ont traduit « l'Eternel des armées » d'Is 44,6 et « le Dieu des armées » d'Am 3,13 ; 4,13. Le titre revient neuf fois dans l'Apocalypse, et nous l'avons déjà commenté à propos du v. 5 (cf. encore 4,8 ; 11,17 ; 15,3 ; 16,7.14 ; 19,6.15 ; 21,22).

Ces paroles divines confirment la signification chrétienne de l'histoire révélée en ces lignes de saint Jean et dans la suite de son livre. Jésus est venu, il viendra, mais surtout il vient vers son Eglise en ce moment précis de l'histoire, l'actualité accédant à l'éternité.

L'Eglise, elle, irradiée par son Seigneur, assume de façon plénière la vocation sacerdotale du peuple élu, témoin de Dieu parmi les nations. Elle devient le nouvel Israël, peuple prêt à l'Exode définitif en contemplant son Rédempteur transpercé. Ainsi se transfigurent en réalités glorieuses toutes les promesses de l'Ancien Testament. Et le Dieu trois fois saint, Père éternel, Fils Rédempteur, Esprit multiforme, continue à soutenir la longue marche humaine par ses grâces d'espérance et de charité et nous rassemble de partout dans la totalité de son amour.

## Le discours-programme de Nazareth

Lc 4,16-21

PAR ETIENNE SAMAIN

Professeur au Grand Séminaire de Tournai

Dans la tradition de l'Eglise, la messe chrismale a toujours été une célébration du sacerdoce des fidèles. Le choix de la péricope de ce jour s'explique sans doute par la mention de l'onction du Christ à laquelle fait allusion le récit de sa venue à la synagogue de Nazareth. Néanmoins, nous le verrons, ce texte capital de l'œuvre de Luc est riche de bien d'autres enseignements : placé en tête de l'évangile, il dévoile le mystère profond de la personne du Sauveur et donne le programme de son ministère public. Il devient ainsi, pour tous ceux qui entendent, non seulement une invitation à suivre le Seigneur mais encore une charte pour leur vie<sup>1</sup>.

### 1. La venue de Jésus à la synagogue de Nazareth (v. 16 ab)

Luc n'est pas un simple compilateur laissant au hasard le soin

1. Nous reprenons, en la retravaillant, une étude plus large parue sous le titre *Le discours-programme de Jésus à la synagogue de Nazareth*, dans *Foi et Vie* (Cahiers bibliques, 10), 5 (1971), pp. 25-43. On consultera, parmi d'autres, les travaux de A. GEORGE, *La prédication de Jésus dans la synagogue de Nazareth*, Lc 4,16-30, dans *Bible et Vie chrétienne*, 59 (1964), pp. 17-29 ; Ch. MASSON, *Jésus à Nazareth*, dans *Vers les Sources d'eau vive. Etudes d'Exégèse et de Théologie* (Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Lausanne, II), Lausanne, 1961, pp. 38-69 et de G. PEREZ RODRIGUEZ, *Jésus à la synagogue de Nazareth* (Lc 4,16-22), dans *Assemblées du Seigneur* (1<sup>re</sup> Série), 38, (1967), pp. 26-39. Sur l'histoire de la tradition de ce texte, le lecteur pourra se référer

de grouper les matériaux dont il dispose. Comme on l'a plus d'une fois souligné, il *com*-pose et, pour ce faire, recourt à une série de techniques dont la plus personnelle est sans conteste sa technique d'introduction. Il ne sera donc pas sans intérêt de comparer Lc 4, 16ab aux parallèles de Mc 6,1-2a et de Mt 13,54 et de mettre à jour ainsi les intentions de Luc au moment où il rédige ce verset introductif.

Il faut d'abord observer que Luc ne fait pas allusion aux disciples qui, selon Mc 6,1 accompagnent Jésus. Cette omission est dans la logique même de la présentation de sa matière. Jusqu'ici en effet Luc, à la différence de Marc et de Matthieu, n'a pas encore parlé de l'appel des disciples, ni mentionné leur choix par Jésus. Il attendra que ceux-ci aient vu le Seigneur à l'œuvre (4,31-44) pour combiner le récit de leur élection et celui de la pêche miraculeuse (5,1-11).

Par ailleurs, Luc remplace la formule traditionnelle<sup>2</sup> de Marc et de Matthieu par une expression plus claire et plus personnelle : Jésus vint à Nazara. Cette désignation explicite de la ville nous renvoie à l'évangile de l'Enfance et nous rappelle le lieu où Jésus fut élevé<sup>3</sup> et se prépara à sa mission future (2,39-40 ; 51-52). Mais plus fondamentalement encore cette mention de Nazareth appartient à un schéma géographique, mis en place dans le préambule de l'ouvrage, et qui fixe par avance les coordonnées spatiales du ministère public de Jésus. Comme l'histoire de l'enfance de Jésus commence à Nazareth (1,26) pour culminer au temple de Jérusalem (2,41ss), l'histoire de sa mission publique part, elle aussi, de Nazareth (4,16) pour s'achever, au terme d'une longue montée, au cœur de la cité sainte (19,45ss). Aux yeux de Luc, la venue de Jésus à la synagogue de Nazareth ne se laisse pas réduire à une démarche quelconque du Sauveur. Cette visite inaugure son ministère messianique et fixe le *début effectif de son activité publique*.

Ainsi s'explique le soin apporté par l'évangéliste à cette scène inaugurale. Alors que Mc 6,2b et Mt 13,53b peuvent se contenter d'une formule globale et brève pour définir l'objet de la visite de Jésus à Nazareth (« Il se mit à enseigner » ; « Il enseignait »),

à H. SCHUERMANN, *Zur Traditionsgeschichte der Nazareth-Perikope*. Lk 4,16-30, dans *Mélanges B. Rigaux*, Gembloux, 1970, pp. 187-206.

2. Marc et Matthieu écrivent « dans (sa) patrie ». Luc reprendra ce vocable en finale du v. 23 (absent chez Mc et Mt) et au v. 24 (parallèle à Mc et Mt).

3. « Il avait été nourri (*trephô*) » d'après le texte reçu ; « Il avait été élevé (*anatrephô*) » selon certains témoins. *Anatrephô* (uniquement chez Luc : Lc 4,16 et Ac 7,20.21 et 22,3) a l'avantage d'inclure, outre l'idée de subsistance, celle d'une croissance et d'un développement de toute la personne (cf. Ac 7,21 et 22,3), ce qui convient mieux en cet endroit.

Luc, par contre, développe considérablement cette notice en y introduisant une longue citation du prophète Isaïe. Développement d'autant plus frappant que jusqu'à présent, l'évangéliste n'avait évoqué qu'en termes allusifs « l'enseignement de Jésus dans les synagogues » de Galilée (4,15).

Dans la mesure où pareil procédé littéraire se retrouve en d'autres endroits de l'œuvre lucanienne — notamment en Ac 2,16ss où Pierre cite longuement le prophète Joël (3,1-5a) au début de son premier discours à Jérusalem — il sera important que nous nous interroguions plus tard sur la fonction théologique de la citation d'Isaïe 61,1-2a placée au commencement du ministère public de Jésus.

## 2. Le cadre de la liturgie synagogale (vv. 16c.17 et 20a)

C'est en outre dans le cadre de la liturgie synagogale que Luc situe cette première intervention officielle de Jésus. En soi l'indication n'a rien d'exceptionnel. Elle témoigne simplement d'une manière de faire typique de tout juif fidèle observateur de la Loi. Comme ses coreligionnaires, Jésus avait coutume (*kata to eiôthos*) de fréquenter la synagogue locale et de prendre part aux cérémonies plus solennelles du *Sabbat* (*en tē hēmera tōn sabbatōn*).

Toutefois, il faut aussi remarquer que les synagogues et le temple de Jérusalem seront souvent choisis par Jésus (Lc 4,15.16.44 ; 6,6 ; 13,10 ; 19,45.47 ; 20,1 ; 21,37.38 ; 22,53) et, plus tard, par ses apôtres (Lc 24,53 ; Ac 2,46 ; 3,1.3.8 ; 5,20.21.25.42) pour enseigner et proclamer la bonne nouvelle. C'est là une donnée traditionnelle qui se vérifie même lorsque la mission apostolique s'oriente nettement vers les païens (Ac 9,20 ; 13,5.14.43 ; 14,1 ; 17,1.10.17...).

Si l'annonce du Royaume ne se produit donc pas en marge de la communauté religieuse juive mais s'enracine sur le terrain même où la foi du peuple élu puise son aliment, l'épisode final du récit — Jésus chassé de la synagogue par ses propres concitoyens — apparaîtra comme d'autant plus dramatique. Le refus des Nazaréens d'accueillir Jésus et son message (4,28) devient alors une prophétie à peine voilée de ce que sera, un jour, le refus de la nation juive tout entière. Le rejet de Jésus hors de la ville et la tentative de le précipiter de l'escarpement de la colline deviennent, eux aussi, les signes prémonitoires de sa destinée tragique.

Quant à la liturgie synagogale proprement dite, elle était relativement simple<sup>4</sup>. L'office du Sabbat commençait par la récitation

4. Sur cette question, on trouvera d'amples informations chez P. BILLERBECK,

du *Sh'ma* (Dt 6,4-9 ; 11,13-21 ; Nb 15,36-41), l'antique profession de foi au Dieu unique, mise en relief par une série de bénédictions. Il se poursuivait par la lecture d'une section du Livre de la Loi (*parashah*) et du Livre des Prophètes (*haphtarah*). La cérémonie s'achevait par la bénédiction du prêtre.

Tout homme adulte, en qualité de membre du peuple saint, avait le droit de prendre part à cet office liturgique présidé par le chef de la synagogue (*archisynagōgos* de Lc 8,41) qui veillait au bon ordre de la réunion et au parfait déroulement de la cérémonie (Lc 13,14) et qui choisissait les lecteurs et le commentateur éventuel (Ac 13,15).

L'office des lectures — pièce maîtresse de cette liturgie — était fortement réglementé<sup>5</sup>. Pour nous limiter aux ordonnances relatives à la lecture des Prophètes, signalons que le lecteur devait lire la section fixée par le calendrier<sup>6</sup>, debout et dans la langue sacrée, c'est-à-dire en hébreu. A l'époque, cette langue n'était plus guère comprise que par quelques érudits, aussi le lecteur était-il assisté d'un traducteur (*meturgeman*) qui, immédiatement après chaque morceau lu proposait, de mémoire, une paraphrase en araméen, le langage courant. La lecture achevée, le responsable des livres saints (*hazzan* ; *hypèrètès* : Lc 4,20), qui cumulait les fonctions de portier, d'huissier et de maître d'école, reprenait le rouleau qu'il avait précédemment présenté au lecteur. Puis tous s'asseyaient pour écouter l'homélie. S'il se trouvait dans l'assemblée un personnage désireux d'exhorter ses frères à partir des Ecritures, le chef de la synagogue pouvait l'inviter à prendre la parole, ce qui explique l'intervention de Jésus.

Luc paraît bien connaître les usages liturgiques de son époque<sup>7</sup>.

*Eine Synagogengottesdienst in Jesu Tagen*, dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 55 (1964), pp. 143-161 ; cf. aussi R. LE DÉAUT, *Introduction à la littérature targumique*, Rome, 1966, pp. 32-52.

5. Voir par exemple *Megilla 4,1ss* dans J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Rome, 1953, pp. 269-270.

6. Il n'est pas certain que cet ordre, pour la lecture des Prophètes, existait déjà au temps de Jésus. Cela devrait expliquer le texte de Lc 4,17 : « Jésus trouva l'endroit (*euren ton topon*)... ». Dans cette perspective, le texte signifierait qu'après avoir intentionnellement recherché le texte d'Isaïe qu'il avait dans la tête, Jésus le trouva et se mit à le lire.

7. On peut même penser que certains termes ou expressions particulièrement rares contenus dans cette section ont été forgés (ainsi *ptyxas* et *anaptyxas* : vv. 17 et 20) ou recherchés dans la LXX par Luc, en liaison avec le langage technique en usage dans les synagogues : ainsi le *biblion* (vv. 17 et 20) — étrange sous la plume de Luc qui, habituellement, utilise *biblos* — et la tournure hébraïque *en tois ôsin hymôn* (Lc 1,44 ; 4,21 ; 9,44 ; Ac 11,22) qui lui est ici rapprochée, pourraient provenir de textes comme Ex 24,7 ; Dt 5,1 ; Ex 32,2 dans la LXX. Pareillement l'expression plurielle *en të hēmēra tōn sabbatōn* (v. 16), unique dans

En tout cas, la manière précise et très symétrique avec laquelle l'évangéliste rapporte le cérémonial qui entoure la lecture souligne l'importance que revêt à ses yeux la parole du prophète (4,18-19).

|                                                                                 |                                                                        |
|---------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------|
| Et il se leva pour faire la lecture<br>(kai <i>anesthē</i> <i>anagnōnai</i> )   | Et, ayant roulé le livre<br>(kai <i>ptyxas</i> <i>to biblion</i> )     |
| Et lui fut donné le livre<br>(kai <i>epedothē</i> <i>autō biblion</i> )         | (L') ayant rendu au serviteur<br>( <i>apodous</i> <i>tō hypèrètē</i> ) |
| Et, ayant déroulé le livre<br>(kai <i>anoixas/anaptyxas</i> <i>to biblion</i> ) | Il s'assit<br>( <i>ekathisen</i> )                                     |

Pareille mise en valeur du texte prophétique nous invite maintenant à étudier soigneusement le contenu de cette citation. Celle-ci, nous le verrons, servira chez Luc à révéler l'identité profonde du Messie et à fournir, au début de l'évangile, le programme concret de son action terrestre.

### 3. La citation d'Isaïe 61,1-2a (vv. 18-19)

Luc cite librement Isaïe en recourant à la version grecque de l'A.T. (Septante). Une comparaison des deux textes permettra de s'en rendre compte.

|                                                                                        |                                                                                                                                 |
|----------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Luc 4,18-19</i>                                                                     | <i>Isaïe 61,1-2a (LXX)</i>                                                                                                      |
| L'Esprit du Seigneur (est) sur moi, parce qu'il m'a oint pour évangéliser les pauvres, | L'Esprit du Seigneur (est) sur moi, parce qu'il m'a oint. Pour évangéliser les pauvres, pour guérir ceux qui ont le cœur brisé, |
| il m'a envoyé pour proclamer aux captifs la liberté                                    | il m'a envoyé pour proclamer aux captifs la liberté                                                                             |

L'évangile lucanien, pourrait n'être que la reprise de la formule technique du Décalogue : cf. Ex 20,8 ; Dt 5,12 dans la LXX. Tout ceci ne ferait que confirmer l'activité rédactionnelle de l'auteur dans ces versets. Plusieurs autres termes trahissent ou reflètent en effet le style lucanien : *anesthē* (16c) ; *epedothē* (17) ; l'emploi participial de *graphein* (17) ; *atenizontes* (20) est exclusivement lucanien ; *kata to eîdōs*, sans être spécifique de la langue de Luc (Lc 4,16 ; Ac 17,2 ; cf. aussi : Mc 10,1 et Mt 27,15), se retrouve dans une tournure exactement pareille en Ac 17,2.

et aux aveugles le retour  
à la vue  
pour renvoyer les opprimés  
en liberté  
pour proclamer une année  
de grâce du Seigneur

et aux aveugles le retour  
à la vue

pour annoncer une année  
de grâce du Seigneur  
et un jour de vengeance,

Pour l'essentiel, Lc 4,18-19 reprend le texte même d'Isaïe. L'évangéliste n'est probablement pas responsable de l'omission du *pour guérir ceux qui ont le cœur brisé* (v. 18)<sup>8</sup>. Par contre, il est presque certain qu'il arrête volontairement la citation aux mots *proclamer une année de grâce du Seigneur*, alors qu'elle se poursuit, dans le texte d'Isaïe, par la mention d'un *jour de vengeance*. Cette coupure très significative s'explique par les perspectives universalistes de l'auteur. En effet, reprendre le texte d'Is 61,2 dans son entier aurait amené Luc à proclamer, avec le prophète, un « jour de jugement », c'est-à-dire un jour de vengeance et de condamnation des païens.

Un autre très bel exemple de ce souci d'éviter les reprises trop particularistes des textes scripturaires se trouve dans la manière de citer Joël 3,1-5a en Ac 2,17-21<sup>9</sup>. C'est encore un discours d'ouverture, et tout aussi intentionnellement nous semble-t-il, Luc

8. Médecin utilisant fréquemment le verbe « guérir » au sens physique du terme, Luc a-t-il hésité ici à le reprendre au figuré ? Cette explication nous paraît insuffisante pour rendre Luc responsable de cette omission.

Rappelons tout d'abord que plusieurs manuscrits grecs ainsi que la Vulgate mentionnent ce stique ; que l'originalité de ce dernier dans le texte de Luc ne mettrait que mieux en évidence l'image du médecin introduite au v. 23 et qu'on retrouve d'ailleurs encore en Lc 5,31 et 9,11 ; qu'en Lc 5,17 le verbe *laomal* réapparaît dans une tournure fortement inspirée par Is 61,1, très proche donc de Lc 4,18 : « Et la puissance du Seigneur était (en lui) pour opérer des guérisons » (*kai dynamis kyriou en eis to iasthai auton*) ; enfin, dans le sommaire de la vie de Jésus rapporté en Ac 10,38 (avec citation implicite d'Is 61,1), les trois seuls mots qui puissent être rapprochés de notre texte sont, en plus du *euangelizomenos* de 10,36, « il a oint (echrisen) », l'« Esprit (pneumat) » et « guérir (iômenos, utilisé d'ailleurs dans un sens qui n'est pas que physique) ».

Luc, mieux que les autres évangélistes, devait être particulièrement sensible à ce trait caractéristique de la mission rédemptrice du Sauveur. Pris à la lettre, il est vrai, le « guérir ceux qui ont le cœur brisé » pouvait sembler ne pas s'accorder avec le refus de Jésus d'opérer des miracles et des guérisons dans sa patrie (v. 23) : ce qui pourrait expliquer la suppression tardive de ce verset. Cf. H. SCHUERMANN, *Das Lukasevangelium I* (Herder Theologische Kommentar zum NT, III/1), Fribourg, 1969, p. 229, note 58.

9. Nous renvoyons aussi à Lc 7,22 (par. Mt 11,5) — la réponse de Jésus aux envoyés du Baptiste — où le même souci réapparaît dans l'amalgame des citations utilisées (Is 35,5-6 ; 28,18-19 ; 61,1) Cf. J. JEREMIAS, *Jésus et les païens* (Cahiers théologiques, 39), Neuchâtel-Paris, 1956, p. 40.

omet la finale du texte prophétique qui s'achève ainsi dans la version des Septante : *Car sur le mont Sion et à Jérusalem, il y aura des rescapés comme l'a dit Yahvé et des évangélistes* (T.M. des survivants) que le Seigneur appelle (Jl 3,5b). En laissant tomber ce trait restrictif, Luc renforce du même coup la portée universaliste du message énoncé au début de l'oracle : *Je répandrai mon esprit sur toute chair* (*epi pasan sarka*) (Jl 3,1a).

Il ne faudrait d'ailleurs pas oublier que, dans la finale de l'épisode de Nazareth, Luc fera encore appel au témoignage d'Elie et d'Elisée allant vers les païens (vv. 25-27) pour appuyer, entre autres choses, sa conviction d'un salut universel en Jésus Christ.

Remarquons aussi que dans le texte d'Isaïe — en raison même de la ponctuation — « évangéliser les pauvres » ne peut se rattacher qu'à « il m'a envoyé ». Luc, en raccrochant directement le fait de cette évangélisation à la consécration messianique (*Il m'a oint pour évangéliser les pauvres*) peut avoir voulu renforcer, une fois encore, le lien entre la scène du Jourdain (3,21) et l'épisode de Nazareth (cf. déjà 4,1 et surtout 4,14). La venue de l'Esprit Saint sur Jésus fonde son envoi et conditionne nécessairement sa mission future qui tient tout entière dans l'annonce d'une bonne nouvelle adressée aux petits. La suite de la citation d'Isaïe ne fait qu'explicitier cette idée<sup>10</sup>.

Outre la citation d'Is 61,1-2a, le v. 18 contient en finale un stique vraisemblablement emprunté à Is 58,60 : *renvoyer les opprimés en liberté*. Cette insistance sur le thème de la rémission et de la libération ne devait certes pas déplaire à Luc. Faut-il pour autant lui imputer la responsabilité de cette interpolation ? Il ne semble pas. L'apparition de ce verset, étrange à première vue, s'expliquerait aisément si l'on tenait compte du fait qu'Is 58 aussi bien qu'Is 61 font partie d'une chaîne de *testimonia* en circulation dans les milieux de la primitive Eglise<sup>11</sup>.

Le texte d'Isaïe que Jésus s'appliquera dans un instant appartient à un ensemble de deux longs poèmes (Is 60 à 62) qui annoncent au peuple d'Israël une vie nouvelle liée à une éclatante restauration de Jérusalem, la cité sainte.

Pour mesurer l'intensité de l'espérance présente dans ces chants

10. C'est précisément ce caractère kérygmatisque de la proclamation de l'évangile aux pauvres qui explique pourquoi Luc a remplacé, en 4,19, le *kalesai* (appeler) d'Is 61,2 par un *keryxai* (proclamer), déjà présent en 4,18c.

11. C.H. DODD, *Conformément aux Ecritures*, Paris, 1968, pp. 53 et 95, signale que si la citation d'Is 61,1-2 n'apparaît explicitement qu'en Lc 4,17-18, elle pointe encore dans le discours kérygmatisque d'Ac 10,38 ainsi que dans le texte de Mt 11,5 (par. Lc 7,22) du moins de manière implicite. Le chapitre 58 semble, lui aussi, avoir été assez largement utilisé au niveau du N.T. (cf. Ac 8,23 = Is 58,6b ; Mt 25,35ss = Is 58,7).

extraordinaires, il faut non seulement pouvoir les relire, mais encore en connaître l'enracinement historique. « Les exilés sont revenus dans leur pays et le travail de restauration a commencé non sans se heurter à des difficultés et à des injustices... A présent, il faut faire renaître, dans la communauté en proie à la misère et au désespoir, la confiance en l'intervention du Dieu vivant »<sup>12</sup>. Et l'audace du prophète — sa foi en définitive — tient en ceci : il annonce à tous ces pauvres, à ces gens au cœur brisé, à ces aveugles et à ces prisonniers que Dieu va mettre un terme à la détresse qu'ils connaissent. C'en est fini, dit Dieu : « *Le plus petit chez toi deviendra un millier et le plus insignifiant une puissante nation. Moi, le Seigneur, au temps marqué*<sup>13</sup>, *je vous rassemblerai* » (Is 60,22 LXX).

Dans l'état actuel du texte isaïen, cette régénération promise paraît bien avoir été saisie dans son rapport avec la venue d'un prophète dont tout le chap. 61 définit la mission. Ce prophète dont les traits ne sont pas sans rappeler — peut-être même au niveau du texte vétéro-testamentaire — la figure du Serviteur (Is 42,1ss) sera tout d'abord un *homme que Dieu oindra de l'esprit des prophètes* ainsi qu'en témoigne la paraphrase targumique d'Is 61,1 : « *Le prophète dit : l'esprit de prophétie (venu) d'auprès du Seigneur Dieu est sur moi, parce que le Seigneur m'a oint pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres...* »<sup>14</sup>.

Ce Messie-prophète sera l'envoyé même de Dieu (*apestalken me*), et il se verra doté de dons tout spéciaux pour remplir sa mission divine. Celle-ci apparaît essentiellement comme une œuvre de proclamation (*euangelisasthai*; *kèryxai*) étroitement liée à la libération (*aphesis*)<sup>15</sup> de malheureux que cette parole de salut entend rejoindre de façon prioritaire.

12. F. FESTORAZZI, *L'Evangile des pauvres* (Is 61,1-2 a, 10-11), dans *Assemblées du Seigneur* (Nouvelle Série), 7, Paris, 1969, pp. 28-33, ici p. 29.

13. Notons l'utilisation du terme *kaïros* si fondamental dans la théologie lucanienne et auquel pourrait répondre, dans l'épisode de Nazareth, cette autre indication de temps : « *Aujourd'hui (sèmeron) s'accomplit à vos oreilles ce passage de l'Écriture (4,21)* ».

14. Cité par I. de la POTTERIE, *L'onction du Christ*, dans *Nouvelle Revue théologique*, 80 (1958), pp. 225-252, ici p. 230. Ajoutons que, dans les cadres de l'espérance en la venue d'un Messie, le terme « oint » devint peu à peu le titre par excellence du Messie promis.

15. Cette délivrance eschatologique annoncée par le prophète doit se comprendre dans un sens large : matérielle et physique, elle concerne également l'être intérieur et profond de l'homme. Ainsi, par exemple, la cécité n'est pas qu'une infirmité physique. Pour le prophète, elle peut correspondre à un aveuglement spirituel du peuple que, seule, une illumination nouvelle des cœurs pourra lever (Is 42,16.18-20; 43,8; 56,10; 59,10). En définitive, ces diverses libérations suivront la restauration d'un climat de vérité, de justice et d'amour dans le monde (Is 58,6-12; Jr 34,8-9), œuvre du Messie à venir.

Cette bonne nouvelle ouvrira les temps nouveaux, et coïncidera avec la venue du règne de Dieu sur terre : Isaïe la résume en quelques mots, en la présentant comme une « *année de grâce du Seigneur* » (*eniauton kyriou dektion*)<sup>16</sup>.

Luc a repris ces traits fondamentaux de la prophétie isaïenne et les a fait siens. S'il accentue le caractère kérygmatisé de la venue de Jésus en insérant un nouveau *kèryxai*, c'est vraisemblablement en référence avec la mission actuelle de l'église apostolique. Celle-ci a pour tâche non pas de discourir sur Dieu ni de philosopher à son sujet mais, à la suite de Jésus, d'annoncer et de proclamer la réalité de l'agir divin à l'œuvre parmi les hommes.

Cette action libératrice, doublement mise en valeur par le terme *aphesis*, concerne les pauvres et les malheureux de tout genre. En liaison avec le fond le plus ancien des Béatitudes (les pauvres, les affamés et les affligés : Lc 6,20-21), on doit penser qu'elle exprime d'abord la volonté divine qui entend mettre un terme aux situations inhumaines, à tout ce mal intolérable qui se dresse devant lui comme un défi à sa justice royale et dont sont victimes les petits de son peuple<sup>17</sup>. Pour eux la venue de Jésus est une bonne nouvelle, celle de leur libération !

Signe de la venue du Royaume, cette libération doit s'entendre encore du salut et du pardon de Dieu, offerts à tous les hommes en Jésus Christ comme l'ont compris les plus anciennes traditions néo-testamentaires qui lient de façon quasi constante la libération

16. Il est probable que l'« *année de grâce du Seigneur* » soit une allusion à l'« *année jubilaire* » qui, selon les prescriptions du Lévitique (Lv 25,8-17; cf. encore Dt 15,12-18; Ex 21,2-11), devait se célébrer durant un an tous les 50 ans (7 semaines d'années). Essentiellement, cette année jubilaire consistait à proclamer un affranchissement général de tous les habitants du pays. Voir R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. 1 : *Le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1961, p. 267. Plus récemment, voir A. STROBEL, *Die Ausrufung des Jubeljahrs in der Nazareth-predigt Jesu, zur apokalyptischen Tradition Lc 4,16-30*, dans *Jesus in Nazareth* (BZNW, 40), Berlin, 1972, pp. 38-50.

17. Nous reprenons l'expression à J. DUPONT, *Les Pauvres et la Pauvreté dans les Evangiles et les Actes*, dans *La pauvreté évangélique* (Lire la Bible, 27), Paris, 1971, pp. 37-62, qui écrit encore : « Le privilège des pauvres a donc son fondement théologique en Dieu. On fait fausse route en cherchant à le fonder sur les dispositions morales de ces pauvres et en s'efforçant pour cela de spiritualiser leur pauvreté. La pauvreté de ceux à qui Jésus annonce la bonne nouvelle du Règne de Dieu est envisagée comme une condition humainement défavorisée, faisant des pauvres les victimes de la faim et de l'oppression. Elle est un mal... une situation qui révolte Dieu et porte atteinte à son honneur... En annonçant la bonne nouvelle du Règne de Dieu aux pauvres, Jésus manifeste la sollicitude de Dieu à leur égard, sa volonté de mettre fin à leurs souffrances. Il semble que les chrétiens ont à retenir de cette annonce, non pas que la pauvreté est un idéal, mais que les pauvres doivent faire l'objet d'un amour tout particulier » (pp. 52-53).

(aphesis) au concept de péché (*hamartia*). Cette rémission des péchés (*aphesis hamartiôn*) que tout le ministère du Baptiste prépare (Mc 1,4 p. Lc 1,77) est au centre de l'œuvre terrestre de Jésus (Mt 26,28) comme au cœur de la prédication et du témoignage apostolique (Lc 24,47 ; Ac 2,38 ; 5,31 ; 13,38). Elle réclame de l'homme le repentir et la foi au baptême, parce qu'en l'arrachant à l'empire des ténèbres, elle lui ouvre les portes du Royaume et la communion au Christ ressuscité (Ac 10,43 ; 26,18 ; Col 1,13-14). Dans la mesure où le péché n'est pas un simple accident, une parenthèse, mais la force même qui définit son être entier, on comprend que cette libération intérieure corresponde en fait à un renouvellement de toute l'existence de l'homme. Ici encore une telle libération ne pouvait être comprise autrement que comme une bonne nouvelle.

#### 4. L'actualisation de la parole prophétique (v. 21)

En reprenant le texte du prophète à son propre compte, Jésus se déclare ouvertement le prophète messianique annoncé par Isaïe en même temps qu'il définit le programme de sa mission terrestre.

Qu'il soit le Messie, Luc venait déjà de le signifier clairement dans le contexte de la vision baptismale. La voix céleste s'était fait entendre pour déclarer, dans la ligne du Ps 2 : « Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré » (3,22b dans le texte occidental). Dans l'épisode de Nazareth l'identité de ce Messie se précise : il est le Messie-prophète. Comme il avait insisté sur l'« aujourd'hui » (*sêmeron*) du psaume messianique (Lc 3,22b), qui se réalise avec la venue de Jésus, Luc souligne ici que l'« aujourd'hui » (*sêmeron* - 4,21) de la parole prophétique s'accomplit (*peplêrôtai*)<sup>18</sup> dans la personne de Jésus dont commence la mission.

Terme caractéristique de la sotériologie lucanienne (2,11 ; 3,22b en D ; 5,26 ; 13,32-33 ; 19,5-9 ; 23,43), « aujourd'hui » (Lc 4,21) signifie que la prophétie d'Isaïe devient réalité : celui dont parlait jadis le prophète est maintenant là. Les derniers temps ont commencé inaugurés officiellement par la venue à Nazareth qui marque le « début »<sup>19</sup> effectif du ministère public du Sauveur.

18. Ce verbe, employé à propos des Ecritures, ne revient que deux fois chez Luc : ici, au commencement du ministère public et, une fois encore, au terme de son premier livre, lorsque Jésus donne ses dernières instructions aux disciples et les constitue témoins de son œuvre (Lc 24,44). Dans les deux cas, il s'agit de passages propres à l'évangéliste.

19. Outre le *sêmeron*, un autre rapprochement devrait être fait entre la théophanie post-baptismale et l'épisode de Nazareth : au *archomenos* (3,23) qui indiquerait le début conditionnel de l'activité de Jésus (effusion de l'Esprit Saint) correspondrait le *êrxato de legein* (4,21) qui, lui, marquerait le début effectif de son ministère.

C'est un « aujourd'hui » de Dieu dans le temps humain, c'est-à-dire un moment exceptionnel de « grâce » (4,19 et 4,22) dans le déroulement de l'histoire des hommes, un moment décisif dans l'histoire de leur salut. En d'autres termes encore, « aujourd'hui » n'a pas une portée purement chronologique. Le terme renvoie d'une manière plus large au temps de l'accomplissement qui, au-delà de ce moment bien précis de l'histoire, concerne toute la période ultérieure de la grâce divine dans l'Eglise.

Dans la mesure maintenant où c'est Jésus qui inaugure cette « année de grâce du Seigneur », ses paroles ne pourront être que des paroles « porteuses de la grâce que Dieu fait aux hommes (*logoî tês charitos* : v. 22)<sup>20</sup>. A la limite même, celles-ci tendent à se confondre avec Jésus lui-même (son être, sa personne, son message) ainsi qu'en témoignent l'apposition remarquable « ce qui s'est passé (*to genomenon rhêma*) : Jésus de Nazareth » (Ac 10,37-38) aussi bien que l'insistance particulière mise par l'évangéliste à présenter Jésus comme le porteur de cette « grâce » (Lc 2,40.52 ; Ac 15,11.40). La parole proclamée par Jésus dans la synagogue de Nazareth est tout à la fois parole de Dieu qui accomplit ce qu'elle annonce, et parole incarnée en Jésus devant qui tout homme doit désormais se situer s'il veut vivre.

« L'homme ne vit pas seulement de pain » venait d'écrire Luc (4,4), et Matthieu ajoutait en cet endroit : « mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (*all'epi panti rhêmati ekporeuomenô dia stomatos theou* : Mt 4,4). Luc n'a pas perdu de vue cet élément mais, très consciemment sans doute, il l'a déplacé au niveau de la péricope de Nazareth en vue d'appuyer l'actualité du salut présent en Jésus Christ. Dans sa pensée, le pain ne pouvait suffire à la vie de l'homme. Pour vivre, celui-ci avait besoin de recevoir « les paroles de grâce qui sortaient de sa bouche » (*epi tois logois tês charitos tois ekporeuomenois ek tou stomatos autou* : Lc 4,22).

L'apparition de Jésus de Nazareth est ainsi pour Luc non seulement une offre de grâce toute spéciale, mais encore une promesse de libération et de vie pour tous ceux qui lui donneront l'adhésion de leur foi. C'est là un résumé de tout l'évangile et, placé au début du ministère public de Jésus, autant un programme de sa mission qu'une invitation pressante à porter, aujourd'hui, cette bonne nouvelle à toute la création.

20. Cette interprétation s'appuie sur l'utilisation et la signification de la formule dans des contextes similaires du livre des Actes (Ac 14,3 ; 20,32 ; 20,24). Voir J. DUPONT, *Le discours de Milet. Testament spirituel de Saint Paul (Actes 20,18-36)*, (Lectio divina, 32), Paris, 1962, p. 104s. Cf. aussi M. CAMBE, *XAPIS chez Saint Luc. Remarques sur quelques textes notamment KEXAPITO-MENH*, dans *Revue biblique*, 73 (1963), pp. 193-207, surtout p. 195.



## UNE RACE SACERDOTALE

Tous ceux qui ont été oints de l'huile du saint chrême ont été faits prêtres, comme Pierre le dit à toute l'Eglise : « Vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte. » Vous êtes donc une race sacerdotale, et c'est pourquoi vous approchez du sanctuaire.

Chacun de nous a en lui son holocauste, et il allume lui-même l'autel de son holocauste, pour qu'il brûle toujours.

Pour moi, si je renonce à tout ce que je possède, si je prends ma croix et que je suive le Christ, j'ai apporté un holocauste à l'autel de Dieu. Ou si je livre mon corps pour être brûlé, avec la charité, et que j'obtienne la gloire du martyre, je me suis offert moi-même en holocauste à l'autel de Dieu. Si j'aime mes frères au point de donner ma vie pour eux, si je lutte jusqu'à la mort pour la justice et pour la vérité, j'ai apporté mon holocauste à l'autel de Dieu. Si j'ai mortifié mes membres pour me délivrer de toute convoitise charnelle, si le monde est crucifié pour moi et moi pour le monde, j'ai apporté un holocauste à l'autel de Dieu, et je me fais moi-même le prêtre de mon sacrifice.

C'est donc ainsi qu'on exerce le sacerdoce et qu'on offre des victimes.

ORIGÈNE <sup>1</sup>

## La cène du Seigneur

Première lecture : Ex 12,1-8.11-14

Deuxième lecture : 1 Co 11,23-26

Evangile : Jn 13,1-15

Notes doctrinales

*Pour comprendre ce que fit Jésus « la nuit où il fut livré », il faut tout d'abord situer ce dernier repas pascal pris avec les disciples, dans la tradition de la Pâque d'Israël. Cette célébration n'était pas seulement une commémoration de la délivrance d'autrefois, mais un « mémorial », c'est-à-dire une actualisation du salut encore peu donné aujourd'hui. Dieu fidèle à son Alliance est reçu par le peuple fidèlement attaché à son Dieu. Mais la signification profonde de ce « mémorial » n'a été perçue que progressivement, à travers la méditation séculaire d'Israël (première lecture).*

*D'autre part, le geste et les paroles du Seigneur sur le pain et la coupe — bien mystérieux pour les disciples le soir de la Cène — n'ont révélé toute leur signification qu'à la lumière de la Résurrection, et au fur et à mesure que l'Eglise approfondissait le Mystère du Christ (deuxième lecture).*

*De même, lorsque Jésus, le Maître, leur lava les pieds, les disciples comprirent qu'il leur donnait un exemple, à ne pas oublier, de charité et d'humble service mutuel. Mais saint Jean nous rappelle que cette action comporte encore un autre enseignement de première importance pour la foi chrétienne : l'accès à la vie de Dieu nous est donné par la mort de Jésus ; la purification et l'héritage de Dieu nous viennent par la croix.*

*Dès lors, toute réflexion sur le sacerdoce baptismal des fidèles et le ministère sacerdotal, doit tenir compte de cet ensemble de données.*

1. ORIGÈNE, *Homélie sur le Lévitique*, IX, 9 ; P.G. 12, pp. 521-522.

# La première Pâque d'Israël

Ex 12, 1-8.11-14

PAR ROGER LE DÉAUT  
Professeur à l'Institut Biblique de Rome

Le chapitre 12 de l'Exode contient les textes fondamentaux sur la Pâque, incluant un rituel liturgique dans le cadre d'un récit qui lui confère toute sa signification dramatique<sup>1</sup>. La célébration pascale est liée à la libération d'Israël de l'esclavage, grâce à une série d'interventions de Dieu, dont la dernière frappe les premiers-nés égyptiens tandis que les Hébreux sont épargnés (11,5 ; 12,12). Le récit, dans son état actuel, apparaît comme celui de l'institution même de la fête, et, de tous les textes de l'A.T. sur la Pâque, c'est aussi celui qui permet d'en mieux percevoir le caractère primitif et les étapes d'évolution. Ce chapitre, en effet, a puisé à plusieurs sources, comme le prouvent des doublets et certaines contradictions : quelques prescriptions s'accommodent mal d'un départ précipité, d'autres supposent déjà l'installation en Canaan (vv. 15-20 ; 43-51). Les critiques reconnaissent dans 12,21-27 la description la plus ancienne, tandis que le rituel plus compliqué des vv. 1-14 remonterait à la rédaction sacerdotale d'après l'exil<sup>2</sup>. Mais ce texte législatif récent a, en fait, incorporé des traditions très archaïques, en particulier des usages de nomades, obliés dans le rituel deutéro-

1. Bibliographie : R. de VAUX, *Les Institutions de l'A.T.*, II, Paris, 1960, pp. 383-394 ; *Les sacrifices de l'A.T.*, Paris, 1964, pp. 7-27 ; H. HAAG, « Pâque », dans *Supplément au Dict. de la Bible* VI, c. 1120-1149 ; G. AUZOU, *De la servitude au service*, Paris, 1961, pp. 159-187 (Le sacrement de la Pâque libératrice) ; P. GRELOT-J. PIERRON, *La nuit et les fêtes de Pâques* (Cahier « Evangile », 21), 1956 ; R. LE DÉAUT, *La nuit pascale*, Rome, 1963 ; N. FÜGLISTER, *Die Heilsbedeutung des Pascha*, Munich, 1963.

2. On trouvera la dernière analyse critique très poussée dans P. LAAP, *Die Pascha-Feier Israels*, Bonn, 1970. Pour la commodité du lecteur nous groupons les textes de l'A.T. sur la Pâque, de diverses époques : Ex 12 ; 34 ; Lv 23 ; Nb 9 ; 28 ; Dt 16 ; Jos 5 ; 2 R 23 ; 2 Ch 30 ; 35 ; Esd 6 ; Ez 45. Dans toute application au N.T., il faut se souvenir qu'à l'époque de Jésus on prenait la Bible comme un tout et avec son interprétation traditionnelle, allant souvent au-delà du sens littéral.

nomique (Dt 16), après la centralisation du culte à Jérusalem. Si bien que nous avons ici le rituel pascal fondamental durant toute la période du second Temple (et donc du temps de Jésus) et la source principale du développement de la théologie pascale juive<sup>3</sup>.

## Sens primitif de la Pâque

Il est indispensable d'en parler pour comprendre certaines particularités du texte. Il semble bien que les Hébreux, nomades ou semi-nomades, célébraient la Pâque avant l'Exode (elle est supposée connue dans Ex 12,21) et que c'est une fête de ce genre qu'ils désiraient aller célébrer au désert (3,18 ; 5,1 ; 7,16 ; 8,21-24). C'était sans doute une solennité commune à tous les Sémites nomades<sup>4</sup>, destinée à assurer le bien-être des hommes comme des bêtes (cf. 5,3). Au printemps, au moment où chèvres et brebis mettent bas, chaque groupe familial sacrifiait un animal pour garantir la fécondité et la prospérité des troupeaux. Selon un usage que connaissent encore les Arabes<sup>5</sup>, on mettait du sang sur les poteaux de la tente pour écarter les puissances maléfiques, comme les démons du désert. Cette fête marquait le départ pour la transhumance de printemps et se déroulait en pleine nuit dans la tenue de route, les reins ceints, les sandales aux pieds et le bâton de pasteur à la main (cf. Ex 3,1.5). Il était tout indiqué de choisir, pour ce festival nocturne, la date de la pleine lune qui assurait la nuit la plus claire du mois<sup>6</sup>. Les traces de cet ancien sacrifice sont encore évidentes dans Ex 12,1-14 et surtout 21-27.

Une certaine année, Pharaon, pour des motifs de sécurité (1,10) et pour ne pas ralentir ses grands travaux en cours, ne voulut pas autoriser les Hébreux à sortir au désert pour leur sacrifice coutumier de printemps. C'est alors que Dieu intervint pour faire sortir définitivement d'Egypte le peuple qu'il s'était choisi ; l'ancien rite

3. La lecture d'Ex 12 chez les chrétiens, à l'occasion de la Pâque, est attestée par des homélies anciennes comme celle de Méliton de Sardes au II<sup>e</sup> siècle. La Bible hébraïque indique 12,1 comme début d'une lecture synagogale. Dans le lectionnaire juif ancien qui usait d'un cycle triennal, Ex 12 était la première lecture de la seconde année et le v. 2 était approprié. La première année, on commençait évidemment par Gn 1, lecture également bien adaptée puisque la tradition fixait la création du monde en nisan. Mais on sait trop peu de choses sur le détail du cycle ancien de lectures pour en tirer parti ici.

4. On l'a rapprochée de la fête arabe de Radjab, le premier mois de printemps.

5. R. de VAUX, *Les sacrifices*, p. 12.

6. L'équinoxe fournit pour la Pâque un éclairage parfait, selon Philon, « le soleil brillant de l'aurore jusqu'au soir, la lune de son côté du soir jusqu'au matin » (*De Spec. Leg.*, II 155).

de pasteurs<sup>7</sup> devint le mémorial de cette miraculeuse libération. Tout alors y prit un sens nouveau, et c'est la célébration de ce mémorial qui perpétuera en Israël les vieilles traditions nomades ; celles-ci rappelleront aux Israélites installés en Terre promise l'attitude de vigilance et de disponibilité qui fut celle des ancêtres quand Dieu se manifesta pour les sauver.

### Contexte

Le rituel est inséré dans le récit de la dernière plaie, celle qui frappe les *premiers-nés* d'Égypte, événement décisif qui contraint Pharaon à céder, et dont l'Exode apparaît comme la conséquence directe (12,41.51). Le roi, non seulement laisse aller (5,1) les Hébreux, mais il est trop heureux de pouvoir les chasser en plein cœur de la nuit pour qu'ils aillent au désert célébrer leur culte selon leurs désirs (12,31). Yahvé s'est définitivement qualifié comme le plus fort dans la joute épique qui l'opposait au roi ; même les dieux d'Égypte vont avoir à pâtir (12,12) ! Il apparaît avec éclat comme le Dieu puissant d'Israël et, selon le Targum d'Ex 12,42, c'est pour que s'accomplisse cette parole : « Mon fils premier-né, c'est Israël » (4,22) qu'il frappe les premiers-nés des Égyptiens, contraints de reconnaître qu'Israël est bien « fils de Dieu » (Sg 18,13). La tradition biblique rattachera aussi à cette intervention de Dieu la prescription du rachat des premiers-nés d'Israël (formulée à part dans le vieux *Code de l'Alliance* : Ex 22,28-29) sur lesquels il s'est acquis un droit absolu en les sauvant de la mort (13,2.15). La Pâque sera avant tout la célébration de la naissance d'Israël comme peuple de Dieu, de la libération d'Égypte (Dt 16,1) au milieu de prodiges où Yahvé se révèle tout proche de son peuple et qui jouent, dans la foi juive, un rôle analogue à la Résurrection de Jésus dans la foi chrétienne : Dieu s'est révélé dans l'histoire comme le Dieu-Sauveur.

### Division du texte

Après le v. 1 qui insère d'une façon très vague le rituel pascal dans la trame de l'histoire des Hébreux en Égypte, les vv. 2-11 décrivent les rites du sacrifice et du repas pascal, tandis que les vv. 12-14 explicitent leur sens en les mettant en rapport avec la dixième plaie. Le texte de base, très proche de 12,21s, semble être constitué de 3b, 6b, 7,8 et 11b, insérés dans un discours de

Yahvé, et rattachés à l'histoire de l'Exode par le rite du sang, tandis que les autres versets développent et précisent les prescriptions fondamentales<sup>7</sup>. Tenant compte des conditions de l'exil où la célébration pascalle à Jérusalem voulue par le Deutéronome était impossible, le rédacteur sacerdotal a repris les structures et les éléments de l'antique festival nomade.

### La date du sacrifice (v. 2)

La Pâque est célébrée à la pleine lune du premier mois de l'année, après l'équinoxe du printemps (Lv 23,5 ; Nb 28,16). Ce mois, appelé autrefois *abib*, mois des épis (Ex 13,4 ; 23,15 ; 34,18 ; Dt 16,1), correspond à mars-avril et prendra, après l'exil, le nom babylonien de *nisan*. En passant sous l'influence babylonienne, après le règne de Josias, Israël, qui avait utilisé d'abord un calendrier débutant en automne (cf. Ex 23,16 ; 34,22), avait adopté un nouveau comput avec le nouvel an de printemps : c'est le calendrier nomade auquel ont recours les rédacteurs sacerdotaux, malgré la tendance à commencer l'année en automne (plus conforme au rythme d'une vie agricole) et l'antique usage cananéen. L'insistance voulue souligne une nouveauté et peut-être l'intention de contrecarrer la vogue populaire des célébrations trop païennes du nouvel an d'automne. Il est inutile d'expliquer ce choix comme une survivance du culte lunaire des anciens Sémites ; le souvenir du sacrifice pascal des nomades suffit à en rendre compte.

La célébration de la Pâque au printemps en faisait aussi une fête du renouveau et un mémorial de la création : cette conception est explicite aussi bien dans la tradition palestinienne (*Targum* Ex 12,42) que dans Philon (*De Spec. Leg.* II 160) et explique que le N.T. lie si fréquemment les thèmes de la régénération et du renouveau au mystère pascal du Christ<sup>8</sup>.

7. La liturgie pascalle décrite ici n'est pas restée sans modifications notables. La tradition juive avait bien vu que certaines clauses ne s'appliquaient qu'à la « Pâque d'Égypte », non à la « Pâque des générations ». *Pesachim* IX, 5 mentionne la mise à part de la victime dès le 10 nisan, l'onction de sang avec l'hysope, la nécessité de manger en toute hâte. Les Samaritains, dont la Bible se réduit au Pentateuque, observent encore de nos jours à la lettre les prescriptions d'Ex 12, sur le mont Garizim. Pour le rituel au temps de Jésus, voir H. HAAG, *art. cit.*, 1138-1141 ; J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, 1967<sup>1</sup>.

8. La nuit pascalle, pp. 213-261.

### Préparatifs du repas pascal (vv. 3-7)

#### a) La victime

Celle-ci est choisie dès le dixième jour du mois. Les raisons de cette prescription sont obscures et, aucune de celles que l'on a proposées n'est convaincante<sup>9</sup>. Il apparaît du moins que l'on isole la victime du troupeau pour indiquer qu'elle est désormais vouée et possède un caractère sacré. La tradition spéculera sur ce détail du rituel. Le Targum fournit, à son habitude, une explication simple : bien que la victime soit un animal sacré des Egyptiens (cf. Ex 8,22), « vous aurez soin de l'attacher et de le garder jusqu'au quatorzième jour de ce mois pour que vous sachiez que vous n'avez rien à craindre des Egyptiens qui le verront ». Cette rubrique, vite tombée en désuétude (sauf chez les Samaritains), a pu recevoir une interprétation symbolique. Ainsi certains ont vu dans Jn 12,1 (« Six jours avant la Pâque... ») une utilisation voilée de la prescription de désigner la victime dès le 10 nisan<sup>10</sup>.

La victime pascalle est une tête de petit bétail, agneau ou chevreau (vv. 3,5), sans tare, comme les bêtes destinées aux sacrifices (Lv 1,3 ; 22,19-22), âgé d'un an (ou « né dans l'année », selon une version possible, mais moins probable). Cette clause est plus en harmonie avec l'ancienne Pâque nomade des pasteurs de petit bétail que celle de Dt 16,2 qui autorise aussi le gros bétail. Il n'est pas exact qu'à l'époque du N.T. l'usage s'était implanté d'immoler seulement des agneaux ; le chevreau était aussi une victime légitime, comme le prouvent les discussions rabbiniques. C'est la terminologie chrétienne, avec la diffusion de la formule « agneau pascal », qui a ici induit en erreur<sup>11</sup>. Il n'est pas sûr non plus que, primitivement, la Pâque était le sacrifice d'un premier-né du troupeau : notre rituel si précis n'eût pas omis de le noter.

Les qualités requises de la victime montrent que la Pâque est un vrai sacrifice (cf. Ex 12,27 ; 34,25 ; Dt 16,5 ; Sg 18,9), ce que confirme le vocabulaire : le terme employé *zèbah* (rendu en grec par *thusia* à 12,27) désigne un sacrifice où un animal est immolé (par opposition aux offrandes végétales) et mangé (par opposition

9. Cf. J.B. SEGAL, *The Hebrew Passover*, Londres, 1963, pp. 143-145 ; J. van Goudoever, *Fêtes et calendriers bibliques*, Paris, 1967<sup>3</sup>, pp. 64-66.

10. J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, Paris, 1951, p. 396. Le même auteur pense également (p. 399) à 1 P 1,20 que nous préférons rattacher à la typologie du sacrifice d'Isaac (*Rech. de Sc. religieuse* 49, 1961, pp. 103-106).

11. Cf. notre commentaire de 1 Co 5 dans *Assemblées du Seigneur* n° 22 qui peut servir de complément à celui-ci.

aux holocaustes)<sup>12</sup>. On devra aussi brûler les restes (v. 10) pour prévenir toute profanation. Mais le sacrifice pascal dans la Bible se voit de plus en plus assimilé aux sacrifices de communion, surtout lorsque le rite du sang versé sur l'autel par des prêtres (2 Ch 30,16 ; 35,11) se substituera à l'onction des linteaux de portes. Celle-ci avait perdu son importance avant l'exil et, sous l'influence de la réforme deutéronomique, la Pâque était devenue avant tout un vrai sacrifice avec un repas pris en commun. En reprenant l'antique prescription, le législateur sacerdotal lui donne une signification nouvelle — un signe qui permet à Dieu d'épargner les siens — qui vient s'ajouter au contenu déjà si riche de la Pâque. L'évolution ultérieure conduira à y voir un sacrifice d'expiation, selon une tendance propre à l'époque postexilique. En Ez 45, la liturgie pascalle comporte même des sacrifices d'expiation (vv. 22-23), voire une onction de sang sur les poteaux (c'est le même mot que dans Ex 12,7.23) du Temple et ceux des porches du parvis extérieur<sup>13</sup>.

La victime pascalle est égorgée au crépuscule (littéralement : entre les deux soirs, entre le coucher du soleil et la nuit tombée). C'est aussi l'heure prévue pour le sacrifice perpétuel du soir (*tamid*) au Temple (Ex 29,39.41 ; Nb 28,4). Les Samaritains observent encore à la lettre cette prescription, comme le faisaient les Sadducéens. Les Pharisiens l'entendaient du temps qui précède le coucher du soleil et, à l'époque de Jésus, autorisaient l'immolation dès le milieu de l'après-midi, ou même dès son début si la Pâque tombait un jour de sabbat (*Pesahim* V, 1 ; *Guerre juive* VI, 9,3)<sup>14</sup>. Le crépuscule, qui est très court en Orient, était l'heure où l'on rentrait le bétail (cf. Gn 29,7), et où toute la famille se trouvait rassemblée au campement. Le rituel de Dt 16,6 paraît avoir perdu

12. Pour l'emploi du verbe *sacrifier*, en relation avec la Pâque, cf. Dt 16,2,5 ; Sg 18,9 ; *Ant. jud.*, II, 14,6 ; III, 10,5 ; Mc 14,22 ; Lc 22,7 ; 1 Co 5,7.

13. Ex 12,7 parle seulement de mettre le sang sur le linteau des portes ; mais le v. 22 précise qu'on utilise un bouquet d'*hysope* dont on se servait pour les rites de purification (Nb 19,6 ; Ps 51,9). L'emploi du terme *hysope* dans Jn 19,29 (au lieu du roseau de la tradition synoptique) est peut-être intentionnel, dans la ligne de l'assimilation du Christ à l'agneau pascal (cf. A. JAUBERT, *La notion d'alliance dans le judaïsme*, Paris, 1963, p. 482 ; J. JEREMIAS, *op. cit.*, 76 ; R.E. BROWN, *The Gospel according to John*, II, New York, 1970, p. 930). La mention de l'*hysope* introduit dans le rituel le thème de la purification et de l'expiation, sacralisant le rite nomade primitif. Dans le contexte pascal, la parole de Jésus sur son sang versé « en rémission des péchés » s'insère harmonieusement (Mt 26,28). Mais la référence principale reste aux *Chants du Serviteur* et au sang de l'Alliance sinaitique, auquel la tradition donnait d'ailleurs aussi une valeur expiatoire (cf. Targum Ex 24,8).

14. L'immolation des agneaux se déroulait donc à l'heure approximative de la mort de Jésus, coïncidence importante dans la symbolique johannique (cf. R.E. BROWN, *loc. cit.*, pp. 918.930.933).

le souvenir de ce contexte nomade et donne une motivation historique à ce détail (« ... le soir, au coucher du soleil, à l'heure de ta sortie d'Égypte »). Toutefois, d'autres détails du rituel nous ramènent manifestement à cet arrière-plan primitif.

L'animal sacrifié doit être rôti au feu. La *Mishnah* (*Pesahim* V, 1, 12) prévoit une broche de bois de grenadier et signale les précautions à prendre pour qu'il s'agisse bien de rôtissage. Les Samaritains creusent à cet effet une tranchée dans le sol. On voit donc que la modification introduite par Dt 16,7 où la victime est cuite (*bâshal* : faire bouillir), comme dans les sacrifices de communion, n'a pas réussi à supplanter ce trait unique dans les sacrifices israélites et que le Code sacerdotal réintroduit ici après l'exil. A cet usage doit se rattacher la défense de briser les os de la bête (v. 46 ; Nb 9,12) que la Septante (la Bible de l'Eglise primitive) ajoute au v. 10. La signification primitive est controversée : respect pour la victime, croyance en une sorte de revivification par la divinité se manifestant symboliquement dans la fécondité du troupeau, garantie contre toute brisure d'os chez les hommes et les bêtes, etc. On a signalé quelques parallèles modernes chez les Arabes. Quoi qu'il en soit, c'est à cette rubrique mystérieuse que Jean fait appel quand il l'applique au Christ en croix (Jn 19,36)<sup>15</sup>.

Le pain du repas sera *azyme*, sans levain (v. 8). Les azymes ont ici une autre signification que dans les vv. 15-21 qui instituent un festival d'origine sédentaire, autrefois distinct de la fête de la Pâque. C'est encore un vestige du repas nomade, préparé à la hâte ; mais, dans le contexte d'un repas sacré, le pain fermenté, tenu pour impur, eut été impropre, la fermentation étant assimilée par les Anciens à la corruption (cf. 1 Co 5,7-8)<sup>16</sup>. Les sacrifices sont d'ailleurs accompagnés de pains sans levain (Lv 2,11 ; 6,10 ; Jg 6,19) et deux textes précisent qu'en aucune façon la victime pascalle ne doit entrer en contact avec du levain (Ex 23,18 ; 34,25). La tradition rattachera l'usage de pains azymes au départ précipité d'Égypte qui ne permit pas de laisser lever la pâte (12,33-34). Une autre ligne d'interprétation y verra un « pain de misère » (Dt 16,3) rappelant l'amertume de la servitude, évoquée aussi par les *herbes amères* (*Pesahim* X, 5). A l'origine, celles-ci n'étaient que les herbes du désert dont les nomades assaisonnent leur nourriture. On a cherché à expliquer leur présence ici par les vertus purificatrices, voire magiques, que les Anciens attachaient aux herbes amères. Dans ce cas, elles auraient servi à neutraliser toute impureté qui aurait pu être consommée par mégarde.

15. Cf. R.E. BROWN, *op. cit.*, pp. 930-932-937. D'autres pensent au Ps 34,21.

16. Sur ce texte et la signification des azymes, cf. *Assemblées du Seigneur* n° 22.

## b) Les convives

Le sacrifice pascal est célébré en famille ; si celle-ci est trop peu nombreuse pour manger la victime qui doit être consommée entièrement, elle invite les voisins. La tradition s'arrêtera, comme pour la liturgie synagonale, au chiffre minimum de dix (*Targum Ex* 12,4). Les esclaves et les étrangers résidents, précise-t-on plus loin (vv. 44-48), peuvent prendre part au repas pascal, à condition d'être circoncis. C'est que la célébration pascalle est le privilège de la communauté d'Israël (v. 3), de ceux qui sont entrés dans l'Alliance par la circoncision, puisqu'aussi bien c'est aux fils d'Abraham qu'avait été promise autrefois la libération miraculeuse de l'oppression égyptienne (Gn 15,13-14)<sup>17</sup>. Dans la Bible, le terme employé (*édah*) désigne Israël comme une communauté religieuse et liturgique, et n'apparaît normalement qu'après l'alliance du Sinaï. Cet anachronisme est significatif : dès la première Pâque, Israël est une communauté cultuelle et le peuple de Yahvé. Mais le v. 3 nous ramène au sens le plus ancien de la Pâque en parlant de famille (littéralement : maison, terme mis en relief dans tout le contexte). C'était un sacrifice domestique, accompli à la maison par le chef de famille, sans sanctuaire ni prêtre. La famille apparaît comme la cellule cultuelle idéale.

Ce caractère n'a jamais été aboli au cours des transformations que subit la théologie pascalle. Même lorsque l'immolation fut faite obligatoirement au Temple (Dt 16,2), ce sont les Israélites eux-mêmes qui immolaient la bête (*Pesahim* V, 6), l'effusion du sang sur l'autel étant réservée aux prêtres. Philon pouvait en conclure que, pour ce sacrifice, c'est le peuple entier qui accomplissait une fonction sacerdotale (*De Spec. Leg.* II 145 ; *Quaest. in Ex.*, I § 10). Après l'exil, l'œuvre du Chroniste témoigne d'une tendance à réserver l'immolation aux prêtres et lévites (2 Ch 30,17 ; 35,6.11 ; Esd 6,20) ; mais la prescription d'Ex 12,3-4 continuait à affirmer les droits des chefs de famille et à rappeler le caractère domestique de la liturgie pascalle.

D'abord fête familiale et tribale avant la sédentarisation, il est possible que la Pâque ait été aussi célébrée dans des sanctuaires locaux communs à plusieurs tribus, ce dont Jos 5 aurait conservé le souvenir. Plus tard, le rassemblement de tout Israël à Jérusalem contribua à lui donner un caractère de fête nationale (*Ant. jud.*, XVIII, 4,3). La Pâque n'était-elle pas du reste le mémorial d'un salut collectif et de la naissance d'Israël en tant que peuple ?

17. Quelques textes insistent sur le thème de la pureté rituelle requise pour célébrer la Pâque (Nb 9,6-13 ; Esd 6,19-21 ; 2 Ch 30), dont Jn 13 et 18,28 se feraient l'écho.

L'interdiction de sacrifier hors de la Ville sainte (Dt 16,5-6) dispensait du sacrifice pascal ceux qui n'y pouvaient venir, et contribua à donner plus d'importance aux azymes dans la célébration privée — situation analogue à celle que connaîtra la Pâque juive après 70. Mais c'était aussi en fait la situation de l'exil, reflétée dans notre texte : il décrit sans doute la façon dont les Juifs célébrèrent alors la Pâque qui ne pouvait être qu'une fête de famille. L'analogie des situations, l'attente d'une libération et d'un nouvel exode, donnaient une valeur nouvelle et une actualité saisissante à l'ancien rituel qu'on supposait avoir été suivi par les ancêtres en Egypte.

L'aspect à la fois familial et national caractérise la célébration pascale au temps de Jésus : on vient en foule<sup>18</sup> immoler les agneaux au Temple, mais le repas se prend dans la ville par petits groupes (comparer 2 Ch 35,5,12) et la liturgie pascale proprement dite se déroule dans les maisons. Mais elle reste une célébration communautaire : on ne peut « prendre ce repas seul » (*Guerre juive* VI 9,3). Au lieu d'une famille proprement dite, on constituait des groupes (que Flavius Josèphe appelle *phratrías* ou confréries) qui mangeaient ensemble une victime spécialement immolée pour eux, et dont le sang avait été versé sur l'autel : l'union était ici réalisée par la communion liturgique à la même victime. C'est une *phratrie* de ce genre que Jésus forme avec les Douze pour son dernier repas pascal. Mais la théologie pascale ira encore plus loin en affirmant que c'est la communauté d'Israël de tous les âges qui célèbre la Pâque : « Dans tous les siècles, chacun de nous a le devoir de se considérer comme s'il était lui-même sorti d'Egypte dit le rituel juif (citant *Pesahim* X, 5) en se référant à Ex 13,8. Le peuple élu a conscience d'une solidarité éternelle dans l'épreuve comme dans la participation aux bienfaits de Dieu.

### Le repas pascal (vv. 8,11)

Le déroulement du repas, comme la tenue des convives, nous fait immédiatement reconnaître l'ancien sacrifice des nomades. Le repas est pris en hâte, car la caravane se mettra en route à l'aube ; la viande est rôtie sur un foyer improvisé, le pain fabriqué séance tenante d'une pâte que l'on cuit sur la braise et qui n'a pas le temps de lever ; le costume est celui des pasteurs prêts au départ. C'est le seul sacrifice de la Bible où une tenue spéciale soit prévue, et le rattachement à un événement précis de l'histoire du salut

18. Voir J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, 1967, pp. 115-122.

permettra de donner un sens nouveau à tous les détails de ce rituel insolite dans la Bible. En affirmant qu'il n'était valable que pour la « Pâque d'Egypte », les maîtres d'Israël auront d'autre part toute facilité de rendre compte des modifications ultérieures<sup>19</sup> et de proposer des explications symboliques. En dépit de quelques tentatives d'allégorisation, un des aspects frappant de la Pâque juive est le rattachement à l'histoire concrète : en se mettant en condition d'exode (cf. Dt 16,1-8) chacun revit la Pâque comme une expérience personnelle grâce au rite qui devient signe efficace de participation au salut. En mimant les gestes de ses ancêtres, l'Israélite faisait sienne leur expérience du passage de l'esclavage à la liberté. L'insistance sur la manducation de l'agneau (vv. 8-11) accentuée encore ce caractère de participation personnelle (comparer Jn 6). L'exode est pour chaque homme une réalité permanente, non une très vieille histoire<sup>20</sup>.

### Veillez et priez

Un trait caractéristique de la Pâque d'Egypte est la *hâte* (v. 11), et la tradition l'opposera aux célébrations tranquilles et joyeuses des générations futures (*Pesahim* IX,5 ; comparer Is 52,12). L'heure imminente de l'exode, le paroxysme du conflit avec Pharaon (vv. 31.34.39) expliquent cette atmosphère de tension et de rupture, ainsi que l'insistance sur la *vigilance* durant cette nuit où Dieu lui-même le premier a veillé pour sauver son peuple (12,42). La tradition, s'appuyant sur Ct 2,8-9, expliquera même la hâte dont parle le texte de l'empressement que met Yahvé à courir au secours d'Israël. Les « reins ceints » garderont dans le N.T. le sens d'une attitude de vigilance ; Lc 12,35 et 1 P 1,13 semblent directement inspirés du rituel pascal.

Le repas doit se dérouler *de nuit* (11,4 ; 12,8.12.29.42) et suppose donc que l'on veille. Le sacrifice pascal est le seul qui doit être consommé la nuit (Is 30,29 ; Dt 16,7). Cette particularité, qui s'explique par son origine, ainsi que son rattachement à la nuit de l'exode, ont provoqué de nombreux développements dont le N.T. fournit plusieurs exemples<sup>21</sup>.

19. Comme l'usage du vin (dont la première mention se trouve dans *Jubilé* 49,6) ou l'attitude couchée, signe de la liberté conquise, même pour « les plus pauvres en Israël » (*Pesahim* X, 1). Cf. J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte...*, pp. 42-43.

20. Sur le thème biblique du repas qu'on pourrait développer ici, cf. *Vocab. de Théologie biblique* (éd. X. LÉON-DUFOUR), Paris, 1970<sup>2</sup> ; R. LE DÉAUT, *L'eucharistia, convivio pasquale*, dans *Rivista di Pastorale liturgica*, 6 (1968), pp. 170-192.

21. Par exemple Mt 25,6 ; Mc 13,35, etc. Cf. *La nuit pascale*, pp. 287-291. Cette

Toutes les libérations d'Israël se virent peu à peu situées à Pâque, y compris la libération messianique. La Septante elle-même situe à cette date le grand retour d'exil (Jr 38,8). « C'est en nisan qu'ils furent libérés, c'est en nisan qu'ils le seront encore » est un axiome qui fait loi (*Mekhilta* sur Ex 12,42). Le milieu de la nuit (v. 29) prit de plus en plus de relief dans la tradition populaire (cf. Sg 30,29 ; Ap 19,15) et l'on en vint même à situer à minuit l'apparition — ou la réapparition, dans les cercles judéo-chrétiens, comme l'atteste saint Jérôme (PL 26,184) — du Messie sauveur. Les chrétiens ne pouvaient même quitter l'assemblée nocturne avant minuit, dans l'attente de la venue possible du Christ, précision extrême du *donec veniat* de 1 Co 11,26. Cette orientation vers l'avenir est née et s'est développée dans cette nuit de veille commémorant un salut miraculeux, dans l'espérance d'une libération définitive (cf. *Targum Gn* 49,18).

### Le sang libérateur (v. 13)

Le rite archaïque de l'onction des tentes avec le sang pour protéger hommes et bêtes des génies malfaisants est demeurée, sous une forme transposée, dans le récit de la première nuit pascale. Dieu passe<sup>22</sup> (le *Logos* dans Sg 18,15), mais aussi le fléau destructeur ou l'Exterminateur (v. 23), si bien que nul ne doit se risquer hors de sa maison jusqu'au matin (v. 22 ; allusion possible dans Is 26,20). La mention des premiers-nés du bétail (v. 29) va dans le même sens. Mais la pensée religieuse d'Israël a totalement dépourvu ce rite du sang de toute signification magique. Dès l'A.T. on avait rapproché sacrifice pascal et sacrifice d'expiation, et la tradition postérieure exprimera diversement la participation personnelle que l'homme doit prendre à son salut : ainsi en affirmant que le sang que Dieu voit (v. 13) est celui du sacrifice d'Isaac (*Mekhilta* sur Ex 12,13 et 23, qui s'appuie sur le verbe *voir* de

veillée permettait la *catéchèse* que la Bible elle-même impose (Ex 13,7-8 ; 12,25-27) et unissait enseignement et service liturgique. Le père de famille devait donner le sens de chacun des éléments du repas (ce que fera aussi Jésus pour les éléments de la Pâque nouvelle : Mc 14,22-23 ; Lc 22,19-20) et surtout rappeler que, de siècle en siècle, l'événement de salut atteint chaque membre du peuple de Dieu.

22. L'étymologie du mot *pésah* (v. 11) qui, en passant par l'araméen et le grec, a donné « pâque », n'a pas encore été établie de façon sûre : *boiter, sautiller ; sauter par-dessus*, d'où *épargner, sauver*. L'important est le sens de *passage* que la tradition lui a donné, passage de Yahvé (cf. Jn 13,1) qui épargne les premiers-nés des Hébreux et frappe les ennemis d'Israël. Philon (*De Spec. Leg.*, II, 145-146) lui donne le nom de *diabatéria*, en l'appliquant au franchissement des frontières d'Égypte par Israël.

Gn 22,8.14), ou que les Hébreux avaient reçu l'ordre de mélanger le sang de la Pâque et celui de la circoncision (*Targum Ex* 12,13 ; *Targum Ct* 2,9 ; *Targum Ez* 16,6), signe de l'Alliance<sup>23</sup>. Le sang dans le rituel pascal est aussi un signe de l'Alliance : en oignant leurs portes les Israélites se désignent eux-mêmes comme les clients perpétuels de Yahvé ; il est d'abord un signe *pour eux* (v. 13), par lequel ils s'affirment comme le peuple choisi, au même titre que par la circoncision et le sabbat (cf. Ez 20,12). Leur salut est grâce, parce que fondé sur un choix, mais ils doivent le ratifier librement. Dieu peut alors réaliser sa promesse, et Sg 18,6 verra dans la Pâque une nuit anniversaire de l'alliance solennelle avec Abraham (Gn 15). Pâque célèbre aussi l'Alliance.

La mention du sang nous introduit en plein sacramentalisme de l'A.T., et c'est par ce biais également que s'opère la continuité entre Pâque juive et Pâque chrétienne. Pâque est la grande fête de la libération de la servitude et de la mort où le sang de l'agneau apparaît comme jouant une fonction rédemptrice. Mais le salut sera conçu dans la Bible de plus en plus comme la libération du péché (l'Égypte est déjà dans l'A.T. la terre du péché : Ez 20,7-9) ; ce sera aussi la grâce apportée au chrétien par l'effusion du sang de Jésus (1 P 1,18-20). Ce climat de libération explique la présence du thème de la *joie* qui caractérise la célébration pascale (cf. 1 Ch 30,21.23 ; Is 30,29) ; l'atmosphère d'angoisse de la première Pâque ne s'y prêtait guère, mais elle débordera une fois le salut assuré (Ex 15). Elle se retrouve aussi en filigrane, comme une promesse, dans les discours d'adieu du Christ (Jn 14,28 ; 15,11 ; 16,21-22 ; 17,13).

### Institution et sens de la fête (v. 14)

La Pâque étant désormais indissolublement liée à la libération d'Égypte, sa célébration sera avant tout une commémoration de ce salut miraculeux. Le texte ne dit pas seulement qu'Israël doit se souvenir, mais la fête elle-même est définie comme un *mémorial* : « Ce jour sera pour vous un mémorial »<sup>24</sup> (même expression pour les Azyms à 13,9). Il faut l'entendre au double sens que la racine

23. La nuit pascale, pp. 209-212. Selon H. KOSMALA (*Vet. Test.* 12, 1962, pp. 14-28), la Bible elle-même établirait un lien entre la libération pascale et la circoncision du fils de Moïse (Ex 4,24-26), qui avait acquis, dans la tradition, un sens expiatoire (G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden, 1961, pp. 178-192).

24. La nuit pascale, pp. 66-71. L'Eucharistie est aussi un mémorial (1 Co 11, 24-25).

*zkr* (= se souvenir) a dans la Bible : Dieu fidèle se souvient de son Alliance pour sauver, Israël doit se souvenir pour rendre grâces (cf. Dt 16,3 et Lv 24,5-9 à propos des pains de proposition) durant « toutes les générations » qui sont bénéficiaires réellement de la grâce du salut qui les atteint dans le mystère rituel (Ex 13,8). C'est toujours en agissant que Dieu se souvient (cf. Ex 2,24 ; 20,24) ; c'est aussi dans un acte cultuel (cf. le mot *abodah*, service au sens religieux, au v. 26) qui rend présente et actuelle une réalité passée, que l'homme fera mémoire. Comme ce passé est gage de la foi et de l'espérance, le mémorial est aussi tout orienté vers l'avenir. Cette triple dimension de la Pâque juive se retrouve dans le sacrement chrétien, surtout celui de l'Eucharistie (cf. Saint Thomas *Somme théol.* III, LX,3).

### Conclusion

Dieu se révèle dans l'histoire, et sa Parole s'adresse à l'homme tout entier, corps et esprit. La révélation du N.T. est exprimée dans le vocabulaire que l'A.T. nous fait connaître : aussi les faits du passé d'Israël et les signes concrets de sa liturgie gardent leur valeur pour nous initier au message du Christ. Ils avaient fait l'objet d'une méditation séculaire et d'une spiritualisation progressive (ainsi l'aspect louange-eucharistie apparaît dans les mentions de la Pâque en Is 30,29 ; Sg 18,9 ; 2 Ch 35,15), et la Pâque chrétienne, en accomplissant l'ancienne, réalisait l'attente la plus authentique d'Israël. Jésus lui-même, « notre Pâque » (1 Co 5,7), avant d'instituer l'Eucharistie, a affirmé cette filiation : « J'ai tellement désiré manger avec vous cette Pâque avant que de souffrir » (Lc 22,15).

## L'institution eucharistique

1 Co 11,23-26

PAR JACQUES BERNARD  
Professeur au Grand Séminaire de Lille

Quelques jours avant sa mort, peut-être la veille, Jésus demande à ses disciples de préparer la Pâque pour qu'il la mange avec eux. Bien des doutes subsistent sur la date exacte de ce repas pascal pris par Jésus<sup>1</sup>. On peut aussi se demander si l'institution de l'eucharistie — comme nous disons — a eu lieu au cours de ce repas pascal<sup>2</sup>. En tout cas, dans les textes qui nous sont parvenus, repas pascal et institution de l'eucharistie ne font qu'un. Pouvaient-ils en être autrement alors que tous les événements de cette semaine se trouvaient eux-mêmes dominés par la mort et la résurrection du Christ qui leur donnaient leur vrai sens ? Les récits que nous avons pourrions donc bien résulter de l'unification d'événements différents : par exemple un repas pascal et un de ces repas de fraternité ou de sacrifice comme on en connaissait alors<sup>3</sup>.

Autre difficulté : les quatre récits que nous avons de la Cène ne sont pas identiques. Si tous tendent à unifier la tradition du repas pascal et la tradition eucharistique, ils ne concordent pas sur tous les points. Comparer la tradition de Matthieu et Marc avec celle de Paul et Luc fait nettement apparaître les différences. Les apôtres ont dû faire un assez gros travail rédactionnel pour adapter leurs évangiles aux communautés qui les lisaient, et il n'est pas

1. A. JAUBERT, *La date de la Cène*, Paris, 1957. Suivant le calendrier sacerdotal le Christ aurait célébré la Cène dans la nuit du mardi au mercredi, et il serait mort le vendredi veille de la Pâque selon le calendrier lunaire officiel.

2. C. PERROT, *Les repas juifs et l'Eucharistie* dans : *L'Eucharistie un dossier théologique*, Lyon, 1971. L'auteur résume ainsi le problème : « Dans le cadre d'un repas baptiste où le pain et le vin sont considérés comme des substituts de la *tôdah* sacrificielle, Jésus aurait nommé ces substituts comme étant sa propre personne. Il est le substitut réel des sacrifices de Rédemption. » (p. 91).

3. *Ibid.*, pp. 89-91.



facile de retrouver le fait originaire derrière leurs différentes rédactions.

### A la recherche du récit primitif

Si nous analysons le texte de Luc qui diffère le plus des trois autres, plusieurs constatations s'imposent<sup>4</sup>.

Le récit de l'institution tel qu'on le trouve en Lc 22,19-20 qui peut passer pour un parallèle de Mt et de Mc bien que plusieurs manuscrits omettent les vv. 19b et 20, pourrait être reconstitué presque entièrement à partir de Marc et de Paul. En effet, les vv. 19 et 20b suivent Marc de près, et le v. 20a reprend Paul. Ce n'est donc pas là qu'il faut chercher la source du récit primitif.

Faut-il dès lors la voir chez Marc ou Paul qui auraient fourni à Luc le texte des paroles de l'institution, ou bien encore dans les vv. 15-19 de Luc ? Envisageons ces trois possibilités.

#### a) I Co 11,23-25

On l'a souvent tenu pour très ancien et il l'est certainement. Mais il ne représente qu'une transmission liturgique du récit. Il n'a pas le style habituel de Paul, et contient de nombreux éléments liturgiques comme par exemple : « en mémoire de moi », « toutes les fois que vous... ». Bien plus, Paul lui-même laisse entendre qu'il rapporte une tradition liturgique : voir la formule solennelle d'introduction (I Co 11,23). Il ne prétend donc pas à la précision d'un compte rendu. En fait, le texte de Paul doit représenter une très ancienne tradition liturgique d'Antioche.

#### b) Mc 14,22-25

Il a également servi de base à Luc, et présente lui aussi la trace de remaniements. Pourquoi par exemple « Ceci est mon sang... » (v. 24) après que tous ont bu au calice (v. 23). N'est-ce pas l'inverse qu'il aurait fallu dire ? De fait, le v. 25 se rattache sans difficultés au v. 23. Matthieu verra l'incohérence du récit de Marc et la corrigera. D'autre part, l'annonce de la trahison de Judas (14,18b-21) semble avoir été ajoutée entre les deux phrases semblables du v. 18a (« Et tandis qu'ils étaient à table et qu'ils mangeaient »)

4. Voir : J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, 1960 ; H. SCHUER-MANN, *Le récit de la dernière Cène*, Le Puy, 1966 ; P. BENOIT, *Exégèse et théologie*, Paris, 1961, t. 1, pp. 163-261 ; et surtout M. E. BOISMARD, *Synopse des quatre Evangiles*, Paris, 1972, t. 2, pp. 380-385 ; etc.

et du v. 22 (« Et pendant qu'ils mangeaient »). On pourrait l'omettre et lire le récit de l'institution immédiatement après celui de la préparation de la Pâque (Mc 14,12-17). On a donc bien un texte remanié.

#### c) Lc 22,15-19

Ici le récit de l'institution suit immédiatement la préparation de la Pâque sans insertion de l'épisode du traître et sans hiatus : « J'ai désiré avec ardeur manger cette Pâque avec vous avant de souffrir » (v. 15). Jésus annonce ensuite qu'il ne mangera plus la Pâque jusqu'à ce qu'elle s'accomplisse dans le Royaume de Dieu : cette phrase rappelle la finale de Marc (14,25).

Au v. 17, le récit continue par l'action de grâce sur le calice qui, à part deux lucanismes, est un assez bon parallèle de Mc 14,23, parallélisme confirmé par la comparaison entre le verset suivant (22,18) et Mc 14,23. Au v. 19, Luc a inséré le récit du repas pascal tel qu'il le tenait de la tradition eucharistique représentée par Marc et Matthieu, mais il l'a complété par la tradition liturgique de Paul (I Co 11,19b.20).

### Conclusion

Il semble bien qu'aucun de ces textes ne nous donne le compte rendu exact de ce qui s'est passé, et qu'on ne peut remonter à un texte primitif en éliminant les ajouts successifs. Nous aurions plutôt affaire à une synthèse de traditions.

*Une tradition liturgique antiochienne* (chez Paul), très ancienne puisque l'Apôtre, écrivant en 57, s'y réfère comme à une chose bien connue.

*Une tradition pascale* ou de repas pascal, selon laquelle la Cène suivait immédiatement le récit de la préparation de la Pâque, sans l'épisode de la désignation du traître (cf. Lc 22,15-18 ; Mc 14,23. 24 a.25 et Mt 26,27.29 malgré quelques corrections minimales).

*Une tradition eucharistique*, enfin, très élaborée liturgiquement avec la bénédiction, le partage, les paroles de consécration, discernable en Mc 14,22.24. Ce texte de Marc présente toutefois quelques ruptures de parallélisme : après la bénédiction du pain, on s'attendrait à une bénédiction du calice, alors qu'on trouve une action de grâce. Mais cette rupture s'explique si Mc 14,23 est parallèle de Lc 22,17 et vient de la tradition pascale. Dans celle-ci en effet, la coupe dont il s'agit est la dernière du repas pascal qui chez les Juifs était la coupe d'action de grâce. Une autre rupture se décèle entre les vv. 23 et 24 de Mc 14. Elle marque à la manière d'une

cicatrice, le point de suture entre la tradition pascale et la tradition eucharistique, et Matthieu la corrige.

Il est donc impossible de déterminer l'ordre d'ancienneté de ces trois traditions, peut-être, d'ailleurs aussi anciennes l'une que l'autre. Dans l'impossibilité de retrouver le récit circonstancié et détaillé de tout ce qui s'est passé à la Cène, attachons-nous plutôt à ce qu'en a retenu le « mémorial » célébré par les premiers chrétiens dans un repas à la fois eucharistique et pascal.

### A la recherche du contenu des rites

Quoi qu'il en soit de la façon dont s'est déroulée la semaine qui a précédé la Pâque du Christ — suivant un calendrier sacerdotal ou selon le calendrier lunaire officiel<sup>5</sup> — l'important reste, pour nous, le récit qu'en ont fait les apôtres. Or, ce récit laisse apparaître, à travers ses quatre recensions, deux traditions centrées l'une sur la Pâque et l'autre sur un partage liturgique du pain et du vin. Essayons de comprendre le contenu de ces deux traditions, par hypothèse différentes, sans prendre parti sur la question de savoir si elles se réfèrent ou non à deux épisodes différents de la semaine (un repas pascal et un repas sacrificiel)<sup>6</sup>. Ce problème en effet, s'avère insoluble à l'heure actuelle.

#### a) Le contenu de la tradition pascale

Selon M.-E. Boismard, on pourrait reconstituer de la manière suivante la tradition pascale :

Et le soir venu il arrive avec les douze. Et tandis qu'ils étaient à table il leur dit : « J'ai désiré d'un grand désir manger cette Pâque avec vous avant de souffrir ; car je vous dis que je ne la mangerai plus jamais jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu. Et ayant pris une coupe, ayant rendu grâce, il la leur donna et ils en burent tous. Et il leur dit : « En vérité je vous dis que je ne boirai plus du produit de la vigne jusqu'à ce jour où je le boirai nouveau dans le Royaume de Dieu<sup>7</sup>. »

Quelle a pu être la teneur religieuse de cette dernière Pâque et que signifie cette parole qui accompagne le geste de la coupe ? On pourrait faire appel à toute la symbolique naturelle du repas, du

partage, du vin symbole de la fête, et de cette parole d'avenir qui donne au temps sacré la note d'espérance que n'a pas le temps profane. Toutefois, s'appuyer sur la signification symbolique des rites pour en justifier l'emploi dans une religion qui, depuis son origine, s'attache à démythologiser les symboles païens, conduit souvent à l'erreur. Il est vrai qu'on ne démythologise que pour re-mythologiser d'une autre manière. Mais alors, on montre que l'histoire du rite a plus d'importance que sa signification symbolique ou d'archétype. Et c'est là que commencent les difficultés. S'il est relativement aisé de nos jours, grâce aux travaux des 50 dernières années<sup>8</sup>, de deviner le sens des rites avant l'Exil, la tâche devient beaucoup plus ardue quand il s'agit des rites d'après l'Exil. En effet, celui-ci a marqué la fin du premier temple et provoqué une crise théologique très grave : comment Dieu a-t-il pu permettre l'Exil alors que venait d'avoir lieu la rénovation de l'alliance avec la réforme de Josias ? Tout le système des relations avec Dieu n'en devient-il pas mystérieux, et donc aussi celui de ces relations particulières qu'on appelle sacrifices et fêtes liturgiques ? Isaïe ne pourra plus comparer l'exode futur à celui des Pères (Is 43,18 ; 48,6-11) : il y verra une nouvelle création (Is 51,9). Il devient dès lors évident que la célébration de l'Exode et de la Pâque ne peut plus avoir le même contenu qu'avant l'Exil.

Bien plus, tout le monde ne partage pas la théologie d'Isaïe et puisque le système des relations avec Dieu échappe au contrôle humain, une multitude d'hypothèses va devenir possible : responsabilité individuelle ou collective (problème soulevé par Ez 14,12-20 ; 33,10-20) ; valeur ou inefficacité des sacrifices ; valeur des sacrifices en eux-mêmes ou simplement comme actes d'obéissance<sup>9</sup>. Peut-on ou non acquérir des mérites devant Dieu ? Dans l'affirmative, viennent-ils de l'obéissance à la Torah ou seulement de l'obéissance à Dieu ? En d'autres termes : a-t-on attendu Moïse pour acquérir des mérites ou Abraham en avait-il déjà ? Toutes ces questions, plus complexes les unes que les autres, montrent qu'il n'y a plus une théologie de la Pâque, mais toute une série d'hypothèses qui essaient de déployer les multiples virtualités de cet Exode ou de ce Salut révélé un jour à travers une sortie d'Egypte.

Mais ce qu'on en a perçu n'était que l'étroite face d'un mystère qui dépasse de loin la sortie d'Egypte et devait avoir, dans la

5. Cf. note 1.

6. Cf. notes 2 et 3.

7. M. E. BOISMARD, *op. cit.*, p. 384.

8. Voir : R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, 1964.

9. W.D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, Londres, 1955. L'auteur montre les différentes significations théologiques des rites au temps du Christ (pp. 227-284). Nous nous en inspirons pour ce paragraphe.

pensée de Dieu, les proportions d'une création en même temps que d'un salut définitif. Dès lors le mystère d'Abraham est étroitement relié à celui de l'Exode, et Isaac immolé (Gn 22) devient l'agneau pascal<sup>10</sup> dans la liturgie de Pâque dès avant le Christ. La création aussi est reliée à l'Exode. Car, pour rendre compte du mystère de l'Exode, il ne fallait pas le limiter à la sortie d'Egypte mais le comprendre comme une création, comme une re-naissance du monde.

Dès lors, célébrer le mémorial de la Pâque revenait à se situer soi-même dans cette re-creation dont on ne pouvait épuiser le mystère, maintenant qu'on avait découvert les vraies dimensions de Dieu. Cette renaissance devait intégrer aussi bien le passé d'Abraham et d'Adam que l'avenir de toutes les générations futures et de toutes les Pâques célébrées.

Et de même la Torah. Bien que donnée au Sinaï une fois pour toutes, le mystère n'en avait pas encore été épuisé, or on s'en rendit compte après l'Exil. Dès lors tout développement ultérieur de la Torah était envisagé comme déploiement du mystère du Sinaï. L'obéissance d'Abraham devenait alors déjà obéissance à la Torah avant le Sinaï, et il en allait de même de la désobéissance d'Adam. L'une avait mérité le Salut et l'autre provoqué le désordre.

Célébrer la Pâque, c'était se situer dans ce mystère avec toutes les dimensions que nous avons essayé d'évoquer en nous référant à la théologie rabbinique et postexilique. Et toutes ces dimensions du mystère se retrouveront normalement dans la célébration liturgique de la Pâque par Jésus<sup>11</sup>. A condition, bien sûr, d'admettre qu'il s'est inspiré davantage de la religion officielle que des courants marginaux, ce qui semble prouvé à l'heure actuelle<sup>12</sup>.

La Pâque était tout naturellement reliée à la *sortie d'Egypte*, acte sauveur par excellence au point d'avoir pris les dimensions d'une *création* et d'être relié au *don de l'alliance* envisagé comme continuation de l'œuvre de Salut. Il faut s'en souvenir quand on étudie la « tradition eucharistique » du récit de la Cène, qui fait mention de la nouvelle Alliance.

A la Pâque était aussi rattaché le souvenir du sacrifice qu'Abraham avait été sur le point d'offrir en immolant son fils. Alors qu'il l'aimait tendrement, il avait accepté par *obéissance*, de sacrifier ce fils, et Isaac avait librement accepté d'être immolé. Grâce à cette obéissance dans l'épreuve et à cette acceptation, nous avons part aux *mérites* des Pères, tandis qu'Isaac est devenu l'*image de l'agneau pascal* et le type du martyr. Pour mieux faire le lien entre la Pâque et le sacrifice d'Isaac, la tradition juive avait situé celui-ci à Jérusalem, le jour de la Pâque, et elle voyait en lui le premier sacrifice *pour les péchés* d'Israël. Quand Jésus dit à ses disciples qu'il veut manger la Pâque avec eux avant de mourir — et tout le contexte précédent montre combien il le fait librement — les apôtres pensent spontanément à Isaac et à son martyre. Ne retrouve-t-on pas un écho de cela en Jn 3,16 et Rm 3,25 ?

La Pâque avait aussi le caractère d'une *nouvelle création*. Dans leur conscience du mystère de Dieu, les Juifs savaient que la sortie d'Egypte n'épuisait pas le mystère de la Pâque. Celle-ci ne révélait qu'un des aspects de l'œuvre grandiose de Dieu sauveur et créateur *des origines à la fin des temps*. Dès lors, célébrer la Pâque c'était continuer à vivre cette immense activité de Dieu qui se déploie du début à la fin. Ainsi lorsque Jésus dit après avoir refait la Pâque : « Je ne boirai plus du produit de la vigne jusqu'à ce jour où je le boirai nouveau dans le Royaume de Dieu », les apôtres comprennent qu'avec le Christ se préparant au martyre, ils participent mystérieusement à la création et à l'achèvement du monde. C'est la porte ouverte à la compréhension du Christ comme nouvel Adam ou comme Agneau dans l'Apocalypse. Dans cette même perspective, le baptême qui fait participer à cette mort deviendra régénération et création nouvelle.

Enfin, c'était pour la nuit pascale qu'on attendait le retour de Moïse ou la venue du Messie. Comment les disciples auraient-ils pu ne pas reconnaître le Messie dans le Christ, centre de cette Pâque célébrée pour la dernière fois avant sa passion et sa mort ?

Enfin, c'était pour la nuit pascale qu'on attendait le retour de Moïse ou la venue du Messie. Comment les disciples auraient-ils pu ne pas reconnaître le Messie dans le Christ, centre de cette Pâque célébrée pour la dernière fois avant sa passion et sa mort ?

#### b) Le contenu de la tradition eucharistique

Reprenons la traduction de M.-E. Boismard :

Ayant pris du pain, ayant prononcé la bénédiction il (le) rompit et (le) leur donna et il dit : « Prenez ceci est mon corps. » et ayant pris une coupe, ayant rendu grâce, il (la) leur donna et ils en burent tous et il leur dit : « Ceci est mon sang de l'Alliance qui est répandu pour beaucoup » (Mc 14,22-24).

Cette tradition de style liturgique peut remonter soit au repas pascal soit à un repas de sacrifice pris par Jésus avec ses disciples. Quelle en serait alors la signification ? Dans les deux cas on a

10. R. LE DÉAUT, *La nuit pascale*, Rome, 1963. L'auteur montre à travers l'étude des Targums de Pâque la signification que cette fête avait au temps du Christ. On y rappelait l'Exode, mais aussi le sacrifice d'Isaac au chapitre 22 de la genèse, la fin des temps, et l'attente du Messie.

11. R. LE DÉAUT, *op. cit.*, pp. 198-200 ; 252-257 ; 279 ss.

12. D. FLUSSER, *Jésus*, Paris, 1970. Nous reprenons à R. LE DÉAUT, *op. cit.*, les grandes caractéristiques des targums liturgiques de la nuit pascale.

affaire à une action prophétique<sup>13</sup>. Or, pour un Sémite, l'action prophétique porte en elle-même son efficacité : qu'il suffise de rappeler le joug de Jérémie brisé par les faux prophètes qui pensent ainsi conjurer le malheur annoncé par l'homme de Dieu. Or, Jésus fait lui aussi une prophétie en acte. Il prend un des rites du repas — le partage du pain et du vin — et en fait la révélation en acte d'un Salut en train de se réaliser. Ce rite du repas pris ensemble donne réellement part à l'œuvre de salut accomplie par le Christ qui fait don de lui-même et de sa vie pour les hommes (« Ceci est mon corps pour vous » chez Paul ; « donné pour vous » chez Luc). Comme les Hébreux aspergés par le sang après leur délivrance (Ex 24,8) entraient dans l'ancienne alliance, ainsi les apôtres en buvant la coupe entrent réellement dans la nouvelle alliance inaugurée par le sang de Jésus. Ils participent déjà au sacrifice qui aura lieu le lendemain.

Si cette prophétie en acte a eu lieu *au cours du repas pascal*, elle complète magnifiquement ce que signifiait déjà ce repas en tant que célébration d'un mystère d'exode qui embrassait à la fois la création du monde, le sacrifice d'Abraham, et la venue du Royaume à la fin des temps. Dans ce cas on n'hésitera pas à voir, dans le pain partagé, la manne de l'Exode et la Torah nouvelle dont le pain était devenu le symbole après l'Exil (cf. Jn 6). De son côté, le vin symbolise alors le sang répandu sur le peuple pour l'Alliance nouvelle (Ex 24,8).

Par contre, si cette prophétie en acte a eu lieu *au cours d'un repas de sacrifice*, l'accent portait davantage sur l'aspect sacrificiel, le pain et le vin étant des substitutions rituelles de la victime. Mais quel qu'en soit le *Sitz im Leben*, il me semble hors de doute que les auteurs du N.T. ont intégré cette prophétie en acte à la tradition pascale. Du coup, ces deux traditions, pascale et eucharistique, doivent s'interpréter désormais l'une par l'autre.

### Le contenu chrétien des rites

Partir du sens des rites à l'époque de Jésus, pour en faire la grille de lecture de la Cène suppose d'une part, que ces rites avaient vraiment un sens à l'époque de Jésus, et, d'autre part, que Jésus n'a fait que reprendre ce sens. Or rien n'est moins sûr. Si comme nous l'avons mentionné, le système des relations de l'homme avec Dieu avait éclaté après l'exil en une multitude d'approches

différentes en raison même du mystère de Dieu, le même éclatement se retrouvait au niveau de la compréhension des rites. Nous nous sommes étendus sur la signification officielle et pharisienne des rites, mais Jésus en a peut-être suivi d'autres. Dans l'optique sadducéenne, par exemple, ces rites n'ont pas le même sens, et le sacrifice d'Isaac ne peut déboucher sur une résurrection puisque les sadducéens ne croient pas à la résurrection.

C'est donc l'Evangile, et l'Evangile seul, qui peut nous dire le sens des rites de la Cène. Or il nous montre que si Jésus a pu exprimer la conscience qu'il avait de lui-même, de sa relation au Père et de sa mission, en empruntant largement à la théologie officielle pharisienne, il dépasse infiniment celle-ci. En d'autres termes, tout ce que les pharisiens avaient espéré et imaginé à propos de leur relation à Dieu, source de salut, devenait réalité en Jésus Christ, achèvement de l'espérance pharisienne<sup>14</sup>. Tout au long de l'Evangile Jésus semble partager les mêmes espérances, mais d'une manière plus radicale, au point que les pharisiens auraient pu le prendre pour un des leurs. Toutefois, Jésus a une telle conscience intuitive de Dieu et du Royaume, qu'il se présente comme le centre du salut. Alors, les Pharisiens l'accusent de blasphème.

Tel était bien le paradoxe. Jésus faisait sienne la théologie officielle, mais il en poussait si loin les conséquences et sa personne y prenait une telle place, qu'elle la supplantait. Voilà pourquoi là où certains voyaient l'aboutissement et la visite de Dieu, d'autres parlaient de blasphémateur. Dans sa marche à la mort, les uns voyaient la préparation du martyre, et les autres, le procès d'un coupable. Si Jésus avait cette autorité de Dieu qu'il s'arrogeait, sa mort était un martyre, et de ce martyre ne fallait-il pas tout espérer ? Moïse avait posé les fondements de la Loi, Jésus la portait à son achèvement. Sa mort ne serait-elle pas une résurrection et un nouvel exode, le salut des péchés et l'avènement du Royaume nouveau ? On devait déjà tant à la mort de Moïse et au sacrifice d'Isaac ! Par contre, si les prétentions de Jésus qui se disait Voie et aboutissement de la Loi n'étaient que blasphème...

Tel était le dilemme lorsque fut célébrée la Cène, avec d'un côté, Judas, et, de l'autre, les apôtres se demandant quel mystère se jouait, si Jésus était bien ce qu'il disait être. Ce repas pascal n'était plus seulement une participation au mystère de l'exode, de la création à la fin des temps. Il s'agissait de l'acte inaugural du plus grand martyre, du sacrifice de celui qui était plus grand qu'Abraham. La création nouvelle allait s'opérer non plus seule-

13. J. DUPONT, « Ceci est mon corps » - « Ceci est mon sang » dans *Nouvelle revue théologique* (1958), pp. 1025-1041.

14. Cf. note 12. Egalement : W.D. DAVIES, *Pour comprendre le Sermon sur la montagne*, Paris, 1968, pp. 155-159.

ment dans le mystère de Dieu, mais en Jésus lui-même. Avec lui, on naissait à l'alliance nouvelle, bien que ses prétentions exorbitantes fussent un blasphème pour les théologiens du moment. Ainsi donc, le sens de la Cène dépend maintenant uniquement du sens que l'on donne à Jésus Christ, ou plutôt, il est lui-même le sens de la Cène, le contenu du symbole.

Il ne faut point s'étonner dès lors si la signification de la Cène a été perçue parallèlement à la prise de conscience des dimensions de la Résurrection. La victoire de Pâques a montré qu'on avait eu raison de croire que la mort de Jésus était un martyre. Son sang est devenu le fondement de la nouvelle Alliance, non plus fondée sur la Loi (Ex 24,8), mais sur lui, victime de propitiation comme autrefois Isaac. Bien plus, cette victoire de Pâques vient confirmer les prétentions du Christ affirmant qu'il était l'Envoyé de Dieu sur la terre. Dès lors, célébrer l'eucharistie, c'est célébrer l'habitation de Dieu parmi les hommes et communier à lui (1 Co 10,16).

Enfin, quand on comprendra que le Christ récapitule en lui « les êtres terrestres comme les célestes » (Ep 1,10), la célébration de l'eucharistie deviendra participation à la re-création du monde en Jésus Christ qui reprend tous les éléments — le pain, le vin et tous les chrétiens — pour en faire son corps, une terre nouvelle et des cieux nouveaux.

## Le lavement des pieds

Jn 13,1-15

PAR NOEL LAZURE

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

Sans préjuger de l'interprétation que nous donnerons à ce passage, il est légitime de se demander si, au sein de la liturgie du Jeudi saint, certains rapprochements peuvent être faits entre le lavement des pieds et les deux autres lectures.

La première, tirée du livre de l'Exode (12,1-8.11-14), décrit la Pâque d'Israël et plus précisément la manducation de l'Agneau pascal. Selon le IV<sup>e</sup> évangile, Jésus est l'Agneau de Dieu (Jn 1,29.36), l'Agneau pascal dont aucun os ne doit être rompu (Jn 19,36 = Ex 12,46), et dont l'immolation est décrétée à la sixième heure, celle-là même où au Temple les prêtres commençaient à immoler les agneaux qui devaient être mangés au repas pascal. Comme nous le verrons au cours de ce commentaire, le lavement des pieds en Jean acquiert une signification symbolique en rapport avec la mort de Jésus. De plus, ce récit introduit les chapitres 13 à 17 qui ne sont pas sans posséder des traits nous rappelant la Pâque juive.

Le lien du lavement des pieds avec la deuxième lecture (1 Co 11,23-26) saute aux yeux. Dans les deux cas, il s'agit du même événement : le dernier repas de Jésus avec les siens. Jean mentionne explicitement que le geste en question a eu lieu au cours du repas (Jn 13,2). Rapprocher ce passage johannique du texte paulinien rapportant les paroles de l'institution de l'Eucharistie, n'est pas cependant sans créer un problème : pourquoi le IV<sup>e</sup> évangile n'a-t-il pas, comme les trois autres, mentionné les paroles de l'institution ? Il est toujours hasardeux de trouver une raison au silence d'un auteur. L'explication qui nous semble toutefois la plus plausible est de supposer que la célébration eucharistique étant elle-même à l'arrière-plan des chapitres 13 à 17 de Jean<sup>1</sup>,

1. W.H. RANEY, *The Relation of the Fourth Gospel to the Christian Cultus*,

il a paru superflu de rappeler les paroles de l'institution, d'autant plus que ces chapitres devaient se lire dans le cadre de l'assemblée eucharistique<sup>2</sup>. Ce contexte général donne déjà au lavement des pieds une teneur particulière : il nous apparaît comme une pièce dramatique permettant aux chrétiens de professer, au sein de la célébration eucharistique, leur foi en la valeur exemplaire et salvifique de la vie et de la mort du Seigneur Jésus.

Présentement, la liturgie du Jeudi saint interrompt la lecture du lavement des pieds au v. 15. C'est un peu dommage, car les vv. 16-17 s'incorporent bien à notre péricope et sont utiles à son interprétation<sup>3</sup>.

Avant d'entreprendre le commentaire de notre lecture, il est bon de jeter un coup d'œil sur la structure même du récit. Plusieurs exégètes<sup>4</sup> ont déjà sérieusement contesté son homogénéité. On aurait affaire à deux couches littéraires consignant deux interprétations différentes du geste de Jésus.

Dernièrement, G. Richter, dans son livre sur le lavement des pieds<sup>5</sup>, concluait ainsi son analyse littéraire : l'évangéliste serait responsable de l'explication symbolique du geste contenue dans le dialogue entre Pierre et Jésus (vv. 6-10). Une rédaction postérieure de l'évangile aurait incorporé une tradition attribuant au lavement des pieds une interprétation morale (vv. 12-17).

Nous sommes partiellement d'accord avec ces conclusions. D'une part, il est clair que les vv. 12-17 ne relèvent pas du même langage ni du même style : nous sommes ici visiblement en présence d'une tradition composée par une autre main que celle de l'évangéliste. Mais d'autre part, il ne nous semble pas nécessaire de faire appel à une rédaction postérieure au travail de l'évangéliste. Nous croyons que celui-ci est responsable de l'assemblage des matériaux disparates inclus dans les versets 1 à 20, et nous indiquerons comment il a lui-même introduit sa propre interprétation à l'intérieur de la structure littéraire propre à la tradition qu'il a utilisée.

Giessen, 1933, explique comment les chap. 13-17 de Jean ont été conçus en fonction de la célébration liturgique.

2. C.F.D. MOULÉ, *The Birth of the New Testament*, Londres, 1966, p. 29, signale que la forme et les mots des chap. 13-17 de Jean se rapprochent de la prière du président de l'Eucharistie dans la tradition d'Ephèse.

3. Plusieurs exégètes considèrent même les vv. 18-20 comme partie intégrante du lavement des pieds. Voir entre autres les commentaires de BULTMANN, HOSKINS, HOWARD, LAGRANGE, WESTCOTT.

4. Voir les commentaires de BAUER, BROWN, BULTMANN, SPITTA, l'analyse de E. von DOBSCHÜTZ, dans *ZNW*, 28 (1929), p. 166, et l'article de M.-E. BOISMARD, *Le lavement des pieds* (Jn 13,1-17), dans *Rev. Bibl.*, 71 (1964), pp. 5-24.

5. *Die Fusswaschung im Johannesevangelium*, Regensburg, 1967.

## 1. L'introduction (vv. 1-3)

Ces versets constituent une introduction non seulement au lavement des pieds mais à toute la deuxième partie de l'évangile johannique (ch. 13-20). Le ton nous apparaît solennel et dramatique : la vie du Christ est arrivée à son point culminant, à l'« heure » où il doit, par la mort, passer de ce monde à son Père et, en cette mort, affronter Satan, le prince de ce monde (Jn 14,30).

« Avant la fête de la Pâque » : ces premiers mots de l'introduction sont importants. Quelle que soit la solution adoptée pour le problème de la chronologie des derniers jours<sup>6</sup> de la vie terrestre de Jésus, il semble assuré que Jean a voulu nous présenter le contenu des ch. 13-17 dans la perspective de la Pâque juive. Cette assertion se fonde sur les indices suivants :

1 — l'allusion possible à la Pâque nouvelle en ces mots de Jn 13,1 : « passer<sup>7</sup> de ce monde à son Père » : ce même thème revient sous les expressions « je vais à mon Père », « à Dieu » (Jn 13,3 ; 14,2,28) ;

2 — les questions posées successivement par les quatre apôtres (Jn 13,36-14,22) au Seigneur ne sont pas sans faire penser aux questions du fils au père de famille au cours du repas pascal<sup>8</sup> (le *Seder*) ;

3 — la mention du « Je suis » en Jn 13,19 constitue aussi un parallèle à la liturgie du *Seder*, car, dans la récitation des merveilles de l'Exode, on insistait sur le fait que Dieu lui-même et non un autre était présent pour opérer ces merveilles<sup>9</sup> : en s'attribuant le nom divin (« Je suis »), Jésus signifie qu'il porte en lui la présence divine, et que, par lui, la libération de la nouvelle Pâque est accomplie ;

4 — les discours des ch. 13-17 se modèlent sur l'instruction du père de famille donnée au cours du repas pascal juif<sup>10</sup> ;

5 — enfin, il est à noter que ce repas comportait certains éléments hors de l'ordinaire (pain sans levain, herbes amères, etc.) qui suscitaient une question de la part des convives, ce qui donnait

6. Pour les Synoptiques, la Cène semble coïncider avec la Pâque juive, tandis que pour Jean elle a lieu le jour qui la précède (Jn 18,28 ; 19,14.31.42).

7. Un des sens possibles du mot hébreu traduit par « Pâque » est précisément « passage ». Voir R. LE DÉAUT, *La nuit pascale*, Rome, 1963, p. 330.

8. Les questions posées au cours du repas pascal connurent des changements tout au long de l'histoire d'Israël. Voir D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres, 1956, pp. 186-188.

9. Voir D. DAUBE, *ibid.*, pp. 325-329.

10. Voir en ce sens la remarque de B. REICKE, *A Synopsis of Early Christian Preaching*, dans *The Root of the Vine. Essays in Biblical Theology*, Londres, 1953, p. 154.

alors au président l'occasion d'en expliquer la portée. Or le lavement des pieds, au cours du dernier repas du Maître avec ses disciples, prend justement l'allure d'un geste non usuel, surprenant, qui déclenche une question et exige une interprétation. Nous reviendrons sur cette structure tripartite visiblement calquée sur un procédé rabbinique.

En conséquence, notre récit s'éclaire d'une lumière spéciale si nous avons soin de l'intégrer à l'événement de la Pâque nouvelle. Notre libération, notre passage de la mort à la vie nous sont assurés par la Pâque même du Christ qu'il a réalisée en passant par l'abaissement de la Croix, abaissement déjà anticipé dans ce geste d'humble service à l'endroit de ses apôtres.

L'introduction à notre récit prend soin de signaler aussi que l'acte final de la vie du Christ constitue la suprême manifestation de son amour : « Ayant aimé les siens, il les aima jusqu'au bout » (*eis telos*). Ces mots grecs insistent surtout ici sur l'aspect de perfection, de plénitude. En les employant, l'évangéliste signifie que Jésus a poussé jusqu'à l'ultime limite son amour pour les siens en acceptant la mort pour eux : « Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (Jn 15,13).

Le lavement des pieds se trouve précisément placé dans le rayonnement de cet amour total du Maître. Dès lors, suivre son exemple ne consistera pas seulement à rendre un service quelconque à ses frères, mais à marcher dans la voie de l'amour parfait par le don complet de soi-même au service des autres, jusqu'au don même de sa vie.

Dernière remarque au sujet de l'introduction : l'insistance de Jean sur le fait que Jésus entre dans le mystère de sa Pâque, accepte son « heure » en pleine connaissance de cause. En outre, celui qui s'apprête à laver les pieds de ses disciples et à affronter la mort est, aux yeux de l'évangéliste, le Seigneur de gloire, le Fils unique à qui le Père a tout remis entre les mains (v. 2). Cette dernière expression ressemblant fort à celle de Jn 17,2 et aux paroles du Christ ressuscité en Mt 28,18, nous rappelle que Jean compose son récit à la lumière de l'événement pascal afin de communiquer à ses chrétiens la plénitude de sens contenue dans le geste du lavement des pieds, plénitude qui échappait aux apôtres au moment où ce geste fut posé.

## 2. L'action de laver les pieds (vv. 4-5)

On se lavait normalement les pieds au moment où l'on entrait dans la maison<sup>11</sup>, avant de s'apprêter à manger. Ici, le lavement

11. Voir Jg 19,21 ; Lc 7,44 ; 1 Tm 5,10.

des pieds prend place au cours du repas. C'est déjà un indice qu'il ne s'agit pas simplement du geste d'hospitalité destiné à soulager les voyageurs en les purifiant de la poussière des chemins. Le temps même choisi par Jésus pour ce service était de nature à lui imprimer un caractère insolite.

Dans une famille, le lavement des pieds du maître de maison n'était pas un service requis de l'esclave juif mais des étrangers<sup>12</sup>. Toutefois il ne faut pas exagérer le caractère dégradant de ce geste, car les femmes lavaient les pieds de leur mari, et les filles ceux de leur père.

Dans le contexte de la Cène, à part le moment inusité, ce qui rend ce geste plus paradoxal encore, c'est que Jésus, le Rabbin, (le Maître : vv. 13-14) s'abaisse à laver les pieds de ses disciples. Les disciples rendaient normalement divers services au Rabbin : c'était même, pour les Juifs, plus important dans la formation du disciple que d'apprendre l'enseignement du Maître. Ici, le Christ renverse les rôles, et accentue ainsi le caractère mystérieux de son geste.

La surprise que provoqua une telle action est encore mise en plus grande évidence du fait que l'évangéliste présente celui qui lave les pieds dans l'éclat de sa gloire de « Seigneur » (vv. 7.13-14), comme possédant la domination sur tout (v. 3) et s'apprêtant à remonter au Père (vv. 1.3) pour être revêtu de la puissance divine (Jn 17,24).

En posant une telle action, Jésus s'attendait certes à une réaction d'étonnement de la part des siens. On peut croire qu'en Maître avisé il la provoqua afin de pouvoir leur transmettre une importante révélation concernant sa mission et les exigences de la vie chrétienne.

C'est pour rendre compte de l'intention profonde du Seigneur que le IV<sup>e</sup> évangile possède, à la base de son récit du lavement des pieds, la structure tripartite en usage chez les Rabbin. La littérature rabbinique connaît en effet ce procédé pédagogique qui consiste à poser un geste mystérieux pour susciter une question et finalement donner l'occasion de communiquer un enseignement<sup>13</sup>. Malgré la complexité de notre péricope, il est clair qu'elle adopte cette structure : description du geste mystérieux (vv. 4-5) ; question (v. 6) ; interprétation (vv. 12-15).

Toutefois, en décrivant les actions du Seigneur, Jean ne se borne pas à en évoquer les composantes historiques. Il excelle au contraire à les présenter dans la perspective de la pleine révélation

12. Voir H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, II, p. 557.

13. Voir D. DAUBE, *op. cit.*, pp. 175-183.

pascale afin d'en dégager toute la richesse au profit de ses auditeurs chrétiens. Seul des quatre évangélistes, il signale le lien entre la purification historique du temple par le Christ et la révélation de son corps ressuscité comme temple de l'Alliance nouvelle (Jn 2,18-22).

Les récits johanniques chevauchent ainsi souvent sur deux registres : celui de l'histoire, et celui du temps de la pleine intelligence accordée à l'Eglise<sup>14</sup>. Les miracles, ainsi que certaines autres actions, telle la purification du temple ou l'onction à Béthanie, deviennent dès lors chez Jean des « signes », des faits visibles que l'on peut raconter selon leur teneur historique, mais qui possèdent en outre une seconde dimension saisissable uniquement par le regard de la foi<sup>15</sup>.

D'une part, ces signes visent à accréditer la mission de Jésus auprès des hommes ; d'autre part, ils manifestent aux hommes la gloire de Dieu (Jn 2,11), ce qui veut dire : ils révèlent l'économie selon laquelle la puissance et l'amour du Père sont à l'œuvre dans le monde.

Le lavement des pieds se classe lui aussi dans la catégorie du « signe ». Derrière le geste du Maître, il y a la présence d'un mystère, d'un sens caché auquel les chrétiens ont accès dans la foi. Déjà l'indique l'emploi des deux mêmes verbes pour exprimer l'action de déposer (*tithenai*) et de reprendre (*labein*) aussi bien ses vêtements (Jn 13,4,12) que sa vie (Jn 10,11.15.17-18).

Le lien de notre récit (vv. 4-5) avec l'« heure » de la Passion et de l'exaltation (vv. 1-3) montre aussi que le lavement des pieds est le « signe » de la voie d'abaissement choisie par le Seigneur pour retourner à son Père. Enfin, le dialogue de Jésus avec Pierre achèvera d'exploiter la valeur de ce signe en mettant en lumière son symbolisme qui pointe vers la Passion.

### 3. Le dialogue avec Pierre (vv. 6-11)

Ce dialogue ne manque pas de présenter plusieurs problèmes. Le point principal à noter, c'est qu'il nous offre une interprétation du lavement des pieds qui ne s'ajuste pas aisément à celle des vv. 12-17. Par exemple, quelle relation établir entre cet exemple

14. Ce principe d'herméneutique a été bien démontré par X. LÉON-DUFOUR, *Le signe du Temple selon saint Jean*, dans *R.Sc.R.*, 38 (1951), pp. 155-175 ; *Actualité du quatrième évangile*, dans *N.R.Th.*, 86 (1954), pp. 449-468.

15. On notera aussi comment la foi des disciples se trouve engagée à la mention de chacun des « signes » : Jn 2,11.23 ; 3,14-15 ; 4,48-54 ; 11,15.42 ; 12,37 ; 20,30-31.

d'humble charité et les expressions mystérieuses du v. 8 : « Si je ne te lave pas, tu n'auras pas de part avec moi » ? Comment comprendre aussi qu'après les paroles : « Celui qui a pris un bain n'a pas besoin de se laver : il est entièrement pur » (v. 10), Jésus procède quand même au lavement des pieds et à son interprétation ? Pourquoi aussi signaler que la compréhension du geste de Jésus ne sera donnée aux disciples que plus tard (v. 7), c'est-à-dire après sa mort et sa résurrection, lorsque les vv. 12-17, présentent eux-mêmes une explication du geste ?

L'analyse du dialogue nous révèle en outre certains traits de style johannique. Ainsi, le double sens de « pur » et « qui a pris un bain », s'entendant au plan physique et spirituel ; l'incompréhension de Pierre qui maintient la conversation au niveau matériel lorsqu'il s'agit visiblement d'un enseignement spirituel<sup>16</sup> ; la remarque du v. 11 : « Jésus savait qui allait le livrer » cadre aussi avec la manière de faire de l'évangéliste qui se plaît à signaler la pénétration d'esprit du Christ (Jn 2,22 ; 6,64).

Les mots « Tu comprendras après ces choses » (v. 7) renvoient, avons-nous dit, au temps qui suit la passion et la résurrection, et non uniquement à l'explication donnée après le lavement des pieds, car pour Jean la pleine intelligence des actions de Jésus n'est accordée qu'après la résurrection (Jn 2,22 ; 12,16 ; 14,26).

Mentionnons enfin le point de vue différent des deux interprétations pour ce qui a trait à la destinée du chrétien. En Jn 13,8, c'est le fait d'être lavé et purifié par le Christ qui assure une part avec lui dans le Royaume de Dieu ; en Jn 13,17, l'accès à la béatitude, qui donne part au siècle éternel (Ap 20,6), est assuré par l'imitation de Jésus, en se faisant comme lui le serviteur de ses frères.

Les explications qui précèdent nous permettent de conclure que le dialogue entre Jésus et Pierre est un procédé johannique destiné à mettre en lumière une interprétation du lavement des pieds différente de celle des vv. 12-15. Tandis que ces derniers versets se maintiennent surtout au niveau de la réalité historique, le dialogue semble plutôt préoccupé de nous transmettre la portée symbolique que l'évangéliste a découverte en ce geste. De même, le dialogue entre Jésus et Pilate (Jn 18,33-38) est conçu selon un procédé littéraire destiné à transmettre aux chrétiens une réflexion théologique de Jean, puisque sur le plan historique les échanges entre ces deux personnes se limitent à la seule question : « Es-tu le roi des Juifs » ? rapportée par les quatre évangiles.

16. Plusieurs fois dans le IV<sup>e</sup> évangile, l'incompréhension d'un personnage sert ainsi à provoquer une explication supplémentaire : Jn 2,20 ; 3,4 ; 4,11 ; 6,26 ; 8,33 ; 11,11-12.24 ; cf. H. LEROY, *Das Rätsel und Missverständnis*, Bonn, 1968.

Quelle interprétation du lavement des pieds le dialogue nous livre-t-il ? Certains auteurs veulent voir dans ce geste un symbole de la purification des péchés par la pénitence<sup>17</sup>. Partant du fait que Jésus, après avoir parlé d'un bain (v. 10), procède quand même au lavement des pieds, on en conclut que ce geste doit représenter une purification autre que celle du baptême cachée sous les expressions du v. 10. Il s'agirait alors de la rémission des péchés par la pénitence.

Nous croyons que le symbolisme est à chercher dans le dialogue même de Jésus avec Pierre, et non dans le fait que le geste suit le dialogue, puisque, du point de vue littéraire, les interprétations des vv. 6-11 et 12-15 se sont élaborées indépendamment<sup>18</sup>.

Dans le dialogue, les expressions « avoir part avec Jésus » (v. 8), « qui a pris un bain » (v. 10), « être pur » (v. 10), nous éclairent suffisamment sur la pensée de l'auteur. Prenons d'abord le v. 8 : « Si je ne te lave pas, tu n'as pas de part avec moi ». C'est là une condition importante, dont dépend la participation au Royaume final de Dieu ou la jouissance de la vie éternelle.

Dans l'A.T. et la tradition juive, la formule « avoir part » était déjà liée à l'héritage reçu de la main de Dieu<sup>19</sup>. Cette part, cet héritage, c'est Dieu lui-même (Ps 73,26 ; 142,6). « Avoir part », en certains textes du N.T., désigne semblablement l'accession des hommes à l'héritage de Dieu par l'incorporation à l'Eglise (Ac 2,41.47) ou par l'admission au Royaume de Dieu (Mt 24,51 ; Ap 20,6).

Dans le IV<sup>e</sup> évangile, « avoir part avec Jésus », c'est être avec lui dans la maison du Père (Jn 14, 2-6), participer à la gloire qu'il reçoit du Père (Jn 17,24), voir le Royaume de Dieu (Jn 3,3), entrer dans ce Royaume (Jn 3,5), recevoir du Christ la vie éternelle (Jn 6,40). L'importance de la réalité signifiée par « avoir part avec Jésus » nous fait comprendre que la condition : « si je ne te lave pas », se place non au niveau d'une purification purement physique mais à celui d'un rite spirituel, sacramentel, qui donne accès à la vie divine.

Pierre ainsi que Nicodème au chap. 3 manifestent leur incompréhension en demeurant au plan matériel de la renaissance (Jn

3,4) ou de la purification (Jn 13,9). La réponse de Jésus à Pierre (Jn 13,10), tout comme celle donnée à Nicodème (Jn 3,5), résout l'énigme. Il s'agit dans le dernier cas d'une renaissance par l'Esprit signifiée par l'eau ; dans le cas de Pierre, d'une purification par la mort du Seigneur signifiée par le geste du lavement des pieds.

Ce geste était traditionnellement compris comme un acte d'amour<sup>20</sup>. L'acte du Christ qui manifestera parfaitement, totalement, son amour pour les siens sera sa mort (Jn 13,1). C'est cette mort qui lui permettra de passer de ce monde au Père (Jn 13,1) et d'aller ainsi préparer une place pour les siens en la maison du Père (Jn 14, 2-3). Personne ne pourra venir au Père, sauf par Jésus (Jn 14,6) ; personne ne pourra avoir part avec Jésus à l'héritage du Père sauf par lui et par la voie qu'il a choisie pour retourner au Père, celle de la mort sur la croix. Le geste d'amour humain impliqué dans le lavement des pieds est transposé au plan d'une signification symbolique plus profonde : il signifie l'acte d'amour par excellence de Jésus dans le don de sa vie. Dans cette perspective, le refus de Pierre de se laisser laver les pieds par le Seigneur équivaut à une non-acceptation du salut par la mort du Christ. Et ici, la réaction de Pierre n'est pas sans nous faire penser à celle que nous livre Mc 8,31-33 : dans les deux cas, il est sans intelligence du plan de Dieu qui veut attacher notre salut à la mort en croix de son Fils.

Outre ce sens premier, nous croyons que le geste du lavement des pieds reçoit aussi une signification secondaire, et fait allusion au baptême chrétien<sup>21</sup>. En fait foi le texte qui suit : « Celui qui a pris un bain n'a pas besoin de se laver, il est pur tout entier » (v. 10). Les mots grecs, traduits par « qui a pris un bain » (*leloumenos*), « pur » (*katharos*), sont utilisés dans le N.T. pour désigner le baptême chrétien. On lit en effet dans Ep 5,25-26 : « Le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle afin de la sanctifier, l'ayant purifiée (*katharisas*) par le bain (*tô loutrô*) d'eau qu'une parole accompagne ». On peut aussi se reporter à Tt 3,5 et He 10,22, où le même vocabulaire est employé en relation avec le baptême.

Il est aussi possible que le verset 10, par son insistance sur le fait qu'il suffit d'être une fois purifié par la passion du Christ (secondairement par le baptême) sans avoir à se soumettre à de

17. P. GRELOT expose ce point de vue déjà soutenu par certains Pères. Voir son article : *L'interprétation pénitentielle du lavement des pieds*, dans *L'homme devant Dieu*. Mélanges H. de Lubac, I, pp. 75-91.

18. Certains exégètes, tels LOISY, BAUER, GOGUEL, CULLMANN, STRATHMANN, ont vu dans notre scène le symbole de l'Eucharistie. Cette interprétation n'a pas d'appui sérieux dans notre texte.

19. Voir Gn 31,14 ; Dt 10,9 ; 14,27.29 ; 18,1-2 ; Nb 18,20. Pour ces textes de l'A.T. et ceux de la tradition juive qui éclairent ces thèmes de la « part » et de l'« héritage », voir M.-E. BOISMARD, *o.c.*, pp. 8-10.

20. Voir à ce sujet l'article de B. SCHWANK, *Exemplum dedi vobis. Die Fusswaschung* (13,1-17), dans *Sein und Sendung*, 28 (1963), pp. 4-17.

21. Le symbolisme baptismal a déjà été perçu par certains Pères de l'Eglise, comme l'expose N.M. HARING, *Historical Notes on the Interpretation of John 13,10*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, 13 (1951), pp. 355-380. C'est aussi une interprétation acceptée de nos jours par plusieurs exégètes : voir par exemple les commentaires de BARRETT, BROWN, HOSKYN, SPITTA, etc.

multiples purifications, possède une pointe de polémique contre la nécessité pour les chrétiens de rester fidèles aux ablutions rituelles en usage chez les Juifs au I<sup>er</sup> siècle de notre ère<sup>22</sup>.

#### 4. L'interprétation morale (vv. 12-15)

L'interprétation christologique, qui voit dans le lavement des pieds un symbole de la valeur salvifique de la mort de Jésus, relève de la théologie johannique. Les vv. 12-15 reflètent une interprétation qui avait cours dans la tradition pré-johannique et se situait au niveau d'un enseignement moral destiné à illustrer la norme première de la vie chrétienne. Jésus, le Maître et le Seigneur, indique par l'humble geste du lavement des pieds qu'il est venu pour servir et non pour être servi (Mt 20,28 ; Ph 2, 6-11). Semblablement, ses disciples devront mener une vie telle qu'il apparaîtra aux yeux de tous que l'amour des autres est la valeur première de leur existence. « C'est un exemple que je vous ai donné afin que vous fassiez, vous aussi, comme je vous ai fait » (v. 15) ; « Heureux serez-vous si vous faites cela » (v. 17). Imiter Jésus ne signifie pas seulement reproduire de façon matérielle le geste d'humble service qu'il a posé. Il s'agit bien plutôt d'une orientation générale à donner à sa vie, orientation qui est illustrée par le lavement des pieds.

Faire comme il a fait, c'est entrer dans le mouvement même de sa vie et de sa mission, c'est concevoir toute son existence comme un service de ses frères, c'est comprendre que la personne du chrétien consiste en un « exister » pour les autres, et cela en acceptant cette condition de « serviteurs » jusqu'au partage de la Passion du Christ.

Cette loi du service total vaut pour tous les chrétiens, mais l'évangéliste tient à signaler qu'elle s'applique à un titre spécial aux « apôtres », à ceux qui jouissent d'une fonction ou d'une autorité quelconque au sein du peuple de Dieu. Aussi introduit-il dans son récit un *logion* commun à la tradition évangélique : « En vérité, en vérité, je vous le dis, l'esclave n'est pas plus grand que le maître, ni l'apôtre plus grand que celui qui l'envoie » (v. 16 ; cf. Mt 10,24 ; Lc 6,40).

Le IV<sup>e</sup> évangile, par fidélité à la pensée du Maître, eut soin de placer l'enseignement que celui-ci avait voulu donner dans un contexte qui en fit ressortir toute la richesse. Nous avons signalé au début, comment l'humble service de Jésus nous était présenté

dans un triple cadre : celui de la Passion toute proche, celui du repas eucharistique de l'Eglise primitive, et, enfin, celui de la Pâque juive que venait remplacer la Pâque du Seigneur.

La lecture de notre péricope au soir du Jeudi saint préserve admirablement ce *Sitz im Leben* du lavement des pieds. En outre, dans la célébration de l'Eucharistie, la communauté chrétienne se bâtit, grâce à la présence du Seigneur de gloire au milieu d'elle. Le fruit de chaque Eucharistie ne peut être autre que l'infusion de l'agapè divine qui permettra au chrétien de servir, à l'exemple du Maître.

Lire enfin l'épisode du lavement des pieds dans la perspective du mystère de la Pâque, contribue à nous rappeler que, si le Christ mort et ressuscité nous libère du péché et nous sauve de la mort, c'est pour nous lier au service de Dieu et de nos frères. La vie nouvelle que le mystère pascal nous communique ne comporte-t-elle pas avant tout des exigences d'amour et de don de soi ?

#### Conclusion

Au premier abord, le récit du lavement des pieds pouvait nous sembler assez simple. Les travaux de l'exégèse moderne nous ont révélé que ce passage, tout comme d'autres péricopes johanniques, présentait un caractère assez complexe.

Nous avons souligné l'avantage qu'il y avait à discerner dans notre texte deux interprétations indépendantes : chacune d'elles nous éclaire à sa façon sur l'humble geste du Seigneur. Tandis qu'une tradition insiste sur le symbolisme du lavement des pieds (vv. 6-11), l'autre accentue la portée vitale, pratique de cette action (vv. 12-17).

En vue de la rédaction finale de notre péricope, il semble que l'unification des matériaux se soit faite de la manière suivante. La tradition, qui présente le lavement des pieds comme un exemple de charité, l'assimile à l'action mystérieuse d'un rabbin. Ce genre littéraire exigeait une structure tripartite : description de l'acte paradoxal (vv. 4-5), question des spectateurs manifestant leur étonnement (v. 6), interprétation par le Maître de l'acte posé (vv. 12-17).

Comment l'évangéliste va-t-il souder son propre récit à cette tradition ? Il le fera d'une façon habile en prenant comme point d'insertion la question d'un des disciples déjà contenue dans la structure de la tradition : il lui suffira alors de bâtir, à partir de cette question, le dialogue entre Pierre et Jésus, pour mettre en

22. Voir à ce sujet G. RICHTER, *op. cit.*, pp. 294-295.

lumièr l'interprétation salvifique et christologique du lavement des pieds.

Certes, il importe de bien saisir que la vie du chrétien, tout comme celle du Christ, doit se dérouler sous le signe de l'amour fraternel (Jn 13,34), et la lecture liturgique du lavement des pieds est destinée à graver cet enseignement dans l'esprit des chrétiens de tous les temps. Mais il est aussi de première importance pour la foi chrétienne, d'accepter que l'accès à la vie de Dieu nous est donnée par la mort même de Jésus, de réaliser que la croix, « scandale pour les Juifs et folie pour les païens » (1 Co 1,23), nous procure la purification et nous garantit l'héritage éternel de Dieu.

Chargé d'une telle signification, le lavement des pieds mérite donc bien de figurer en tête des chapitres johanniques destinés à nous présenter le sens de l'« heure » de Jésus. Il ne mérite pas moins de servir d'évangile à la messe du Jeudi saint qui nous introduit dans la célébration du mystère pascal.

## Eucharistie et Sacerdoce

PAR CHRISTIAN DUQUOC

*Membre du Comité de direction de « Lumière et Vie » (Lyon)*

Les articles d'exégèse définissent le champ à l'intérieur duquel doit se situer la réflexion du théologien. Or ces articles ne parlent que de façon indirecte du sacerdoce. Centrés sur l'institution de l'Eucharistie, le lavement des pieds, l'inauguration du ministère prophétique de Jésus, ils ne précisent pas quel rapport entretient le sacerdoce avec l'Eucharistie. Seul l'article consacré au « repas pascal » ouvre une voie originale, indirectement appuyée par le silence des autres. En monde juif, la célébration pascalle se faisait au sein du groupe familial ou tribal ; le peuple entier était sacerdotal. Ainsi l'acte le plus important de la liturgie juive, celui qui rappelait la libération d'Egypte, ne requérait pas la présence d'un prêtre officiel. Il témoignait au contraire, puisque tous avaient été libérés, que tous avaient droit de célébrer la mémoire de la Pâque originale.

Cette notation de R. Le Déaut est fondamentale pour notre sujet. L'Eucharistie ne rompt pas avec le repas pascal. Jésus l'institue au cours de ce repas et en fait la mémoire de la Nouvelle Pâque. Le groupe qu'il réunit correspond à l'habitude juive de célébrer la Pâque en famille ou en communauté amicale. Tous y sont donc célébrants, car tous participent au sacerdoce du peuple élu. L'article de R. Le Déaut précise donc le thème qui nous est imparti : le repas pascal juif, par sa liturgie populaire ou démocratique, ouvre une brèche dans le système lévitique de la prêtrise, il arrache le pouvoir sacerdotal à quelques-uns pour le conférer à tous. Nous voudrions dans cet article indiquer les conséquences de cette constatation pour la compréhension du lien entre Eucharistie et sacerdoce. Après avoir donné quelques précisions de vocabulaire, nous montrerons que le lien entre Eucharistie et sacerdoce doit être compris à partir du baptême et que, dans cette perspective, il devient possible de déterminer la relation particulière entre le ministère et ce sacrement.



## Sacerdoce et ministère

### Précisions de vocabulaire

Pour éviter toute ambiguïté nous distinguons entre sacerdoce et ministère. Nous entendons par sacerdoce la qualité qui est conférée à chaque chrétien par son baptême. Par ministère, nous désignons le sacerdoce institutionnel ou prêtrise. Dans l'Eglise catholique, celui-ci est conféré par l'imposition des mains de l'évêque. Traditionnellement, il situe dans un rapport original à l'Eucharistie. En principe, aucune eucharistie ne peut être célébrée sans la présidence d'un ministère ayant reçu le sacrement de l'Ordre, c'est-à-dire ayant reçu l'imposition des mains.

### Evolution historique

Ces distinctions de vocabulaire et ce rappel de la pratique traditionnelle posent le problème soulevé par l'ordonnance du repas pascal et son lien à l'Eucharistie. En effet, dans le cas de la célébration juive, nous avons affaire à une liturgie, qui n'est certes pas sans président — le père de famille en assure en général le rôle — mais qui exclut le sacerdoce institutionnel. L'Eucharistie semble rompre avec cette organisation familiale ou démocratique de la liturgie : elle requiert pour son président une fonction définie par un sacrement, celui de l'Ordre. On constate donc dans le passage du « repas pascal » juif à l'Eucharistie chrétienne la réapparition d'un « sacerdoce institutionnel », créateur d'une hiérarchie stable, apparemment indépendante de la communauté réunie pour célébrer. La tradition catholique, contrairement à la tradition protestante, a durci l'aspect institué du ministère jusqu'à en faire une qualité inhérente au ministre, lui conférant un pouvoir indépendant de la Communauté. L'opposition protestante a décelé dans cette pérennité du pouvoir ministériel une atteinte à la fraternité inaugurée par l'Evangile. Ce pouvoir ministériel instituait en effet un privilège au sein du peuple de Dieu, et la Communauté n'était plus juge de son bien-fondé.

Dans le décret sur le ministère des prêtres, les évêques, à Vatican II, se sont efforcés d'effacer la mauvaise impression créée par le durcissement de la tradition catholique. Ils ont remis en pleine lumière la valeur première du sacerdoce baptismal, indiquant que ce ne peut être qu'en référence à lui, parce qu'il est institué à son service, qu'on peut interpréter de façon légitime le ministère institutionnel. Le « pouvoir » conféré par le sacrement de l'Ordre n'a aucune signification en lui-même s'il n'est rapporté à ce qui le

finalise et le régularise : le sacerdoce du peuple chrétien. Cette insistance du décret conciliaire sur la dimension communautaire et universelle du sacerdoce oriente vers une interprétation du ministère fort différente de celle qui a régné dans la théologie de la Contre-Réforme. Ce n'est qu'après avoir précisé le lien entre le sacerdoce baptismal et l'Eucharistie que nous pourrions spécifier la fonction du ministère et sa relation originale à l'Eucharistie. Nous intervertissons donc les termes du débat classique : Eucharistie-prêtrise ou ministère pour y substituer un autre binôme : Eucharistie-sacerdoce du peuple chrétien. Ce binôme commande l'intelligibilité du premier : Eucharistie-ministère.

### Eucharistie et sacerdoce du peuple chrétien

#### La libération d'Egypte

Le repas pascal juif célèbre liturgiquement la libération d'Israël de l'esclavage d'Egypte. Cette libération est devenue le symbole primordial de toutes les libérations. Le repas pascal n'est donc pas seulement un souvenir, il actualise de façon festive ce que Dieu ne cesse d'accomplir pour son peuple : intervenir avec puissance dans l'histoire jusqu'à ce que la promesse faite à Abraham trouve sa réalisation plénière. La mémoire de l'Exode est promesse d'avenir. Le passé reçoit dans la célébration une note prophétique. A chaque Pâque, Israël en revivant les événements fondateurs de son histoire, annonce la transgression des lois naturelles ou sociales que la liberté de son Dieu accomplira finalement pour lui. Le repas pascal n'est donc pas la répétition légale d'un rite nostalgique, il est le geste liturgique de la promesse en train de s'accomplir. Le peuple est encore esclave, mais déjà point l'aurore de la liberté. Si le peuple entier est célébrant, c'est que le peuple entier est dépositaire de la promesse et sujet de la liberté. Si le peuple exerce son sacerdoce en accomplissant le mémorial de l'Exode, c'est qu'il est l'acteur de sa libération. Il ne députe pas à une caste privilégiée l'honneur ou la charge de le mener à cette liberté : il reçoit l'Esprit pour la réaliser dans la joie de tous. Si sacerdoce signifie étymologiquement rendre sacré le profane, le peuple d'Israël est celui qui, sous la mouvance de l'Esprit, fait de l'esclavage enduré — le profane — la matière de sa libération, devenue ainsi le sacré.

L'Eucharistie est un repas pascal, elle s'intègre donc au mouvement de cette liturgie commémorative d'une libération et annonciatrice de la liberté définitive. Que Jésus ait voulu insérer le sacrement de la Nouvelle Alliance dans la dynamique du repas pascal

indique le sens qu'il a voulu lui conférer, et conférer par là même à sa mort. Il donnait à entendre qu'elle reproduisait à un autre plan la libération jadis inaugurée dans l'Exode. La mémoire désormais célébrée dans la communauté nouvelle ne serait plus celle de l'Exode, mais celle de sa mort et de sa victoire sur la mort. Si en effet la mémoire de la Passion et de la mort de Jésus est la mémoire d'une libération, c'est parce que notre mort fut détruite en sa mort. La Résurrection est l'horizon à partir duquel cette mort doit être saisie. Jésus ne nous délivre plus comme Yahvé par l'intermédiaire de Moïse, de la captivité socio-politique ; il nous arrache à une domination plus radicale, celle de la mort et du péché, c'est-à-dire celle d'une liberté prisonnière de ses propres actes destructeurs. Il nous convie à entrer dans l'action qui est la sienne : faire reculer le mal et la mort.

### *La libération totale*

La mort de Jésus ne fut pas n'importe quelle mort, elle fut le résultat d'un combat qu'il entreprit contre les pouvoirs qui maintiennent l'homme esclave. Il attaqua le pouvoir de la religion : oublieuse de ses origines libératrices, elle était devenue une prison. Elle imposait, au nom de la loi mosaïque, un comportement opposé à la dynamique de son institution. Jésus voulut redonner à la loi son sens : la remettre au service de l'homme alors qu'elle avait contraint l'homme à la servir. Rééditant les actions symboliques des anciens prophètes, Jésus, par quelques miracles, illustra le sens de son annonce libératrice. Il fournit ainsi par les guérisons, les résurrections, un avant-goût concret de ce vers quoi conduit l'action salvatrice. Sa parole, ses gestes, ses attitudes, sa présence firent reculer le mal et attisèrent le goût de la liberté. Les pouvoirs dominateurs, religion établie, politique, puissances irrationnelles, force sociale, mythologies messianiques, firent obstacle à Jésus. Les chefs utilisèrent les moyens dont ils disposaient pour éjecter de la scène religieuse et sociale celui qui par son verbe et son attitude ouvrait à l'espérance d'un monde autre. Ses compatriotes de Nazareth ne lui avaient pas pardonné d'avoir pris au sérieux l'annonce d'Isaïe sur la libération des pauvres et des opprimés : ils avaient voulu le tuer. Ses coreligionnaires n'acceptèrent pas davantage le défi de ses paroles et de son attitude : il fut condamné à cause de la liberté qui fut sienne. Mais loin d'être vaincu, il terrassa la mort elle-même en ressuscitant.

Ce sacrement qu'institue Jésus lors de son dernier repas pascal est chargé de mémoire. « Chaque fois que vous ferez ceci, vous le ferez en mémoire de moi », Faire mémoire de Jésus, c'est non seulement honorer sa mort, c'est en se souvenant de ce qui le

mena à la mort, entrer dans le mouvement qui finalement la terrassa. La libération d'Egypte devient alors figure d'une libération totale dont la Résurrection de Jésus est la Promesse. Chaque eucharistie, en rappelant l'origine de notre libération, symbolise son action présente et annonce son achèvement futur. L'Eucharistie reprend le schème du repas pascal juif, en déplaçant le centre de référence. Celui-ci n'est plus l'acte historique et épique d'une libération politique, il est l'événement de la Passion mortelle de Jésus sereinement acceptée dans la lumière de Pâques. Ainsi la mémoire de la mort de Jésus est devenue le sacrement festif du Royaume : on ne se souvient de cette mort que pour autant qu'elle fut la conséquence de sa liberté et l'objet de sa victoire.

### *La libération continue*

L'Eucharistie est un sacrement, ce sont des croyants qui le célèbrent. Ces croyants ont été baptisés en la mort et en la résurrection de Jésus. Ils sont libérés et promis à la libération. Ils sont dès lors un sacerdoce royal, une nation sainte. Etymologiquement, sacerdoce, avons-nous dit, signifie rendre sacré le profane. Ces termes « profane » et « sacré » sont des concepts dialectiques. Ils n'ont de réalité que dans leur rapport. Dans le « sacré » se manifeste la puissance vivifiante de Dieu. Dans le « profane » cette puissance paraît absente. Le sacré et le profane ne sont pas des objets dont on puisse une fois pour toutes délimiter les frontières. Rendre sacré le profane, ce n'est pas abolir son essence en soi, c'est révéler en telle réalité la présence vivifiante de Dieu. Que les croyants forment un peuple sacerdotal signifie donc qu'ils ont, par l'Esprit reçu au baptême, la capacité de dévoiler la puissance vivifiante de Dieu dans les réalités profanes. Le pain et le vin sont des réalités profanes : ils deviennent puissance vivifiante de l'Esprit parce qu'ils sont convertis au Corps et au Sang du Christ ressuscité. Cette conversion indique l'orientation du profane au sacré. Le profane ne perd pas ses coordonnées historiques et terrestres, il devient la matière du Royaume de Dieu. L'exercice du sacerdoce baptismal consiste à faire de ce monde le lieu de la gloire de Dieu. Le « sacré » existe là où Dieu est glorifié. Il existe donc là où l'homme se libère. Le sacrement est sacré parce qu'il révèle symboliquement ce vers quoi tend l'être humain sous l'emprise de l'Esprit du Christ.

Le lien entre Eucharistie et sacerdoce se fonde à la fois sur le sens de l'Eucharistie et sur l'action signifiée par le sacerdoce. L'Eucharistie, avons-nous dit, reprend la dynamique du repas pascal juif en lui conférant un autre centre de référence : la mort de Jésus illuminée par la Résurrection. L'événement pascal y est saisi comme

source et promesse de toutes les libérations. Exercer le sacerdoce consiste à délivrer au sein de la réalité profane sa capacité sacrale, c'est-à-dire sa signification de libération pour l'homme. Les croyants expriment de manière festive cette signification en la rapportant à sa source, Jésus Christ, et à sa fin, le Royaume de Dieu. L'Eucharistie est ce repas dans lequel ils symbolisent ce que, sous l'influence de l'Esprit, ils inaugurent dans la vie présente. La parole de Jésus selon laquelle il faut se réconcilier avec son frère avant de déposer son offrande sur l'autel prend dès lors toute sa force. L'exercice concret du sacerdoce par la lutte contre l'obstacle à l'irruption du Royaume de Dieu mesure et juge l'exercice symbolique du sacerdoce dans le culte de l'Eglise. « Le sabbat est fait pour l'homme ». Le sacrement est également fait pour l'homme. Ce serait une aberration d'intervertir les termes : dans ce cas l'exercice cultuel du sacerdoce mesurerait la valeur du sacerdoce baptismal. C'est en effet une tentation constante de l'attitude religieuse de situer de manière privilégiée le rapport à Dieu dans le culte. L'homme religieux dispose alors d'une norme visible et spécifique : le culte définit un champ précis à l'intérieur duquel il est possible d'établir des coordonnées permettant de jalonner la marche vers Dieu. L'homme religieux accomplit des œuvres qui n'ont pas d'autre but que Dieu, et il justifie ainsi, dans un cadre nommé cultuel, le reste de sa vie. Le retournement ou l'inversion dont nous parlons consiste à donner une place seconde au culte, l'exercice symbolique du sacerdoce baptismal, par rapport à la vérité de la vie, l'exercice théologal (foi, espérance, charité) du sacerdoce baptismal. Le sacrement appartient au culte : il n'est donc pas la mesure du sacerdoce baptismal, il est à son service. L'acte prophétique inverse donc la problématique religieuse vilipendée par Jésus : la gloire de Dieu ne se réalise pas dans le culte, mais dans la libération de l'homme. Le sacerdoce baptismal n'est pas d'abord cultuel, il est réel puisque c'est dans le quotidien qu'il s'efforce de donner vérité à la volonté de Dieu : rendre l'homme libre.

Cette façon d'envisager le lien entre Eucharistie et sacerdoce semble bien rendre inutile l'existence d'un ministère institutionnel. Le sacerdoce baptismal, en effet, s'accorde au sens plénier de l'Eucharistie puisqu'il s'efforce d'en réaliser la visée. Il rend effectif ce qui est symboliquement représenté. Si le ministère s'avère nécessaire, il doit s'intégrer à la dialectique entre Eucharistie et sacerdoce baptismal. Nous voulons dire que les définitions du sacerdoce baptismal et du ministère s'appellent mutuellement, qu'il n'est donc pas possible de traiter l'un et l'autre comme des entités ayant leur sens indépendamment l'une de l'autre. Ce sont ces relations mutuelles : sacerdoce et ministère, et triangulaires : sacerdoce bap-

tismal, Eucharistie et ministère, qu'il nous faut essayer de fixer. Nous pensons que la fonction du ministère paraîtra alors cohérente avec la signification du sacerdoce baptismal et de l'Eucharistie.

### *Eucharistie et ministère*

Le décret sur le ministère des prêtres à Vatican II insiste, avons-nous dit, sur la référence nécessaire du sacerdoce institutionnel au sacerdoce baptismal : il est à son service. Le Concile veut ainsi signifier que la Communauté ecclésiale ne se définit pas à partir d'une hiérarchie, mais la hiérarchie, dont le sacerdoce institutionnel est l'épine dorsale, est à comprendre à partir de la Communauté du peuple chrétien. Les évêques du Concile ont saisi la difficulté d'articuler sacerdoce baptismal et ministère sans porter préjudice à l'un ou à l'autre. La théologie de la Contre-Réforme, notamment, avait habitué à penser en parallèle l'un et l'autre. Le sacerdoce baptismal, identifié à la foi, l'espérance et la charité, était considéré comme une belle métaphore. Seul le ministère institutionnel correspondait à la définition du sacerdoce. Il était alors impossible de conférer au sacerdoce baptismal un sens autre que métaphorique. Le terme fut gardé en vertu de l'Ecriture et de la Tradition. Il ne correspondait plus à une quelconque réalité. Dès lors la relation Eucharistie-sacerdoce fut monopolisée par le lien, supporté d'ailleurs par une pratique, entre ce sacrement et le ministère. Le prêtre était celui qui avait pouvoir de « faire l'Eucharistie ». Des théologiens et des liturgistes pensèrent même que le rite du sacrement de l'Ordre était la « porrection » du calice et de la patène. Le vieux rite de l'imposition des mains ne fut plus apprécié à sa juste valeur. « Faire l'Eucharistie » devint ainsi la spécialité du prêtre. Certains auteurs ont orchestré cette pratique par une spiritualité adéquate. Le thème du prêtre comme « autre Christ » se rattache à ce courant. En raison de sa place au cœur de la célébration eucharistique — présidence — le prêtre acquit une situation privilégiée et un poste de domination dans la Communauté ecclésiale. Si le Concile de Vatican II utilisa à temps et à contre-temps l'image du service, c'est qu'il voulut fortement réagir contre la réputation faite au prêtre par une pratique et une théorie de la présidence. Il s'agissait pour ce Concile, après avoir remis en honneur la valeur réelle et non plus métaphorique du sacerdoce baptismal, de définir dans cette perspective nouvelle la fonction du ministère. Elle n'est plus monopolisée par la consécration de l'Eucharistie, elle est vouée au service total de la Communauté. Le ministre n'est donc plus d'abord et seulement ministre de l'Eucharistie, il supporte à son égard la

même relation et accomplit la même fonction qu'à l'égard du sacerdoce baptismal : celle d'un service.

Ce mot est cependant trop vague pour faire office de définition et pour éclairer rigoureusement la fonction du ministre. Même s'il témoigne d'un renversement de perspective, il ne suffit pas à préciser la nouveauté de relations entre sacerdoce baptismal et ministère. La fonction qu'exerce le ministre au cours de la célébration eucharistique peut, à notre avis, ouvrir à une compréhension nouvelle du rapport entre sacerdoce baptismal et ministère.

### *Eucharistie : mémoire et promesse*

L'Eucharistie reprend, dans un autre système de référence, le schéma du repas pascal juif. Dans le sacrement, les chrétiens font mémoire de l'acte libérateur de Jésus en sa mort et sa résurrection, et célèbrent la promesse du Royaume. Le pain et le vin qu'ils partagent sont bien le pain et le vin, fruits de la nature et de leur travail, symboles de notre lien au monde et de notre domination sur lui. Le pain et le vin sont la matière d'un repas festif, célébrant la fraternité commencée ou à réaliser. Mais ce pain et ce vin sont le corps et le sang de Jésus transformés par la puissance vivifiante de l'Esprit en vertu de la Résurrection. Ils sont nourriture spirituelle puisque énergie divine luttant contre ce qui en nous mène à la mort. Le symbole de la nourriture s'inscrit dans le geste du repas fraternel. Tous partagent la même énergie spirituelle : nul en effet ne possède en soi-même la capacité de détruire la mort. Celui qui a vaincu la mort et qui est « Esprit et Vie » nous confère sa propre puissance pour nous conduire à transgresser notre condition. Si le symbole de la nourriture est inclus dans un repas festif et fraternel, c'est que la puissance de l'Esprit conduit à la liberté de l'amour. « Il n'y a plus ni Grec, ni Juif, ni homme, ni femme, ni esclave, ni homme libre » ne signifie pas l'abolition des différences, mais la transgression des clôtures imposées par l'histoire ou les legalismes. Seul l'Esprit transgresse les barrières. L'Eucharistie n'est donc pas l'image de la fraternité réalisée entre les hommes, elle l'est d'une certaine façon, mais secondairement. Elle est d'abord mémoire et promesse, car la fraternité du Royaume et la liberté à venir sont les effets d'un combat, d'une victoire et d'un don : la mort de Jésus pour la justice, sa Résurrection et sa donation de l'Esprit. Ainsi l'Eucharistie célèbre notre libération en faisant mémoire de Celui qui nous libère par son Esprit. A partir de ces données fondamentales, il est possible de préciser la fonction du ministère.

### *Ministère : accueil et réponse*

L'Eucharistie, disions-nous, n'est pas d'abord la célébration d'une fraternité réalisée, elle est la mémoire et la promesse d'une libération s'accomplissant dans l'Esprit en vertu de la mort et de la Résurrection de Jésus. Le lien au passé est donc essentiel à l'Eucharistie. Elle n'est pas à inventer, elle est transmise : « Chaque fois que vous faites ceci, vous le faites en mémoire de moi ». Les croyants exercent leur sacerdoce baptismal en entrant dans la dynamique de ce sacrement, mais ce sacrement n'est pas leur création : il est le sacrement du Christ, institué par lui. Le ministère rappelle concrètement cette dimension autre : les croyants ne sont pas maîtres du sacrement, il leur est transmis ; ils ne sont pas maîtres de l'Esprit, il leur est donné ; ils ne sont pas maîtres de la foi, ils ont été prévenus par la liberté aimante de Dieu ; ils ne sont pas maîtres de leur espérance, elle est le fruit de la Promesse. Les antécédents sont inscrits dans l'histoire : Dieu a pris l'initiative de la libération d'Israël, il a pris l'initiative d'envoyer son Fils Jésus pour annoncer la proximité du Royaume, il l'a arraché à la mort infligée injustement. Célébrer la fraternité actuelle, c'est la référer à l'acte originel de notre libération et à son terme. Au sein de la communauté célébrante, un autre doit être le témoin de cette initiative et de cette transmission. Le ministre assure auprès de la communauté la continuité avec la Tradition et rappelle qu'elle n'est pas à elle-même sa création : elle est le produit de la Parole de Dieu, de sa convocation.

Le ministère signifie donc que le sacerdoce baptismal ne tient pas de soi-même son origine. Si le sacerdoce baptismal peut rendre sacré le profane, ce n'est pas en vertu de sa capacité propre, mais par la force de l'Esprit, don du Christ ressuscité. La dualité entre sacerdoce baptismal et ministère relève donc de la sacramentalité de l'Eucharistie. L'Eucharistie est sacrement et non seulement expression de notre fraternité ou de notre libération parce qu'il renvoie à un acte dont nous ne sommes pas les initiateurs : cet acte est déjà là, nous nous y intégrons. Notre situation d'accueillants est marquée par le président institué, dont la fonction au sein de la communauté est de signifier l'appel venant d'ailleurs. Bref, le sacerdoce baptismal s'accorde au mouvement de l'Eucharistie en posant une différence qui témoigne de son insuffisance à transcender par soi le profane et à produire le sacré. Cette différence fonde le ministère : il représente au cœur de l'action liturgique la prévenance de Dieu en Jésus Christ. Notre libération n'est pas notre action seule : elle est la réponse à une initiative libératrice. Ainsi le ministère ne se tient pas en soi-même, il trouve sa raison dans l'insuffisance du sacerdoce baptismal à se suffire à soi-même.

en vertu de son lien à l'Eucharistie. Lorsque tout le profane sera consacré par l'Esprit lors de la Parousie du Christ, le ministère cessera alors son activité. Seul subsistera le sacerdoce baptismal comme amour. C'est donc bien le régime de la symbolique ou de la sacramentalité qui fonde la nécessité du ministère. Le prêtre est le témoin de la Tradition au sens où nulle communauté n'est créatrice de la liberté qui lui vient de Dieu. Le rôle du prêtre cesse lorsque la communauté atteint la pleine liberté des enfants de Dieu. La fonction du prêtre est donc bien déterminée par le sacerdoce baptismal. Contrairement à la théologie de la Contre-Réforme qui définissait le sacerdoce en fonction du prêtre, la perspective que nous venons de proposer inverse justement la problématique ancienne. Cette inversion nous paraît fondée dans la signification propre de l'Eucharistie : célébration de la libération en mémoire de l'acte libérateur accompli par Jésus dans sa mort et sa résurrection.

Que le prêtre ou le ministre soit le témoin de la Tradition dans la célébration de l'Eucharistie, change la façon de penser sa relation à ce sacrement. Dans la théologie de la Contre-Réforme, avons-nous dit, le prêtre ou le ministre avait pour rôle spécifique de consacrer l'Eucharistie. Dans la perspective que nous venons de développer, il a pour tâche de signifier dans la communauté la prévenance de Dieu et la fidélité à la Tradition. C'est en accomplissant cette tâche qu'il aide la communauté à entrer dans le dessein de libération prêché par Jésus.

#### *Tradition et avenir*

Ce serait une erreur d'imaginer sur un modèle conservateur la tâche du ministre : représenter la Tradition, assurer la fidélité entre l'aujourd'hui de la communauté et son origine ne sont pas des obstacles à l'ouverture vers l'avenir. Par le terme « Tradition », il faut entendre, en effet, l'objectivité de l'Evangile. Les croyants n'inventent pas la foi. Elle a un contenu spécifique : c'est une fois pour toutes que Jésus a prêché, est mort, est ressuscité. Ce sont là des événements singuliers. Ils ne se répéteront pas. En faire mémoire, c'est confesser leur singularité. Ces événements sont fondateurs de la foi, et l'Esprit donné en réalise dans l'histoire la puissance libératrice. Dans la liturgie eucharistique, le prêtre est témoin de cette extériorité et de cette objectivité. Notre pain et notre vin sont bien les symboles de notre retour à Dieu par notre activité terrestre et notre vie fraternelle, mais notre pain et notre vin sont le corps et le sang du Ressuscité, et ils ne le sont qu'en vertu de la Parole de Celui qui est le Vivant. Ce n'est pas la communauté qui fait passer le pain et le vin d'un ordre profane au caractère sacré

du corps et du sang de Jésus vivifié par l'Esprit. Seul le Ressuscité a le pouvoir de transformer la matière pour en faire une source de vivification. Le prêtre, dans l'acte liturgique, est instrument du Ressuscité. Il a reçu l'imposition des mains pour signifier sacramentellement la distance qui existe entre l'acte de la communauté et l'acte du Ressuscité qui l'assume et le transcende. Ainsi la dualité entre sacerdoce et ministère, loin de pousser au conservatisme ou à la sclérose, oriente vers une constante mise en cause de la Communauté : c'est l'Evangile tel qu'il fut prêché et vécu par Jésus qui est sa règle, non son intérêt ou sa subjectivité. La fonction du prêtre au cœur de la liturgie eucharistique, et en vertu même du sens de cette liturgie, exige donc de déborder le culte pour une activité qui aide la communauté à vivre effectivement ce qu'elle célèbre liturgiquement. Pas davantage que le sacerdoce baptismal ne se laisse définir par le culte, le ministère n'est rivié à la seule fonction liturgique. Celle-ci, parce qu'elle est liée à l'Eucharistie, réclame une activité qui l'englobe. Le ministre est donc témoin de la prévenance divine et garantie de la fidélité de la Tradition dans la totalité de la vie chrétienne. La dualité que nous rencontrons dans la liturgie demeure parce que la communauté a besoin de se signifier à elle-même qu'elle n'est pas sa propre origine. Ce ne sont donc pas les nécessités de la liturgie eucharistique qui fondent la dualité entre le sacerdoce et le ministère : elle est inhérente à la communauté elle-même. Loin donc de définir le ministre par son rapport à l'Eucharistie, il faut pour apprécier sa fonction le situer à l'égard du sacerdoce baptismal. C'est la fonction qu'il exerce à l'égard de ce dernier qui définit son rôle dans la liturgie eucharistique. Nous bannissons ainsi les théories de la Contre-Réforme.

Certains penseront que la doctrine ainsi développée est bien subtile et qu'elle ne peut intéresser que les théologiens. Nous croyons au contraire qu'elle a des conséquences pratiques dans la façon de penser le ministère et sa fonction dans la communauté. Elle est en effet porteuse d'une ecclésiologie fort différente de celle qui a longtemps prévalu dans les manuels de théologie et dans la prédication courante. Elle nous paraît plus conforme au sens de l'Eucharistie.

« Faire l'Eucharistie » pour le prêtre, c'était accomplir une activité cultuelle qui avait signification pour elle-même. Dans l'optique de la théologie de la Contre-Réforme, cette activité était l'acte suprême du ministère. L'Eucharistie comme le ministère était séparée de sa dynamique : l'Eucharistie est la mémoire d'un acte libérateur actualisant la Promesse de liberté dans l'Esprit. Dans la perspective que nous développons, la relation entre Eucharistie, sacerdoce, ministère relève de la dialectique entre la mémoire et

la Promesse. Si faire acte sacerdotal, c'est révéler dans le profane sa dimension de liberté divine, il ne peut être question de réduire le ministère à un acte cultuel privé de ses harmoniques. Le ministère est au service du sacerdoce baptismal, il contribue donc à sa réalisation plénière : la liberté promise par le don de l'Esprit. Le ministre « fait l'Eucharistie » ou la « consacre » parce que, par sa vocation, il est voué à promouvoir la liberté de la communauté. Il préside le sacrement de notre libération parce que les mains lui furent imposées pour contribuer à la liberté des croyants, terme de la prévenance de Dieu en Jésus Christ à leur égard. Ainsi être ministre ne confère pas un « pouvoir » sur la communauté chrétienne pour la diriger selon ses intérêts ou au mieux des impératifs d'une institution. Etre ministre met dans la situation provisoire de l'éducateur ou de l'autorité démocratique. Le sacrement de l'Ordre n'est pas un privilège qui honore les mérites de celui qui le reçoit, il députe à une fonction dont la liberté de la communauté est la raison. On voit combien certaines images qui courent dans les spiritualités sont fausses : telle l'image de la « séparation ». Cette image situe le ministre dans un ordre à part, cet ordre se tient en lui-même. Le prêtre est ainsi un chrétien supérieur, il est le modèle de celui qui ne participe qu'au sacerdoce baptismal. De ministre il devient « chef ». La relation qu'il entretient avec la communauté s'harmonise à celle du dirigeant qui mène ses sujets. Le Christ avait pourtant mis en garde contre cette adaptation au modèle autoritaire qui règle les relations entre les chefs et leurs sujets. L'oubli de la référence du ministère au sacerdoce baptismal a orienté vers une forme d'autorité, en même temps que de compréhension de la hiérarchie, qui était fort éloignée de la proposition évangélique. Des mouvements récents de contestation dans le clergé, quel que soit par ailleurs le jugement qu'on puisse porter sur leurs orientations et leurs revendications, ont rappelé que ce n'est pas impunément qu'on maintient dans l'oubli l'originalité évangélique de la relation entre le ministère et la communauté. Des aspirations se font jour pour une transformation de la structure actuelle, jugée trop archaïque, de la fonction ministérielle.

### *Ministère et communauté*

Des communautés peu nombreuses prennent des positions radicales : elles veulent supprimer toute différence au sein de la communauté et de la célébration eucharistique. Le ministère est superflu, il engendre, selon elles, les rapports autoritaires et aliénants qui ont conduit l'Eglise à jouer un rôle idéologique réactionnaire. C'est en investissant tous les pouvoirs dans la communauté elle-

même, et donc celui-là même de « consacrer ou faire » l'Eucharistie, qu'on éliminera une fois pour toutes dans l'Eglise la pro-pension à se conformer au modèle aliénant des rapports d'autorité dans le système social actuel. Ces communautés avancent donc des raisons politiques pour supprimer le ministère du prêtre. Dans leur cas, le sacerdoce baptismal n'éprouve pas le besoin d'un ministre qui lui rappelle son origine dans la prévenance divine historiquement signifiée par la prédication, la mort et la résurrection de Jésus. L'objectivité du texte néo-testamentaire et l'Esprit donné à la communauté suffisent, selon cette tendance, à assurer la fidélité à la Tradition. Elle l'assure d'autant mieux que le risque d'accaparement du pouvoir par une caste cléricale est évincé. Selon cette orientation, au trinôme Eucharistie-sacerdoce-ministère, il faut substituer le binôme Eucharistie-sacerdoce baptismal. Tous sont « prêtres », au sens où tous sont participants à égalité dans la communauté sacerdotale : il est inutile de députer à quelques-uns une partie de ce pouvoir.

Cette position radicale se comprend fort bien si on songe aux abus de la théologie et de la pratique de la Contre-Réforme. Elle a cependant un tort : bâtir sa théorie et sa pratique sur une négation, sans effort pour comprendre la structure tripartite de la communauté. La seule analyse politique ne peut remplacer la réflexion théologique. Il est inutile de nier que l'organisation ecclésiale et sa doctrine aient joué ou jouent encore un rôle idéologique réactionnaire. Aucune organisation n'étant exempte d'ambiguïté, elle ne peut se targuer d'innocence idéologique. Ces communautés elles-mêmes peuvent fort bien à leur insu jouer un rôle contraire à leur intention. Elles risquent d'autant plus de le jouer qu'elles demeurent prisonnière, dans leur négation, des images dominant la théologie de la Contre-Réforme : elles substituent à un binôme Eucharistie-ministère, marginalisant la communauté, un autre binôme Eucharistie-sacerdoce baptismal, privilégiant absolument la communauté. Cette inflation de la communauté lui ôte son principe de réalité et donc tout pouvoir critique à son endroit : le texte évangélique qui représente l'objectivité peut être manipulé selon les désirs du moment. La véritable transformation ne consiste pas à passer de l'affirmation absolue à la négation absolue, mais à intégrer dans une réciprocité réelle et donc dans une relativité mutuelle les trois données qui structurent l'Eglise : Eucharistie-sacerdoce baptismal-ministère. Le couple sacerdoce-ministère en vertu de sa relation au sacrement de la libération est plus fructueux dans sa tension que le monopole accordé à la communauté. Pour cette raison, il nous semble peu probable que ce genre de communauté ait un avenir.

D'autres tendances sont moins radicales : elles accordent le bien-fondé de la structure tripartite, Eucharistie-sacerdoce-ministère, elles refusent la permanence du ministère. Dans la tradition catholique il est généralement admis que le ministre, c'est-à-dire celui auquel furent imposées les mains, reçoit une marque inaliénable. La formule « prêtre pour l'éternité » décrivait cette qualité permanente du sacrement de l'Ordre. Cette qualité paraît donc indépendante de la communauté ecclésiale une fois qu'elle a été conférée. Pas totalement certes, puisque le droit canonique règle l'exercice du ministère : le prêtre ne dispose pas de son « pouvoir » à son gré. Le droit lui rappelle qu'il n'est pas prêtre pour soi, mais au service de l'Eglise. Toutefois la qualité permanente de ce « pouvoir » conduit presque inmanquablement à faire de ceux à qui furent imposées les mains une caste à part, ayant ses propres intérêts. Son investissement total dans l'Eglise, par suite du statut juridique lié au sacrement de l'Ordre, lui accorde un pouvoir auquel nul autre croyant ne peut prétendre. Il ne s'agit pas de nier le bien-fondé de la distinction entre sacerdoce baptismal et ministère, il s'agit pour cette tendance de récuser le caractère permanent d'une qualité fondant un ordre social pour lui substituer une fonction ministérielle qui ne dure que pour autant que dure l'activité ministérielle. Ainsi le prêtre est ministre de la célébration de l'Eucharistie, il ne l'est plus dans maintes autres activités où il s'avère inutile de manifester la présence divine ou de rappeler l'origine de la communauté. Le ministère est donc ponctuel, il est une fonction non nécessairement liée à telle personne. Cette fonction est cependant posée comme absolument nécessaire à la communauté dans les activités qui touchent directement la promesse évangélique. Cette tendance doctrinale ne rejette donc pas la structure tripartite de la communauté, elle récuse le lien fixé une fois pour toutes entre la fonction et telle personne. Elle met en évidence l'exigence immanente au ministère : être au service du sacerdoce baptismal. Elle représente une possibilité de la tradition chrétienne. Nous l'indiquons comme telle sans la discuter ni la faire nôtre. Il nous paraît en effet que la différence entre cette tendance et l'orientation traditionnelle de la théologie catholique n'a pas suffisamment fait l'objet d'un débat approfondi pour avoir sur ce point des opinions fermes. Cette tendance, reconnaissons-le, respecte le sens que nous avons découvert dans la relation tripartite, Eucharistie-sacerdoce-ministère.

### Conclusion

Les remarques de R. Le Déaut sur le repas pascal juif nous ont incité à orienter notre étude sur le double rapport du ministère et du sacerdoce baptismal avec l'Eucharistie. La mise en lumière de leur nécessité mutuelle dans le cadre du sacrement et de la communauté imprime à la fonction ministérielle un caractère plus ample que ce qui lui est généralement reconnu. Nous allons le préciser par manière de conclusion.

L'Eucharistie, avons-nous maintes fois répété, est le sacrement de la libération. Nous n'utilisons pas ce terme parce qu'il est à la mode. Nous pensons qu'il exprime fort bien ce que signifie le repas pascal juif et ce que symbolise l'Eucharistie. Ce n'est cependant pas sur cet aspect que s'est attardée la réflexion théologique. Sans doute n'a-t-elle pas oublié la Promesse de liberté attachée à la mémoire de l'événement pascal. Mais des termes cultuels ont submergé dans la tradition théologique et liturgique les images prophétiques. On a souvent préféré parler de propitiation, de sacrifice, d'offrande plutôt que de mémoire, de promesse, de libération. On ne niait pas que la propitiation ou le sacrifice n'avaient pas de but en eux-mêmes ; on reconnaissait qu'ils actualisaient la promesse évangélique jusqu'à ce que le Christ revienne et que l'essentiel était en fin de compte l'irruption du Royaume de Dieu. Mais cela allait de soi sans être dit. Il existe une différence de fonction entre un sacrement focalisé entièrement sur le culte sacrificiel et un sacrement dont la visée est à la fois mémoire et promesse de libération. Ce serait être naïf que de ne pas saisir l'opposition de rôle au sein de la société entre l'une et l'autre perspectives. Ce qui est vrai de l'Eucharistie l'est également du sacerdoce et du ministère.

Entendre le sacerdoce baptismal en un sens métaphorique, sans relation avec l'Eucharistie, c'est une option théologique qui, en privilégiant le ministère, vide aussi le sacerdoce de la visée libératrice liée au sacrement pascal. Nous avons préféré donner un sens plénier au sacerdoce baptismal et le définir en relation avec l'Eucharistie comme sacrement de libération. Le sacerdoce est alors l'acte par lequel la liberté de l'Esprit advient dans le monde. Tout acte libérateur est donc acte sacerdotal, grandeur de l'être humain et honneur rendu au Dieu libre. Là encore, il est clair que cette opinion ne peut revêtir la même fonction ecclésiale que l'opinion précédente. Le sacerdoce baptismal compris comme nous l'entendons ne s'accommode pas de croyants clients passifs d'une Eglise hiérarchique. Conformément au souhait de Vatican II, ils sont responsables de la communauté à l'intérieur de laquelle ils vivent la

liberté qui leur vient de l'Esprit. Le sacerdoce baptismal ne s'exerce pas seulement dans le monde par rapport à Dieu pour y révéler la liberté qui vient de l'Esprit, il s'exerce activement dans l'Eglise ; il revient à chaque génération de créer les conditions communautaires de son action. C'est une des tâches du ministère d'accomplir en relation avec les croyants la visée immanente à leur sacerdoce.

Le ministère, en effet, ne peut être compris indépendamment des deux données précédentes. Ministre du sacrement de la libération en Jésus Christ, ministre au service du sacerdoce baptismal dont l'accomplissement est la liberté de l'Esprit, le prêtre a pour fonction de promouvoir ce qu'annonce le sacrement et ce que signifie le sacerdoce baptismal. On saisira facilement la différence de fonction sociale et idéologique accordée au ministre dans cette orientation d'avec celle que lui attribuaient les théologiens de la Contre-Réforme. Ils liaient ministère et sacrifice. La transformation de fonction provient ici de l'interprétation donnée à la mort du Christ. Cette interprétation commande la doctrine eucharistique. Si on imagine la mort de Jésus comme un en-soi, un échange entre Dieu et lui, indépendant de toute réalité historique et des véritables raisons de sa mort, conséquence de sa lutte contre l'oppression légale et religieuse, il est impossible d'accepter que l'Eucharistie soit sacrement de la libération. Il est alors vain de conférer au sacerdoce et au ministère cette fonction de libération que nous leur avons reconnue. Par contre, si la mort du Christ est celle d'un martyr pour la justice en suite de sa lutte courageuse contre les pouvoirs et si la Résurrection manifeste le sens éternel de cette lutte, l'Eucharistie revêt alors une valeur libératrice qu'elle communique logiquement au sacerdoce et au ministère. Notre option se fonde en définitive dans une théologie de la mort du Christ<sup>1</sup>.

Dans le christianisme, les données qui le constituent sont en relations mutuelles. Ce fut un des drames de la théologie post-tridentine<sup>2</sup> et de la spiritualité qu'elle véhicula de penser les réalités chrétiennes comme des entités indépendantes les unes des autres. Nous aurons atteint notre but si nous avons réussi à montrer qu'on ne peut écrire sur le sacerdoce et le ministère sans engager implicitement une christologie.

1. Pour cette question nous renvoyons à notre ouvrage : C. DUQUOC, *Christologie*, t. II, *Le Messie*, Paris, 1972.

2. Nous désignons sous ce terme la théologie née en réaction contre la Réforme protestante et qui a exploité unilatéralement certaines affirmations du Concile de Trente.

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

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

\* numéros parus

en gras : numéros à paraître en 1973

Imprimé en France

Imprimerie Saint-Paul, 55001 Bar-le-Duc. Dép. lég. 1<sup>er</sup> trim. 1973.  
N° d'édition 6295 N° XII-72-554



## Messe chrismale

|                                                                                         |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|----|
| La mission d'un prophète et la vocation d'un peuple<br>(Is 61) <b>R. Lack</b> . . . . . | 4  |
| Un royaume de prêtres (Ap 1) <b>M. Coune</b> . . . . .                                  | 9  |
| Le discours-programme de Nazareth (Lc 4)<br><b>E. Samain</b> . . . . .                  | 17 |

---

## La cène du Seigneur

|                                                             |    |
|-------------------------------------------------------------|----|
| La première Pâque d'Israël (Ex 12) <b>R. Le Déaut</b> . .   | 30 |
| L'institution eucharistique (1 Co 11) <b>J. Bernard</b> . . | 43 |
| Le lavement des pieds (Jn 13) <b>N. Lazure</b> . . . . .    | 53 |

---

|                                                     |    |
|-----------------------------------------------------|----|
| Eucharistie et sacerdoce <b>C. Duquoc</b> . . . . . | 65 |
|-----------------------------------------------------|----|