



# FÊTE DE L'ASCENSION

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 28

Première lecture : C. Martini \*

Deuxième lecture : J. Pierron \*

Évangile : W. Trilling, P. Ternant,  
A. Ridouard, M. Coune \* V. Ayel

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



2007 159



2 ASS

As 7

# Fête de l'Ascension

---

Assemblées du Seigneur 28

FACULTAD  
DE  
TEOLOGIA  
Univ. de Deusto  
BIBLIOTECA

116414

LES ÉDITIONS DU CERF





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

## Première lecture

---

Années A, B et C : Ac 1,1-11

# L'Ascension de Jésus

Ac 1,1-11

PAR CARLO M. MARTINI

Seuls les vv. 2 et 9-11 de cette péricope des Actes parlent explicitement de l'Ascension. La liturgie a toutefois raison de nous faire lire ce passage en entier. En effet, l'Ascension ne s'y trouve pas racontée pour elle-même, mais elle s'insère dans le contexte plus large des vv. 1-14. Il faut donc d'abord exposer l'intention de l'auteur dans ces versets et commenter brièvement les vv. 1-8, avant d'examiner le sens attribué, dans ce contexte, au récit de l'Ascension (vv. 9-11).

## *De Jésus aux Apôtres par l'Esprit (vv. 1-14)*

Avant d'entamer la seconde partie de son récit, l'auteur rappelle où il en était arrivé dans son « premier livre » (1,1-2), et du même coup développe un peu la narration des derniers événements : les conversations de Jésus ressuscité avec ses Apôtres et les consignes qu'il leur a données (1,3-8 ; cf. Lc 24,44-49), son Ascension (1,9-11 ; cf. Lc 24,50-51) et le retour des Apôtres à Jérusalem (1,12-14 ; cf. Lc 24,52-53).

Cette riche synthèse n'a d'autre but que de préparer l'esprit du lecteur à ce qui va suivre. D'emblée lui apparaît la personne de Jésus (v. 1), mais aussitôt après, son attention est attirée sur les « Apôtres » dont cependant il ne connaîtra les noms qu'à la fin de la péricope (v. 13). Verset après verset, on les lui présente comme les témoins en quelque sorte exclusifs des actes et des paroles ultimes de Jésus. L'auteur semble donc surtout préoccupé de souligner les prérogatives du collège apostolique en tant que dépositaire authentique de la promesse et de la mission du Ressuscité.

La répercussion de ce thème sur la suite de l'ouvrage est évidente. Tous les développements successifs de la vie de l'Eglise, qui se réclameront de l'autorité de ce groupe privilégié — l'auteur pense

déjà à la mission étendue aux païens<sup>1</sup> — se verront ainsi légitimement fondés sur l'autorité du Seigneur ressuscité.

Entre la personne de Jésus et le groupe des Apôtres s'insinue à plusieurs reprises un troisième personnage : l'Esprit Saint (vv. 2,4-5,8). C'est lui qui relie le Seigneur, sur le point de quitter définitivement les siens, à l'Eglise apostolique, qui attend la force de l'Esprit pour être témoin du Christ jusqu'aux extrémités de la terre. Dans le déroulement de cette histoire, le lecteur aura donc à discerner l'action déterminante de l'Esprit. Elle lui garantira que les étapes de l'extension missionnaire de l'Eglise — en particulier la prédication évangélique aux païens — ne sont pas le produit du hasard ou de quelque volonté humaine, mais la mise en œuvre du programme prévu par le Ressuscité (1,8).

## *Le « premier livre » et ses protagonistes (vv. 1-2)*

L'auteur évoque ici en résumé le contenu de son premier livre, que nous appelons « l'évangile selon saint Luc ». Il cite les trois acteurs principaux : *Jésus, les Apôtres* (dont il rappelle l'élection : cf. Lc 6,12-16) et *l'Esprit Saint*. Il précise en outre que son premier récit décrivait leur activité depuis le début (cf. Lc 3,23) — c'est-à-dire le baptême de Jésus par Jean avec la descente de l'Esprit Saint (3,21-22) — jusqu'au jour où Jésus « se sépara des siens et fut emporté au ciel » (Lc 24,51)<sup>2</sup>.

Les trois protagonistes de l'évangile figureront aussi dans les Actes, mais avec un rôle différent. Aux Apôtres il appartiendra désormais d'enseigner (cf. 2,42 ; 4,2 ; 5,42 ; etc.) et d'accomplir des œuvres de puissance (cf. 4,33). L'Esprit Saint donnera l'élan intérieur à toute l'action apostolique (par ex. 1,5 ; 2,4 ; 4,8.31 ; 8,29 ; etc.). Quant à Jésus, il sera l'objet de la prédication apostolique et le centre de la vie des fidèles (cf. 4,33 ; 7,55 ; 8,35 ; 9,20 ; etc.).

## *Les dernières instructions de Jésus (vv. 3-8)*

Au v. 2, l'auteur a fait allusion aux instructions données par Jésus aux Apôtres avant de se séparer d'eux (cf. Lc 24,47-49).

1. Sur l'importance de ce thème pour Luc, voir J. DUPONT, *Le salut des Gentils et la signification théologique du Livre des Actes*, dans N.T.S., 6 (1959-1960), pp. 132-155.

2. Luc ne tient pas compte ici de « l'évangile de l'enfance » (Lc 1-2). En effet, il porte l'attention sur ce que Jésus a fait et enseigné, donc sur son ministère public (cf. Ac 10,38 s.).



Ce rappel lui permet de fixer le cadre théologique où va s'inscrire sa nouvelle narration. Il jette donc un regard d'ensemble sur l'activité du Seigneur après sa résurrection (v. 3), et reproduit deux de ses discours (vv. 4-5, 6-8) qui, l'un comme l'autre, soulignent l'action que l'Esprit exercera sur les Apôtres (vv. 5,8).

Bib. D'après la finale de l'évangile (Lc 24,36-51), on aurait pu estimer que la communauté de vie entre les Apôtres et le Christ ressuscité avait peu duré. Mais en Ac 1,3, Luc parle de *quarante jours*<sup>3</sup>, pour décrire cette période comme une plénitude. Ce temps permit aux Apôtres d'acquiescer, avec de nombreuses preuves, une pleine certitude de la résurrection, et de recevoir de Jésus tout l'enseignement requis sur le *Royaume de Dieu*. Le Royaume, ici, ne désigne pas l'Eglise, mais cette étape définitive du plan du salut, annoncée par les prophètes, qui s'ouvrait avec la mort et la résurrection du Seigneur et l'effusion de l'Esprit (cf. 8,12; 14,22; 19,8; 28,23)<sup>4</sup>. Ainsi les Apôtres apparaissent bien comme le groupe expressément et dûment préparé par Jésus pour témoigner de sa résurrection et pour annoncer le Royaume de Dieu.

La première des consignes de Jésus<sup>5</sup> aux Apôtres (vv. 4-5) est l'ordre de ne pas s'éloigner de Jérusalem, déjà rapporté en Luc 24,47-49. Cette répétition souligne le lien entre la présence des Apôtres dans la ville et la première manifestation de la « promesse du Père », à savoir le baptême dans l'Esprit Saint (cf. Ac 2,33-39)<sup>6</sup>. Jérusalem, qui a été au centre des événements salvifiques de la vie de Jésus (cf. Lc 1,8-23; 2,22-38,41-50; 4,9; 9,51-53; 13,33; etc.), sera aussi le centre d'où rayonnera le message. De la sorte, en se réclamant de l'Eglise apostolique de Jérusalem baptisée dans l'Esprit, Luc pourra facilement montrer ensuite la légitimité des développements successifs de la mission (cf. Ac 8,14; 11,22; 15). Les paroles de Jésus au v. 5 et leur réalisation décrite en Ac 2,1-4 servirent à Pierre pour voir dans l'expérience charismatique de Corneille et des siens le signe que Dieu approuvait l'admission des païens au baptême sans leur imposer les observances juives (11,16).

3. Cf. Ph. H. MENOUD, *Pendant quarante jours (Actes 1,3)*, dans *Neotestamentica et patristica*, Freundesgabe Cullmann (Suppl. to Nov. Test. VI), Leiden, 1962, pp. 148-156.

4. Cf. A. WIKENHAUSER, *Die Belehrung der Apostel durch den Auferstandenen nach Apg 1,3* dans *Vom Wort des Lebens* (Festschr. Meinertz, N.T. Abh. 1, Ergänz.), Münster, 1951, pp. 105-113.

5. « Au cours d'un repas qu'il partageait avec eux... » (v. 4). Le sens du verbe est incertain. On pourrait peut-être traduire « tandis qu'il les regroupait autour de lui », ce qui ferait allusion à la reconstitution du petit groupe dispersé au moment de la mort de Jésus. Les effets de ce regroupement sont décrits en Lc 24,33-34,53.

6. Ce qui est dit du baptême dans l'Esprit reprend les paroles de Jean-Baptiste en Lc 3,16.

Littérairement les vv. 6-8 se rattachent à Lc 24,49. Mais leur but ici est de faire mieux saisir la signification du don de l'Esprit, dont il vient d'être question aux vv. 4-5. Ce don ne signifie pas encore l'ultime instauration du Royaume eschatologique (v. 6)<sup>7</sup>, dont le moment est fixé par le Père (v. 7), mais une opération de témoignage communicatif grâce à la *force de l'Esprit Saint*. Comment l'Esprit animera-t-il de sa puissance le témoignage des Apôtres? En les gratifiant de phénomènes charismatiques, qui commenceront à manifester visiblement l'action salvifique de Dieu (cf. Ac 2,15-21,33; 5,32; etc.), et en leur donnant tout le courage et la liberté de parole nécessaires à des témoins (cf. 2,4,14; 4,31; 7,55-56). Ce *témoignage* porte principalement sur la résurrection du Christ (cf. 1,22; 2,32; 4,33), qu'ils devront annoncer *jusqu'aux extrémités de la terre*. Cette formule stéréotypée, empruntée à la Bible grecque (cf. Is 8,9; 48,20; 49,6; 62,11; Ps 134,7; Jr 6,22; etc.), désigne l'universalisme absolu auquel prétend le message évangélique. La même expression revient en Ac 13,47 (qui cite Is 49,6) pour signifier qu'il faut dépasser toute barrière sociale ou raciale et prêcher l'Evangile aux païens (13,46). Cet universalisme sera en fait virtuellement acquis lorsque Paul, « avec pleine assurance et sans obstacle », annoncera Jésus-Christ à Rome, centre du monde d'alors (Ac 28,31).

### *Jésus se soustrait aux regards de ses Apôtres (vv. 9-11)*

En décrivant l'Ascension, Luc semble mettre plus l'accent sur la manière dont Jésus se sépare définitivement des siens, que sur la glorification du Seigneur. En effet, il n'emploie ici aucun des termes qui, dans les Actes et dans le reste du N.T., évoquent l'exaltation glorieuse de Jésus (cf. Ac 2,33; 5,31; 7,55; Lc 24,52; 1 Tm 3,16; etc.). En revanche, il souligne ce qui marque l'éloignement local : Jésus s'élève vers le ciel, hors de la vue de ses Apôtres et hors de ce monde, comme un voyageur qui part pour un pays lointain. Jésus ne s'éloigne ainsi de ses Apôtres que lorsqu'il a fini de parler et tandis que ceux-ci le suivent du

7. La question des Apôtres « Est-ce maintenant...? » (v. 6) leur est suggérée par la promesse du baptême dans l'Esprit « d'ici quelques jours » (v. 5). Ils croyaient que la venue de l'Esprit réaliserait les espérances théocratiques d'Israël : cette restauration (qui ne devait pas être limitée à un horizon politique) aurait permis la manifestation de la puissance du Royaume de Dieu. La réponse de Jésus vise donc surtout à distinguer la venue de l'Esprit, qui est proche, de la manifestation finale du Royaume, qui reste le secret du Père (cf. Mc 13,32). Entre les deux événements se situe le temps du témoignage, le seul en réalité qui importe pour l'instant.



regard (v. 9). Ils demeurèrent donc près de lui jusqu'au moment de la séparation<sup>8</sup>. On peut cependant voir une allusion discrète à la glorification de Jésus dans la mention de la *nuée* qui accompagne ordinairement les théophanies dans le N.T. (cf. Lc 21,27 ; 1 Th 4,17 ; etc.) comme dans l'A.T. (cf. Ex 13,21-22 ; 24,15-18 ; etc.). Toutefois la nuée, ici, a plutôt comme fonction de *soustraire définitivement Jésus aux regards de ses Apôtres*. Voilà donc révolu le temps de la présence physique de Jésus au milieu des siens, et ouverte une ère nouvelle dans l'histoire du salut !

Le temps n'est toutefois pas encore advenu de la manifestation glorieuse du Royaume. Ce que Jésus avait déjà affirmé à ce propos (v. 7), les « *deux hommes vêtus de blanc* » le disent à leur tour. Sans doute leur présence entoure-t-elle de gloire l'événement de ce jour, au même titre que, le matin de Pâques, l'apparition des deux hommes « *en habits éblouissants* » qui, près du tombeau, annoncèrent aux femmes la résurrection du Seigneur (Lc 24,4). Cependant, leur message vise moins ici à célébrer la gloire de Jésus qu'à donner un avertissement à l'Eglise : il est inutile de spéculer sur des signes du ciel qui révéleraient le retour imminent de Jésus (cf. 2 Th 2,2-3 ; 2 P 3,4). Les Apôtres ne doivent pas douter que Jésus « *reviendra de la même manière* » qu'ils l'ont vu s'en aller vers le ciel, c'est-à-dire aussi clairement et avec des signes de puissance dont sa montée au ciel contenait le germe (cf. 1 Th 4,16 ; 2 Th 1,7-8).

### La portée ecclésiale du récit

L'Ascension de Jésus n'est décrite qu'ici et en Lc 24,51, où Jésus conclut sa carrière par une bénédiction hiératique (cf. Si 50,20), qui suscite chez les siens adoration, joie et louange de Dieu dans le Temple (Lc 24,52-53 ; cf. Si 50,21-23)<sup>9</sup>. On trouve toutefois dans le N.T. d'autres passages qui font allusion au mystère de la montée de Jésus au ciel : Jn 3,13 ; 6,62 ; 20,17 ; Rm 8,34 ; Rm 10,6 ; Ep 4,10 ; 1 Tm 3,16 ; He 4,14 ; 1 P 3,22. L'aspect christologique y prévaut : Jésus participe pleinement à la

8. Il y a probablement là une référence à Elisée, le disciple d'Élie. Pour avoir eu le privilège d'entendre les ultimes paroles du grand prophète et l'avoir vu enlevé aux cieux, le disciple a la certitude de participer à l'esprit prophétique de son maître (2 R 2,1-15).

9. Cf. P.A. VAN STEMPVOORT, *The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts*, dans *N.T.S.*, 5 (1958-1959), pp. 30-42, qui relève en outre la correspondance du début avec la fin de l'évangile de Luc : comme la première, la dernière scène se situe au Temple. La liturgie, interrompue par le mutisme de Zacharie (Lc 1,22), se voit conclue par la bénédiction de Jésus aux siens.

gloire auprès du Père<sup>10</sup>. En revanche, c'est sous un tout autre angle — plutôt ecclésial — que l'Ascension est présentée en Ac 1,9-11. En effet, elle y marque le passage du temps de Jésus au temps des Apôtres ou de l'Eglise. La présence visible de Jésus au milieu des hommes a pris fin. Désormais les Apôtres seront les témoins privilégiés et les dépositaires de la parole et de la promesse du Seigneur ; c'est d'eux que dépendra l'annonce du Royaume de Dieu. Celui-ci ne se manifestera pas de sitôt dans la gloire, car il s'agit d'abord de porter témoignage de la résurrection sur toute la terre. Tel est bien l'aspect du mystère que la prédication devra mettre en relief aujourd'hui.

On reprochera sans doute à notre texte sa mentalité trop « spatiale » : Dieu siège dans des hauteurs supra-terrestres, et le Christ va l'y rejoindre « *en montant dans les cieux* ». Mais comment Luc, à son époque, eût-il pu présenter les choses autrement ? Du reste, l'extrême sobriété de sa description et le relief qu'il accorde à la portée ecclésiale des faits, montrent assez son souci dominant : alerter l'Eglise sur l'urgence du témoignage qu'il lui appartient de diffuser aujourd'hui.

Si nous sommes, grâce au don de l'Esprit, en pleine continuité avec l'Eglise des Apôtres, il nous faut résister à une double tentation : stérile regret du passé, ou chimérique contemplation de l'avenir. Le passé, aussi beau qu'il puisse paraître, est irrémédiablement révolu. On ne peut plus désormais s'unir au Christ que par la médiation des Apôtres à qui il a promis son Esprit. Par ailleurs, la date de la glorieuse manifestation du Royaume et ses modes d'incidence sur la réalité du monde restent le secret du Père. A nous d'accomplir la tâche qui nous incombe dans le présent, non sans être assurés que le Seigneur monté au ciel se manifestera au temps fixé.

10. Les diverses manières de considérer l'Ascension ont fait naître une question : les textes du N.T. parlent-ils tous d'une même réalité, ou ne faut-il pas plutôt distinguer entre l'aspect invisible du mystère (le triomphe céleste du Christ et sa session à la droite du Père, inséparables de la résurrection) et son aspect visible (l'ascension corporelle survenue plus tard sous les yeux des Apôtres) que nous rapportent Lc 24,51 et Ac 1,2,9-11 ? A ce sujet, voir P. BENOÎT, *L'Ascension*, dans *R.B.*, 56 (1949), pp. 161-203. Le texte des Actes ne s'oppose pas à une telle distinction puisqu'il réduit au minimum l'aspect triomphal de l'Ascension, pour souligner les conséquences qui découlent pour l'Eglise de la séparation définitive de Jésus d'avec les siens.



### SOYEZ MES TÉMOINS SUR TOUTE LA TERRE

Quand notre Seigneur Jésus Christ est monté au ciel le quarantième jour, il a recommandé son corps qui devait rester sur la terre : il voyait que beaucoup de gens devaient l'honorer parce qu'il était monté au ciel, et il voyait que cet honneur est inutile si on foule aux pieds ses membres qui restent sur la terre...

Voyez où s'étend son corps, voyez où il ne veut pas être foulé aux pieds : « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre ». Voilà où je reste, moi qui monte ; je monte parce que je suis la tête. Mon corps reste encore sur la terre. Où est-il ? Sur toute la terre. Prends garde à ne pas le frapper, à ne pas lui faire violence, à ne pas le fouler aux pieds.

Ce sont là les dernières paroles du Christ qui monte au ciel.

SAINT AUGUSTIN <sup>1</sup>

### L'EXALTATION DE LA NATURE HUMAINE

Quelle grande et ineffable cause de joie lorsqu'en présence d'une sainte multitude la nature humaine montait plus haut que les créatures célestes de tout rang, qu'elle s'en allait dépasser les ordres angéliques et s'élever au-delà de la sublimité des archanges, ne pouvant trouver à aucun niveau, si haut fût-il, la mesure de son exaltation, jusqu'à ce qu'elle fût admise à prendre place auprès du Père éternel, qui l'associait sur son trône à sa gloire après l'avoir unie dans son Fils à sa propre nature.

L'ascension du Christ est donc notre propre élévation et, là où a précédé la gloire de la tête, là aussi est appelée l'espérance du corps : laissons donc éclater notre joie.

SAINT LÉON <sup>2</sup>

1. Saint Augustin : évêque d'Hippone (aujourd'hui Bône, en Algérie) de 392 à 430. - *Traité sur l'Épître de saint Jean*, X, 9, dans *P.L.* 35, col. 2060-2061.

2. Saint Léon : pape de 440 à 461. - *Sermon I sur l'Ascension*, trad. de R. DOLLE, dans la coll. « Sources chrétiennes », vol. 74, p. 138.

## Deuxième lecture

Années A, B et C : Ep 1,17-23



# Le triomphe du Christ

Ep 1,17-23

PAR JOSEPH PIERRON

Le motif qui a déterminé le choix de cette lecture pour la fête de l'Ascension, est clair : le passage célèbre le triomphe du Christ, où transparaissent sagesse et force de Dieu. Paul ajoute une prière personnelle à la bénédiction qui ouvre sa lettre (1,3-14) et qui remplace l'habituelle action de grâces ; il fait monter vers Dieu les vœux qu'il formule pour des communautés qu'il n'a pas fondées, mais dont il porte la continuelle sollicitude. Dans cette prière (1,15-23), il joint étroitement action de grâces et intercession (1,16), deux expressions de sa participation au Mystère de Dieu.

L'action de grâces jaillit de la contemplation de l'événement de salut actualisé dans la vie de la communauté. L'intercession souligne que cela ne se réalise pas par notre propre force. L'intercession est l'attitude de celui qui, en face de la grandeur du projet de Dieu, a pris conscience de la faiblesse de l'homme et donc de la nécessité du dynamisme de l'Esprit. Ainsi action de grâces et intercession nous situent-elles toutes deux dans le dynamisme qui emporte l'Eglise vers la plénitude que Dieu lui réserve.

## *En quête d'une sagesse qui est une « folie »*

Paul rend grâces au Dieu Père pour deux motifs qui sont en fait deux aspects de la vie chrétienne : la foi au Seigneur Jésus, l'amour au sein de la communauté des frères (1,15). On n'attend plus que la mention de l'espérance pour compléter la triade paulinienne ; elle apparaît plus loin dans la prière d'intercession (1,18), mais comme fruit d'une sagesse, d'une révélation, d'une connaissance (1,17). Ce n'est pas accidentellement que sagesse et espérance sont liées ; leur connexion est un ressort essentiel de la pensée paulinienne, spécialement dans les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens.

La sagesse, pour le juif Paul, c'était la Loi, la connaissance de la volonté de Dieu, la recherche de sa mise en pratique par l'application des commandements, par l'accomplissement de bonnes œuvres, par le cumul de mérites. Cette sagesse divine, antérieure au temps et qui a présidé à la création, est contenue tout entière dans la Loi, laquelle devient la règle par excellence, la norme de toutes les actions. Le souci premier est de la connaître et de la mettre en pratique. Pour l'avoir suivie, pour en avoir été un fervent zéléteur, Paul a même persécuté la communauté du Christ, l'Eglise de Dieu. Quand, au tournant de sa vie, il rencontra le Christ ressuscité, il devra réfléchir sur la sagesse de Dieu, qui est bien la Parole de Dieu, mais devenue un homme, Jésus, le Christ glorifié par la puissance de Dieu. La sagesse qu'il faut connaître, est donc une personne qu'il faut rencontrer et suivre.

Et voici que, dans le monde grec, où il œuvre pour son Seigneur, Paul rencontre aussi un désir de sagesse. A côté de ceux qui la cherchent dans l'habileté du discours et de la pensée, il y a ceux qui sont attirés par une « gnose », une connaissance qui, transmise par révélation, doit s'apprendre au travers d'une initiation réservée aux parfaits, une connaissance qui sauve par elle-même, par sa propre illumination (cf. 1 Co 1,17—2,16). Paul sait, quant à lui, qu'il n'y a qu'une révélation de Dieu, celle qui s'est produite « à la plénitude des temps », dans le Christ, la révélation décisive et définitive, ouverte à tous par l'adhésion de la foi à une personne.

## *La connaissance qui vient de Dieu (vv. 17-18a)*

C'est cette sagesse nouvelle que Paul demande pour ses communautés dans son intercession. Dès le début elle apparaît comme un don reçu, comme une faveur gratuite de Dieu. Seul peut la donner « le Dieu de Notre Seigneur Jésus Christ, le Père de la Gloire » (1,17). Ces titres liturgiques (cf. Ep 1,3 ; Rm 15,6 ; 2 Co 11,31...) sont en bonne place dans une prière, mais surtout ils sont introduits ici par Paul comme autant de motifs de confiance.

Ce n'est plus seulement le Dieu des Pères, ni le Dieu de Moïse, mais « le Dieu de Notre Seigneur Jésus Christ », celui qui s'est révélé par Lui et en Lui. Paul ne s'engage pas dans une théologie abstraite sur l'être de Dieu ; il se réfère à l'événement qui marque l'histoire du monde, cet événement qui doit être la base de notre confiance.

Dieu est aussi appelé « le Père de la Gloire ». Bien sûr, son être est dans la gloire céleste, mais aussi et plutôt il répand par sa puissance merveilleuse le rayonnement de son être, qui seul peut donner la connaissance et la révélation.



Pour définir cette réalité de la connaissance, Paul y adjoint le mot « esprit » (v. 17). Le don de l'Esprit devait caractériser les temps messianiques (Is 11,2 ; Jl 3,1-5). Il devait marquer ce tournant de l'histoire, où Dieu interviendrait décisivement dans le monde (1 Hén. 61,11 ; Jub. 40,5 ; 1 QS, IV, 3ss). En utilisant cette formule, Paul veut indiquer que la puissance de Dieu est à l'œuvre, que ce changement ne vient pas de l'effort de l'homme, qu'il s'agit d'une intrusion de Dieu dans le monde humain pour instaurer une communion de plus en plus parfaite entre Dieu et les hommes.

L'esprit messianique, don gratuit du Seigneur, permet de pénétrer le mystère de Dieu, sa révélation qui est tout à la fois sagesse, c'est-à-dire connaissance de son dessein, et actualisation du mystère. Car la « chair » opposée à l'esprit — l'homme livré à lui-même — ne peut la réaliser. Paul se situe donc résolument dans le courant de l'A.T. en face des prétentions hellénistiques. S'il utilise les deux mots de « sagesse et révélation », c'est dans la ligne des courants judaïques, sapientiel et apocalyptique. La connaissance est sagesse en tant qu'elle permet de reconnaître la volonté de Dieu, de discerner ce qui est juste, ce qui doit être fait dans le concret. Ici apparaît la liberté chrétienne qui est accord d'amour avec le dessein de Dieu. La connaissance est aussi révélation : elle nous situe dans la grande histoire du salut, dans ce conseil de la Sagesse de Dieu pour sauver le monde.

Cette sagesse charismatique, don de l'Esprit de Dieu, qui fait participer à la révélation, sert la connaissance de Dieu. Paul affirme à plusieurs reprises que la connaissance de Dieu suppose la foi et l'amour, ou plutôt qu'elle les inclut (cf. Ep 3,17ss ; 4,13 ; Col 2,2). La connaissance de Dieu n'est donc pas un savoir abstrait, un discours sur Dieu ; elle est expérience de foi et d'amour, une communion avec Lui, qui unifie l'être et les actes de toute une vie. Cette connaissance vient de ce que « les yeux du cœur ont été illuminés » (v. 18).

De prime abord la formule surprend, mais elle est tirée d'une antique tradition liturgique (Ps 18,9 ; Ne 9,8 ; Ba 1,2). A l'opposé de l'endurcissement du cœur qui refuse de reconnaître la présence de Dieu dans le monde, il s'agit de l'illumination de l'intelligence qui rencontre Dieu dans son sanctuaire ou dans sa Loi. Le verbe au parfait nous indique que Paul pense à un événement passé dont le résultat dure : en fait il nous renvoie à la conversion baptismale. Par le baptême, le cœur de l'homme, le fond le plus intime d'où sortent ses décisions, a été changé. L'homme qui était ténébreux (Rm 1,21 ; Ep 4,18) est devenu lumière (2 Co 4,6 ; 1,22). Au point de départ, il y a donc l'illumination sacramentelle du centre vital qui doit devenir conscience existentielle : elle doit

s'exprimer tout au long d'une vie. Donnée au principe par la conversion du baptême, exprimée par l'expérience de la vie de foi et d'amour, cette connaissance est un développement qui peut donc être objet d'intercession.

### *Connaître pour espérer (vv. 18bc-19)*

Paul exprime donc un ardent souhait de connaissance : il faut que les chrétiens ne soient ni désorientés, ni désespérés, mais au contraire tendus vers un but clair et unique. Trois propositions interrogatives indirectes déterminent le contenu de cette connaissance. La première, plus générale, sera expliquée par les deux suivantes.

#### *a) « L'espérance de son appel » (v. 18b)*

L'homme converti se trouve devant une vie ouverte, projeté vers un futur, vers une réalité espérée, que l'Apôtre appelle ici « l'espérance ». Le mot ne concerne pas l'attitude psychologique de confiance, d'assurance, de fermeté, mais la réalité qui nous est offerte par Dieu (cf. Ga 5,5 ; Col 1,5.27). L'ouverture de ce monde neuf, c'est l'appel. Dans la pensée de Paul, l'appel tient une place de premier plan : notre être est lié à l'appel de Dieu qui nous interpelle ; être homme, c'est être appelé par Dieu à une mission. Les chrétiens sont des « appelés » ; de même que la mission d'Israël vient d'un appel (Rm 11,28-29), la mission de Paul vient aussi d'un appel (Ga 1,15). L'annonce de l'Évangile fait parvenir cet appel aux chrétiens, qui le reçoivent dans l'obéissance de la foi (Rm 8,30 ; Col 3,15 ; 1,5.23 ; Ga 1,6 ss). Il est appel au salut, au monde nouveau, à la création nouvelle, à une nouvelle dimension de l'être que Paul appelle soit grâce, soit sainteté, paix, gloire, liberté (1 Co 1,9 ; 1 Th 2,12 ; 1 Co 7,22 ; 1 Th 4,7 ; Ga 5,13).

Cet appel ne passe pas : il faut lui rester fidèle ; si l'être du chrétien est d'être appelé (Rm 1,6-7 ; 1 Co 1,2.26 ; Rm 8,28), cela requiert une fidélité créatrice, source d'actes continuellement renouvelés. D'après 1 Co 7,20, il faut « rester dans l'appel » (cf. Ep 4,1.4). Ce développement lucide, décidé, en face de situations variées, ne peut se faire que dans le Christ (Ph 3,14) ; il s'enracine dans notre appartenance au Christ en qui s'ouvre notre avenir que Paul dénomme « espérance ». Celle-ci surgit donc de la connaissance de Dieu, qui nous a été donnée par l'Évangile, accueilli dans la foi et l'amour.



## b) « La glorieuse richesse de l'héritage » (v. 18c)

Ayant ainsi cerné le contenu de la connaissance de Dieu, qui n'est autre que l'espérance, Paul tente de l'explicitier sous deux de ses aspects : dans sa réalité dernière, dans sa réalisation progressive.

La réalité dernière, c'est « l'héritage parmi les saints » : formule traditionnelle et liturgique à l'époque de Paul, très utilisée dans l'apocalyptique. Elle évoque la présence joyeuse et éternelle des élus auprès de Dieu dans la cour des puissances célestes. Ce qui est neuf, c'est que les appelés peuvent avoir connaissance de « la richesse de gloire » de cet héritage. Dans le Christ ressuscité, premier-né d'entre les morts, leur a été révélée la gloire de la résurrection. Ils ont donc connaissance de cette puissante intervention de Dieu qui les transfigurera. L'héritage n'est plus seulement le monde empirique, ni la terre sainte qui était le « sacrement » de sa volonté de salut, mais un monde transfiguré dont ils ont vu l'éclat, la puissance à l'œuvre dans la résurrection du Christ. Jouir définitivement de cette présence lumineuse et transformante, tel est le contenu de notre espérance.

## c) « La force de sa puissance » (v. 19)

Pour nous acheminer vers cette réalité céleste — la présence dans la gloire avec les saints — la puissance de Dieu intervient nécessairement. C'est l'autre aspect de l'espérance. Le croyant doit savoir combien grande est la puissance de Dieu qui veut nous établir dans son royaume. La puissance de Dieu se trouve mise en parallèle avec sa gloire, car ce sont deux formes d'une même réalité : seule la gloire de Dieu nous rend capables d'elle-même. A l'homme incapable de se dépasser pour être divinisé, la puissance incommensurable de Dieu apporte la force nécessaire à cette transfiguration.

*Le garant de notre espérance : le Christ glorifié*  
(vv. 20-22)

Cette puissance divine s'avère active pour nous et en nous. Elle est en effet attestée active, vivante, efficace dans la personne du Seigneur auquel nous appartenons, auquel nous sommes liés. Elle nous est révélée dans la réalité du Mystère du Christ. Aussitôt que Paul contemple ce mystère, aussitôt la prière d'intercession cède la place à la louange qui touche à la confession de foi mais qui l'élargit, la célèbre, la magnifie. Les propositions pauliniennes

se succèdent, prennent de l'ampleur à mesure qu'il avance dans la contemplation du Mystère. En quatre affirmations, il nous donne les motifs derniers qui fondent sa prière comme ils fondent notre espérance.

a) *Le Christ ressuscité* (v. 20a)

La puissance de Dieu était à l'œuvre quand elle ressuscitait le Christ. C'est la proposition centrale de la confession de foi chrétienne (1 Th 4,10 ; 1 Co 6,14 ; 15,15 ; Rm 4,22 ; 8,11 ; 10,9...), à partir de laquelle l'Apôtre va décrire ici le triomphe et l'autorité du Christ.

b) *Le Christ exalté* (vv. 20b-21)

La même puissance de Dieu s'est manifestée dans l'exaltation du Ressuscité, qu'on décrit avec les mots du Ps 110, très souvent utilisés dans ce sens par l'apologétique des premières communautés chrétiennes (Rm 8,36 ; Col 3,1). Une fois exalté, le Christ participe à la domination de Dieu : il est « à la droite de Dieu », formule traditionnelle pour indiquer la participation à l'autorité et au pouvoir.

Cette domination est doublement précisée : quant au lieu d'où elle s'exerce, et quant à son étendue illimitée. Le Christ est « dans les cieux », formule déjà utilisée par Paul en 1,3 pour marquer la transcendance divine. En tant que ressuscité, le Christ gouverne le monde ; il ne s'est pas réfugié dans l'isolement glorieux de son triomphe.

Pour mettre mieux en relief cette transcendance active et efficace, Paul ajoute qu'il est exalté « au-dessus de toutes les Puissances des cieux », dont on parle beaucoup dans le cercle de ses correspondants. Certains avaient sans doute été tentés de classer le Christ parmi ces Puissances. Paul affirme sa supériorité absolue sur elles toutes. Dans la pensée d'alors, ces Puissances ont une sphère d'action ; elles sont liées à un lieu où s'exerce leur activité. Pour Paul, le Christ est au-dessus de tout, sans limite d'influence. Il répète ce qu'il disait en Col 2,10 : « Il est la Tête de toute Principauté et Puissance ».

Paul souligne encore l'éternité de cette domination : elle est valable « non seulement pour ce temps-ci, mais encore pour le temps à venir ». Tout en reprenant la distinction juive traditionnelle entre ce monde-ci et le monde qui vient, il sait qu'elle n'est pas purement temporelle, mais aussi qualitative : il s'agit d'une transfiguration du monde, qui existe déjà en son principe dans la personne du Christ et dans le don de l'Esprit (He 6,5).



« Tout lui est soumis » (v. 22a)

La puissance de Dieu est encore manifeste dans la souveraineté efficace du Christ. Paul utilise le Ps 8,7 qu'on applique généralement au triomphe eschatologique (He 2,8 ss). Mais ici il s'agit du triomphe actuel : les puissances ne lui sont pas seulement inférieures, elles lui sont soumises. C'est une thèse que Paul a déjà développée dans l'épître aux Colossiens (2,15) et qu'il reprendra à la fin de celle-ci (Ep 6,12).

d) Dieu « l'a donné comme Tête de l'Eglise, au-dessus de tout » (v. 22b)

C'est sur cette dernière affirmation que Paul veut insister. L'Eglise apparaît de plus en plus au premier plan, en tant que réalité christologique. La manière même dont il l'introduit est caractéristique : « et justement lui, Il l'a donné ». C'est le but, la conclusion de toutes les affirmations précédentes, ce qui fonde définitivement notre espérance, comme c'est la pointe extrême du dessein de Dieu. L'efficacité de la puissance de Dieu s'exerce pleinement en ce qu'elle a donné le Christ comme Tête à l'Eglise.

Le Christ est Tête « au-dessus de tout » (cf. He 2,18 ; Col 2,10 ; Ep 1,15-16). Paul veut exclure que d'autres puissances aient une influence de salut sur l'Eglise. Seul le Christ donne la puissance qui sauve.

Si le Christ est Tête de l'Eglise et Tête des Puissances, ce n'est pas au même titre, ni de la même manière, comme le dit Mgr Cerfaux : « Sa suprématie sur les Puissances et sa suprématie sur l'Eglise ne sont pas du même ordre. Les Puissances sont assujetties et soumises de force, placées sous les pieds du Christ par sa victoire. L'Eglise, au contraire, ne fait qu'un avec Lui, même si elle lui est soumise. Sur elle, il n'exercera qu'une suprématie de sanctification et d'amour : la force ne joue pas. » C'est pour cette Eglise, dont il est la Tête, que le Christ manifeste le plein effet de la puissance de Dieu, qu'il lui appartient de révéler.

*L'Eglise, Corps et Plérôme du Christ (v. 23)*

Ayant ainsi défini le dernier motif de l'espérance chrétienne qui doit projeter tous les chrétiens vers l'accomplissement, Paul s'attarde dans la contemplation de l'Eglise. Il lui donne deux qualificatifs.

a) Corps du Christ (v. 23a)

L'idée de l'Eglise, Corps du Christ, centrale dans cette épître (Ep 3,6 ; 4,4.12.16 ; 5,23.29), constitue le point d'aboutissement de toute une réflexion paulinienne. Ici, elle se présente comme une notion connue qui récapitule tout ce que Paul en dit ailleurs :

— La formule a pour but d'affirmer le lien spécial établi par le Christ avec son Eglise, unique moyen de salut décrété par Dieu, maturation dernière de l'expérience chrétienne.

— Dans l'Eglise, comme Corps du Christ, se renforce l'unité dans la pluralité ; par l'union du Christ-Tête avec l'Eglise-Corps, se constitue l'Homme Nouveau, le Nouvel Adam (Ep 2,15).

— Certes, il y a subordination du Corps à la Tête : c'est l'obéissance de foi de tous et de chacun au Christ, mais c'est une soumission d'amour qui crée la vraie liberté (Ep 1,22-23 ; 5,23-26).

— Ce qui est neuf dans la pensée paulinienne, c'est que la tête soit ici l'origine efficace de la croissance : le Christ est Tête en tant qu'il fait croître son Corps (Ep 4,15-16).

— La domination du Christ est celle de l'Epoux qui exerce son devoir de sollicitude pour que s'actualise l'amour (Ep 5,22.25.28.32). C'est sur cet arrière-plan — celui de toute l'épître — que la formule prend ici tout son sens : elle indique tout l'avenir de notre espérance, le sens dernier de la création, de l'histoire humano-divine de ce monde.

b) Plérôme du Christ (v. 23b)

Paul attribue à l'Eglise du Christ ce deuxième qualificatif, mais il fait difficulté pour les interprètes. Le mot de « plérôme » peut avoir le sens actif de « complément » ou le sens passif de « plénitude ». Dans le premier cas, l'Eglise est le complément du Christ, comme le tronc, de la tête, ou les membres, de l'organisme.

Mais si Paul emploie le mot de « tête » pour le Christ et celui de « corps » pour l'Eglise, leur utilisation n'a pas la même origine. Le mot de « tête » est repris à l'emploi sémitique pour indiquer le chef, celui qui a autorité ; Paul l'utilise pour lutter contre l'hérésie colossienne qui mettait en avant le rôle des Puissances. Le Christ est, de par sa résurrection, leur Tête, le Chef. Le mot de « corps » a son origine dans la parabole stoïcienne diffusée un peu partout, d'un organisme unifié malgré les différentes fonctions, malgré les différents services. L'idée était celle de l'unité dans la pluralité. Paul en est venu à déclarer le Christ Tête de l'Eglise, au double sens de chef et de principe vital qui unifie et fait croître le corps (Col 2,19).

D'autre part le mot « plérôme », s'il peut avoir le sens actif,



## Evangeliles

Année A : Mt 28,16-20

Année B : Mc 16,15-20

Année C : Lc 24,44-53

revêt bien plus souvent le sens passif de « plénitude » qui est le sens courant dans la Bible grecque comme dans le grec classique.

Selon Ep 3,19 et 4,13, l'« Homme parfait, dans la force de l'âge » n'est autre que l'Eglise, Corps du Christ. Le perfectionnement de ce Corps et de chacun de ses membres se réalise sans que le Christ Tête ait lui-même à se perfectionner. Cette idée est totalement étrangère à la pensée paulinienne. C'est au contraire du Christ Tête que vient l'énergie vitale nécessaire au perfectionnement du Corps. L'Eglise est le lieu où le Christ apporte la plénitude de son action vitale.

Il semble bien que ce sens doive être gardé ici, que l'usage du terme soit homogène dans notre épître. Il est d'ailleurs possible que sa répétition vienne d'une intention polémique contre un autre emploi dans le même milieu. L'Eglise serait donc appelée le Plérôme, parce que c'est le lieu de l'intervention la plus pleine et la plus totale de Dieu, celle qui regroupe la totalité de son action salvatrice.

Reste à expliquer la deuxième partie du qualificatif qui se rapporte au Christ. C'est un participe de même racine que le nom précédent, mais qui peut être pris comme un passif : « Le Christ est rempli », ou comme un moyen à sens actif : « Le Christ remplit ». La formule qui suit : « tout en tout », est une expression cumulative et pléonastique, qui vise à suggérer une ampleur sans limite (P. Benoit). Il semble que le sens passif, qui est normal, soit aussi le meilleur. Paul utilise très bien l'actif du verbe quand cela est nécessaire (Ep 4,10).

Paul pense donc au fait que le Christ ressuscité est rempli par Dieu. Il l'avait affirmé déjà dans le passage parallèle de Col 2,9-10 : « En Lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité et en Lui vous avez été remplis » ; et dans cet autre : « Dieu s'est plu à faire habiter en Lui toute la plénitude » (Col 1,19).

L'Eglise est donc remplie par le Christ, par son activité, par son énergie ; le Christ est lui-même rempli par Dieu au-delà de toute expression possible. Une telle affirmation souligne bien l'énergie et la puissance de Dieu dans son œuvre de salut. Elle fonde définitivement notre espérance.

La totalité des richesses divines habite donc le Christ qui les répand dans son Eglise, afin que le Christ et l'Eglise rassemblent et les hommes et le monde, et qu'ainsi la création redevienne la Totalité unifiée par la présence et l'énergie divines.



# «De toutes les nations faites des disciples»

Mt 28,16-20

PAR WOLFGANG TRILLING

Les versets que nous étudions ici constituent l'achèvement grandiose et le couronnement du premier évangile. Ils éclairent son interprétation d'ensemble<sup>1</sup>.

## I. PAROLE DE JÉSUS OU « CRÉATION DE LA COMMUNAUTÉ » ?

L'évangile de saint Luc contient un « ordre de mission » (Lc 24,47 s), de même celui de saint Marc, du moins dans ce qu'on appelle sa finale deutérocanonique (Mc 16,15). La possibilité historique qu'à la fin de sa vie, ou comme Kyrios ressuscité, Jésus ait donné à ses disciples la charge de prêcher le message de l'Évangile dans le monde entier, ne saurait être contestée. Le fait est au contraire très vraisemblable, encore que le texte des évangiles ne soit pas uniforme. Même si aucun des textes synoptiques ne nous avait été transmis, la pratique missionnaire des plus anciens temps de l'Église ne s'expliquerait pas de façon rationnelle sans un tel commandement du Seigneur.

Dans le texte de Matthieu, les problèmes concernant le rapport d'une parole originale de Jésus avec l'activité de la « communauté » sont spécialement compliqués. Cela tient généralement à la terminologie ecclésiologique, en particulier à l'ordre de baptiser, qui se rattache à l'ordre de mission, et à la formule trinitaire de ce rite baptismal, qui indique une époque plus tardive. Le reste des écrits du Nouveau Testament ne connaît que le baptême « dans le

(ou au) nom de Jésus »<sup>2</sup>. Les uns s'efforcent donc de faire remonter à Jésus toute la teneur du texte ou du moins sa substance, les autres considèrent le texte entier comme une « création de la communauté ». Chacun, qu'il soit exégète, prédicateur, ou chrétien fidèle, doit en apparence choisir entre ces deux possibilités. Cette situation ressemble à un dilemme manifestement sans issue<sup>3</sup>.

Nous devons donc en premier lieu, pour bien situer notre perspective, faire quelques remarques sur cette manière de poser la question. Le problème qui est à l'arrière-plan, n'est pas en définitive purement exégétique, mais herméneutique. Derrière les deux conceptions on trouve une vision déterminée de l'Église apostolique. Pour l'une, le « Jésus historique » est séparé de l'existence de l'Église par ce qu'on appelle le « fossé de Pâques ». Des deux manières différentes de regarder le « Jésus de l'histoire » et le « Christ de la foi » (qui sont possibles et nécessaires même dans l'interprétation catholique de l'Écriture), on fait deux situations historiques différentes, qu'un « fossé » sépare l'une de l'autre. Les versets 18-20 devraient donc être considérés seulement comme un document relatif à l'organisation de l'Église et à la conviction de la foi. Dans l'autre camp, on croit ne pouvoir sauvegarder la continuité entre Jésus et l'Église que si l'on ramène au moins l'ordre de mission et le commandement du baptême à un ordre exprès de Jésus. Le préjugé du « kérygmatic » agressif a souvent pour correspondant celui de l'« historien » préoccupé d'apologétique.

Cette manière de poser l'ensemble du problème est trop étroite. Il est devenu de plus en plus clair dans les dernières années qu'une séparation rigoureuse entre l'aspect historique et l'aspect kérygmatic est extrêmement difficile et souvent même impossible. Toute la matière des évangiles, dans ses parties et dans sa compo-

2. Cf. G. DELLING, *Die Zueignung des Heils in der Taufe. Eine Untersuchung zum neutestamentlichen « Taufen auf den Namen »*, Berlin (Ev. Verlagsanstalt), 1961; *Die Taufe im Neuen Testament*, *ibid.*, 1963.

3. J. SCHNEIDER, *Der historische Jesus und die urchristliche Taufe*, dans *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (publ. par H. RISTOW et K. MATTHIAE), Berlin, 1960, pp. 530-542, montre qu'on ne peut pas trouver dans l'activité du Jésus historique une justification de la pratique baptismale de la communauté primitive. On constate là une « discontinuité historique » (p. 542). Pourtant, il ne peut « y avoir de doute sur le fait que les Apôtres étaient convaincus que le baptême pratiqué par eux et donné pour la première fois le jour de la Pentecôte avait été prescrit par le Christ lui-même. Cela constituait la légitimation de leur manière d'agir. Ils n'en avaient pas d'autre » (p. 533). D'un côté, une « discontinuité historique » ; de l'autre, la « conviction des Apôtres », qu'on ne peut toutefois connaître que par déduction. Cet exemple montre bien que seule l'option herméneutique, dont on parlera plus loin, apporte la clarté. — G.R. BEASLEY-MURRAY, *Baptism in the New Testament*, Londres, 1962, pp. 77-92, a tenté de démontrer l'authenticité de Mt 28,18-20.

1. Cf. W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, Leipzig, 1959, pp. 6-47, 3<sup>e</sup> éd. remaniée, Kösel-Verlag, Munich, 1964, pp. 11-51; *Les traits essentiels de l'Église du Christ* (Mt 28,18-20), dans *Assemblées du Seigneur*, 1<sup>re</sup> série, 53, pp. 20-32.



sition, dépend entièrement de la préoccupation kérygmaticque de leurs auteurs, derrière laquelle il faut voir l'activité kérygmaticque de l'Eglise apostolique primitive. Le Jésus que nous rencontrons dans les évangiles n'est que le « Christ apostolique »<sup>4</sup>. C'est seulement en essayant de voir ensemble *Jésus et l'Eglise*, en jugeant *à partir* de l'Eglise et de sa foi, en ne séparant le « Jésus de l'histoire » et le « Christ de la foi » ni dans l'histoire ni dans les faits, qu'on acquiert la liberté d'aborder sans préjugés les problèmes historiques, exégétiques et théologiques de ce texte. Si nécessaire qu'il soit de poser, même à l'intérieur des évangiles, les inéluctables questions d'origine historique, il est également indispensable de voir qu'on n'assure ainsi que l'intelligence des textes et des événements qui y sont attestés, mais que la *compréhension même* dépend de l'option herméneutique (préalable).

A la place de l'alternative : « tradition authentique sur Jésus ou création kérygmaticque de la communauté ? », nous posons l'alternative : « tradition apostolique légitime ou tradition illégitime ? ». Cette opposition inclut la décision herméneutique que nous sommes obligés de prendre. C'est seulement après elle qu'on a la liberté de démontrer, pour ainsi dire aussi de l'extérieur, la « légitimité » d'une tradition à l'aide de méthodes exégétiques précises, de la confronter avec l'ensemble du kérygme du Nouveau Testament et d'en établir ainsi, également au point de vue historique, la possibilité et la valeur.

Ces réflexions préalables sur la méthode permettent d'aboutir pour notre texte aux conclusions suivantes :

1) On ne peut considérer comme noyau de tradition historique que le fait d'un *ordre de mission* du Seigneur ressuscité. Cette conclusion découle des textes synoptiques parallèles et de l'orientation universelle de principe de l'œuvre de Jésus.

2) Il n'est pas possible de ramener par la *voie de la critique littéraire* le texte de Matthieu à l'un de ces ordres parallèles ou d'en voir là le développement. Les points d'attache littéraires sont trop faibles pour cela.

3) Il faut ramener ces versets sous leur forme spécifique à l'auteur du premier évangile lui-même<sup>5</sup>. Ils s'accordent avec la terminologie et le monde d'idées qui lui sont propres et en portent

la marque. En outre, ils occupent une place importante dans la composition de l'ensemble du livre.

Dans ces pages, nous examinerons d'abord le cadre — évoqué par les vv. 16-17 — puis le plan et le contenu des vv. 18-20 ; nous rechercherons enfin l'enseignement ecclésiologique de ces derniers.

## II. L'AGENCEMENT DU CADRE (vv. 16-17)

« La scène finale de l'évangile de Matthieu est à la fois moins et plus qu'un récit pascal »<sup>6</sup>. C'est par cette phrase que Günther Bornkamm commence son explication du texte. Il faut entendre par là que ce morceau n'est pas semblable aux récits détaillés des évangiles se rapportant à Pâques, car il est très concis et la scène est seulement esquissée. Mais le morceau est également plus qu'un récit pascal, car la portée des paroles du Ressuscité (vv. 18-20) dépasse de beaucoup ce que contiennent les autres récits de Pâques.

Les disciples sont allés en Galilée. L'indication remonte à l'ordre de l'ange (28,7) et à l'ordre presque littéralement identique de Jésus aux femmes (28,10). Ce fait montre la liaison étroite de notre texte avec *l'histoire du tombeau*. Matthieu avait amplifié celle-ci par la rencontre de Jésus avec les femmes auprès du tombeau (28,9 s), et par là il avait encore renforcé la valeur de témoignage du tombeau. Au matin de Pâques, le témoignage en faveur du Ressuscité et de la Résurrection existe déjà dans sa totalité. Saint Matthieu ne se sent pas obligé de revenir sur ce qui est à la base de tous les autres récits d'apparitions des évangiles et qui est confirmé par 1 Co 15,3-7 : la ferme tradition apostolique selon laquelle la foi pascale des disciples a été suscitée par les *apparitions du Ressuscité*. Chez Matthieu le témoignage sur Pâques et la foi pascale se trouvent déjà en 28,1-10. La scène finale 28,16-20 reçoit de ce fait une autre fonction que celle des histoires classiques d'apparitions. Le texte fait passer dans le « temps de l'Eglise » : le Glorifié — pourvu de la pleine autorité sur le monde entier — envoie ses disciples avec des instructions précises et il leur promet son assistance jusqu'à la fin des temps<sup>7</sup>.

4. D'après une expression de G. SÖHNGEN, *Die Einheit in der Theologie*, Munich, 1952, p. 320.

5. Cf. J. BETZ, art. *Taufe*, dans *Handbuch theologischer Grundbegriffe II*, Munich, 1963, pp. 614-630 : « Au contraire, la formule trinitaire du baptême spéciale à Mt 28,19 ne reproduit sans doute pas une parole textuelle de Jésus, mais plutôt la teneur rituelle de la formule baptismale dans la communauté de Matthieu ou encore une définition théologique du baptême » (p. 614).

6. G. BORNKAMM, *Der Auferstandene und der Irdische* (Mt 28,16-20), dans *Zeit und Geschichte* (R. Bultmann zum 80. Geburtstag), Tübingen, 1964, pp. 171-191 (171).

7. W. TRILLING, *Das leere Grab bei Matthäus* (Mt 28,1-7), dans *Vielfalt und Einheit im Neuen Testament*, Zurich, 1968, pp. 112-124 ; cf. C.M. MARTINI, *Les signes de la résurrection* (Mt 28,1-10), dans *Assemblées du Seigneur*, 2<sup>e</sup> série, 21, pp. 45-54.



Le texte parle avec précision de « onze » disciples, car Judas était parti. La tradition de Ac 1,15-26 est manifestement inconnue. Comme ailleurs chez Matthieu, l'expression consacrée « les Douze » — courante surtout chez Marc — s'efface derrière l'appellation plus large et plus ouverte de « disciples », qui du reste, n'a rien d'étonnant. Matthieu ne dit pas non plus « Apôtres », comme on pourrait s'y attendre à cette époque plus tardive<sup>8</sup>. De même en 28,7 l'ange parlait de « ses disciples », et Jésus en 28,10 parlait même de « ses frères ». Les Onze sont donc considérés moins d'après la conception officielle de leur état d'Apôtre que selon la notion exemplaire de leur état de disciple, c'est-à-dire leur relation personnelle avec Jésus. Cela répond à la notion de disciple chez Jésus et aussi à nos vv. 19-20.

Ce qui montre le mieux que le cadre historique est seulement suggéré, c'est l'indication de la montagne où Jésus leur avait donné rendez-vous. « La montagne » n'est pas un lieu qu'on puisse localiser géographiquement, c'est l'endroit typique de la Révélation. La remarque vaut pour l'Ancien Testament, et aussi pour saint Matthieu. Le lieu du grand enseignement doctrinal est la montagne de 5,1, qui a fait donner à ce discours le nom de « Sermon sur la montagne ». « La montagne » est également mise en relief en 15,29, qui se rattache étroitement, même pour la forme, à 5,1. De même qu'en 5,1 s, la scène de 15,29-31 est d'abord conçue de manière à mettre en valeur l'importance de ce qui suit. D'un côté c'est le sermon sur la montagne, de l'autre la multiplication des pains (15,32-39). D'un côté c'est la Révélation par la parole du docteur d'Israël, de l'autre la Révélation du Sauveur, qui nourrit son peuple comme Moïse dans le désert. En 28,16, « la montagne » apparaît pour la troisième fois, afin de souligner pareillement l'importance de la parole de Révélation. Saint Matthieu dit : « sur la montagne où Jésus les avait convoqués » (ἐπ' ἄξας). Ils sont par rapport à lui dans la relation des disciples à l'égard du maître, de ceux qui obéissent à l'égard de celui qui commande. La même image se trouve en 28,7.10, et en 28,19-20 (ἐνετελάμην ὑμῖν).

Le fait que les disciples « voient » Jésus est discrètement introduit sous la forme d'un participe, subordonné au verbe principal : « ils se prosternèrent ». La « vue de Jésus » n'est mentionnée ici que brièvement, à la différence des autres récits d'apparitions, mais elle n'a plus d'intérêt par rapport à la foi pascalle. Le fait important est pour Matthieu qu'ils « se prosternèrent » (προσεκύνησαν). Il emploie le verbe dans son sens rigou-

reux, théologiquement précis. « Se prosterner » n'est utilisé que pour des hommes qui ont reconnu la dignité de Jésus et qui la reconnaissent par cet acte. Ainsi les mages dans l'histoire de l'enfance (2,2.8.11), le lépreux (8,2), les disciples dans la barque (14,33), la Cananéenne (15,25). Lorsqu'il n'envisage pas cet acte de vénération religieuse, saint Matthieu emploie logiquement d'autres expressions. L'hommage des disciples revêt un caractère de vénération religieuse et même liturgique. Il exprime d'avance ce qu'énoncera la déclaration du v. 18b sur le pouvoir de Jésus.

Il est surprenant de voir surgir le doute dans ce texte pourtant si dense et si caractérisé. En elle-même la remarque peut se traduire de façons différentes : « mais eux doutèrent », ce qui se rapporterait à tous ; ou « mais quelques-uns doutèrent », ce qui ne s'appliquerait qu'à un groupe. La deuxième traduction est plus vraisemblable en raison de l'objet, car ce thème du doute doit être compris, comme les autres données des vv. 16-17, de manière typique et théologique. Il surgit à plusieurs reprises dans d'autres récits d'apparitions. Le doute y est surmonté chaque fois de façon différente : le Ressuscité se fait donner à manger (Lc 24,41 ss) ; Jésus apparaît une nouvelle fois aux disciples d'abord incrédules (Mc 16,14 ss), Thomas peut toucher les cicatrices de Jésus (Jn 20,24-29). On ne trouve rien de tel ici. Il faut sans doute donner raison à ceux qui rattachent le thème du doute aux problèmes d'une époque ultérieure. La communauté d'alors cherche par delà la « vision de Jésus » une certitude nouvelle concernant le Ressuscité, « une fois que la vision est devenue tradition et événement du passé »<sup>9</sup>. Le doute ne serait donc pas celui de quelques disciples dans l'événement passé, mais le doute de la communauté, qui est vaincu par la parole du Ressuscité. L'agencement typique de tout le cadre apparaît aussi dans cette petite remarque.

La grande vraisemblance de cette interprétation ressort bien du v. 18a qui introduit le discours de Jésus. Il s'agit d'une parole, d'entendre et non de voir (cf. Jn 20,29). Jésus se révèle dans sa parole comme celui qui est établi dans l'autorité et qui parle avec autorité. Il est à ce titre présent dans la durée du monde, dans l'Eglise jusqu'à la fin des temps. La majesté de la rencontre sur la montagne est suggérée ici aussi quand il est dit qu'il « vint à eux ». Il vient du lointain vers ceux qui sont ses disciples, qui lui obéissent et qui se prosternent respectueusement devant lui. Lui seul peut surmonter la distance en allant à eux.

8. Il est manifeste que, dans son Eglise, la notion d'Apôtre n'est pas aussi développée au point de vue théologique, ni aussi limitée numériquement que dans les écrits lucaniens.

9. G. BARTH, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium*, Neukirchen, 1968<sup>2</sup>, p. 124 ; à la suite de O. MICHEL, *Der Abschluss des Matthäus-Evangeliums*, dans *Evangelische Theologie* 1950/51, pp. 178 ss ; et de G. BORNKAMM, *art. cit.*, p. 172.



### III. LE PLAN ET LE CONTENU des vv. 18-20

Le texte est nettement divisé en trois parties, qu'on peut désigner comme suit : parole de révélation, instruction, promesse.

#### 1. La parole de révélation (v. 18b)

Placée au début, cette révélation supporte les affirmations qui suivent : l'instruction et la promesse. « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre ». On ne saurait exagérer la portée de cette sentence d'introduction.

Le pouvoir (ἐξουσία) est celui qui a été conféré par Dieu au Seigneur en vertu de sa Résurrection, puisque, selon le kérygme apostolique primitif, il a été établi comme Seigneur (κύριος) de l'univers et comme Juge de la fin des temps. Ce pouvoir souverain est illimité (πᾶσα) en lui-même dans sa plénitude et son intensité ; dans l'espace, il embrasse la totalité de l'univers (le ciel et la terre), à la manière dont, dans l'Ancien Testament, Dieu est reconnu comme Seigneur du ciel et de la terre, c'est-à-dire Créateur et Conservateur de tout l'univers.

Comme Kyrios accrédité de la sorte, Jésus peut donner une mission universelle et lier tous les hommes à lui en les appelant à l'état de disciples. Il est le seul et vrai Maître. Il peut être continuellement présent comme Seigneur du monde, et donc aussi de son histoire<sup>10</sup>.

#### 2. L'instruction du Kyrios (vv. 19-20a)

L'instruction du Seigneur est formulée et structurée de façon précise. L'affirmation principale et dominante est qu'il faut faire des disciples de toutes les nations. Le verbe μαθητεύειν (faire des disciples) donne à l'ordre de mission de Matthieu sa note caractéristique. Ce terme dit plus que « proclamer » (κηρύσσειν) qu'on trouve dans les textes analogues (Mc 13,10 ; 14,9 ; 16,15 ; Lc 24,47). Il ne s'agit pas de présenter, d'offrir seulement le mes-

sage, mais de gagner à une relation étroite et personnelle. Le modèle de cette relation est celle du Jésus historique avec ses disciples appelés par lui. Ils ont été appelés à le suivre, il les a pris à son école et a voulu se les attacher par un lien personnel (non pas par un enseignement ou une tradition d'école). Ce modèle est désormais normatif pour tout chrétien : « disciple » est en quelque sorte la plus courte définition du chrétien.

Le contenu de cet état de chrétien est précisé par les deux verbes suivants : « les baptisant... leur apprenant ». Le rapport entre ces deux participes est d'ailleurs discuté. Une première opinion, qui voit en βαπτίζοντες l'explication directe et unique de μαθητεύσατε, aboutit au sens suivant : l'entrée dans l'état de disciple se fait par le baptême ; ensuite doit venir l'enseignement des préceptes moraux. L'autre opinion, que je partage, voit dans la succession des participes un ordre objectif : le baptême et l'enseignement constituent l'état de chrétien, c'est-à-dire de disciple<sup>11</sup>. Les deux verbes sont subordonnés à μαθητεύειν et le spécifient. Dans la *Didachè*, la succession se présente dans l'ordre inverse : « Après avoir dit d'abord tout cela, baptisez... » (7,1).

Cet enseignement doit cependant être considéré comme une instruction préparatoire au baptême, une catéchèse prébaptismale. Il n'y a aucune raison de principe d'admettre que dans l'Eglise déjà développée de Matthieu le baptême était donné sans une telle instruction. La comparaison avec *Didachè* 7,1, où se trouve également la formule trinitaire du baptême, rend d'ailleurs cette dernière supposition complètement invraisemblable.

En ce qui concerne la forme de l'ordre de baptiser, on est frappé par sa rédaction trinitaire. On ne peut guère contester qu'il faille voir dans la formule « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » une formule baptismale. On en a la preuve dans la signification première de εἰς τὸ ὄνομα. L'expression signifie d'abord, comme aussi dans les formules baptismales plus anciennes « au nom de Jésus » : par l'invocation du nom<sup>12</sup>. Un autre argument, d'ordre stylistique, est qu'aucune insistance particulière n'est mise sur le membre de phrase « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit », mais qu'il faut y voir une détermination plus précise de βαπτίζοντες, lequel à son tour est en dépendance de μαθητεύσατε. Cette formule attesterait ainsi en premier lieu qu'au temps de la composition de cet évangile et dans la partie de

10. Cette interprétation du v. 18b à partir de la confession du Kyrios par la chrétienté primitive, a été établie de façon convaincante par A. VÖGTLE, *Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28, 18-20*, dans *Studia Evangelica* II, 1964, pp. 266-294, qui réfute l'hypothèse selon laquelle le v. 18b doit être compris comme l'accomplissement de la prophétie du Fils de l'homme de Dn 7,13s.

11. Cf. W. TRILLING, *Das wahre Israel*, pp. 39s ; G. DELLING, *Die Taufe im Neuen Testament*, p. 80. Il faut remarquer aussi que l'état de chrétien ne commence pas avec le baptême ; ce n'est que dans le cas du baptême des enfants qu'il y a priorité temporelle, mais non logique. Il y manque les actes attestés ailleurs dans le N.T. comme précédant le baptême : prédication - conversion - foi - profession de foi (cf. J. BETZ, *art. cit.*, p. 615).

12. Cf. G. DELLING, *Die Zueignung des Heils in der Taufe*, pp. 94-96.



l'Eglise où il prit naissance, le baptême était administré de cette manière. Il faudrait ensuite se demander comment cette formule, qui semble se dresser comme un bloc erratique au milieu de la tradition évangélique, peut cependant s'expliquer d'après l'ensemble du kérygme néotestamentaire. Contentons-nous ici de suggérer la réponse à cette question.

On a souvent attiré l'attention sur les amorces de formules trinitaires qu'on trouve surtout dans les épîtres de saint Paul<sup>13</sup>. Comparée avec ces textes, notre formulation apparaît comme la plus théorique et la plus précise au point de vue théologique. Mais il semble plus important de considérer la réalité qu'elle exprime et que nous rencontrons aussi dans les évangiles synoptiques : à savoir la relation étroite de la vie et de l'œuvre de Jésus avec son Père dans le Saint-Esprit. On peut en voir l'illustration dans ces passages parallèles où Dieu et le Saint-Esprit se voient attribuer la même « fonction » : « Mais si c'est par le *doigt de Dieu* (c'est-à-dire en la puissance de Dieu) que j'expulse les démons, c'est qu'alors le Royaume de Dieu est arrivé pour vous » (Lc 11,20) ; « Si c'est par l'*Esprit de Dieu* que j'expulse les démons... » (Mt 12,28). Ce qui d'après Mt 28,19b pourrait être compris en quelque sorte comme une anticipation de la formulation ultérieure de la foi trinitaire au sens *statique*, doit être regardé à partir de la tradition synoptique comme une fusion *dynamique* des modes d'action : la vie et l'œuvre de Jésus sont l'œuvre et la vie du Père dans le Saint-Esprit. La même relation dynamique se retrouve dans les épîtres de saint Paul ; elle n'exclut pas le développement dogmatique ultérieur, mais elle le prépare. On peut donc dire que le v. 19b représente l'*explication* — donnée synthétiquement selon la foi et sous l'inspiration — de l'œuvre de Jésus selon la tradition synoptique, comme on la retrouve de façon substantiellement identique, bien qu'avec des formules différentes, dans l'évangile de saint Jean.

Le deuxième ordre donné dans l'instruction est d'*enseigner*. Les Apôtres doivent enseigner, comme Jésus lui-même a enseigné : c'est surtout l'évangile de saint Matthieu qui le présente comme le Maître. « Car vous n'avez qu'un Maître, et tous vous êtes des frères » (Mt 23,8). L'insistance sur les termes « enseignement » et « enseigner » est caractéristique de Matthieu et correspond à la perspective de tout son évangile. On peut rappeler à ce propos « la manière élevée, pleine d'autorité, gardant un peu les distances, dont parle Jésus, le fait qu'il s'assied pour enseigner, l'organisation de la matière en grandes séquences d'enseignement avec des formules de conclusion stéréotypées, la prédominance des discours et de l'enseignement sur les récits, la refonte didac-

tique des narrations... »<sup>14</sup>. La notion d'« enseigner » indique un changement profond. « L'Evangile » (τὸ εὐαγγέλιον, toujours employé ainsi, de manière absolue, par saint Marc) ne doit pas être « proclamé », mais « l'Evangile du Royaume » (τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας : cf. Mt 4,23 ; 9,35 ; 24,14) peut et doit être enseigné. Il est l'objet de la catéchèse, de la formation des convertis, de l'instruction de la communauté. Les hommes gagnés à la foi et ensuite baptisés doivent être affermis par l'instruction dans la vie nouvelle et initiés à l'accomplissement pratique de la volonté de Dieu ainsi qu'à l'imitation de Jésus.

Les Apôtres doivent apprendre, dit Jésus, « à observer tout ce que je vous ai prescrit ». Les deux verbes *observer* (τηρεῖν) et *prescrire* (ἐντέλλεσθαι) soulignent la volonté souveraine de Dieu à l'égard de ses disciples, l'autorité de Jésus imposant des commandements et des lois en vertu de sa dignité de Kyrios, comme elles s'expriment par exemple dans le Sermon sur la montagne et notamment dans ses antithèses (5,21-48). L'Ancien Testament, et surtout le Deutéronome, se sert des mêmes expressions pour décrire la volonté de Dieu dans ses exigences à l'égard du peuple de son Alliance. Mais le parallélisme même invite à se garder de restreindre les commandements de Jésus et leur observation aux « préceptes éthiques », aux instructions morales. Tout l'enseignement de Jésus a ce caractère d'exigence. Dans le Sermon sur la montagne, on ne peut pas davantage séparer la prédication et le commandement, mais tous deux se fondent dans une unité parfaite : la prédication de Jésus, sur les Béatitudes par exemple (5,3-11), est en même temps un guide pour la vie du disciple. Réciproquement, le précepte particulier, tel celui d'être disposé à pardonner, est toujours en même temps une prédication sur Dieu (cf. 6,14s). Tout l'Evangile est en soi, par son caractère intrinsèque et par son contenu, *doctrine de vie* pour les disciples. Cette doctrine de vie doit être enseignée tout entière et sans distinction, mais aussi sans atténuation de son caractère absolu. Les deux éléments réunis, l'acte fondamental du baptême et l'Evangile réalisé dans la vie, constituent ce qui est signifié par le verbe μαθητεύειν, « faire des disciples ».

La réalisation de ce commandement doit être *universelle* au plein sens du terme. Cela ne veut pas dire que « toute la création » (πᾶσα ἡ κτίσις : Mc 16,15), que tous les hommes doivent recevoir le message du salut, mais que de « toutes les nations » (πάντα τὰ ἔθνη) il faut faire des disciples. Cette expression biblique évoque de nouveau l'Ancien Testament. Toutes les nations sont incluses en principe dans la promesse faite par Dieu à Abraham. Toutes les nations doivent, selon le message des pro-

13. Par ex. P. BENOIT, *Exégèse et Théologie II*, Paris, 1961, pp. 206-210.

14. W. TRILLING, *Das wahre Israel*, p. 36.



phètes, recevoir le salut eschatologique aussi bien qu'Israël. Cet universalisme fondamental de l'Ancien Testament n'est d'ailleurs jamais affranchi d'une condition et d'une limite, qui font même partie de son essence, à savoir que les nations doivent recevoir le salut en passant par Israël, après lui et par lui. Cette limite, qui pourtant correspond manifestement à l'économie divine du salut, n'est-elle pas supprimée ou écartée dans le texte que nous étudions ? Il faut dire au contraire : si l'Evangile peut formuler cette instruction, c'est que la promesse faite à Abraham et les prophéties de l'Ancien Testament doivent être arrivées à leur accomplissement, c'est que le salut, qui devait venir aux nations par Israël, est maintenant *présent*. Cette instruction traduit l'accomplissement eschatologique irrévocable et définitif !

La parole du v. 18b sur le « pouvoir » montre qu'il en est vraiment ainsi et que cela est affirmé dans la foi. Selon cette parole, Jésus-Christ est entré comme Kyrios dans la seigneurie eschatologique universelle, s'étendant au monde entier et donc à toutes les nations, qui appartiennent désormais au domaine de sa souveraineté. La réalisation de cette souveraineté sur la terre a déjà commencé dans le groupe des disciples qui, en sa qualité de véritable Israël, doit être l'exécuteur de la promesse universelle pour les nations. Les disciples doivent donc être envoyés à toutes les nations. S'il n'en était pas ainsi ou si des barrières quelconques s'opposaient encore à cette extension universelle, Jésus-Christ ne serait pas vraiment le Kyrios.

### 3. La promesse (v. 20b)

Cette troisième partie de notre texte reprend également une idée qui est familière à l'Ancien Testament : « *Je suis avec vous pour toujours* ». Souvent, par des expressions semblables, Yahvé donne l'assurance de sa présence à un fidèle, à un prophète, au peuple tout entier. Il s'agit toujours dans ces cas de l'aide active, miséricordieuse et salvatrice de Dieu dans les tribulations extérieures ou dans la détresse intérieure de la foi. Yahvé promet constamment à son peuple d'être avec lui et de ne pas le laisser seul. Le Kyrios donne la même assurance à ses disciples. Il ne s'agit plus ici des onze Apôtres qui se tiennent sur la montagne de Galilée. Le regard s'étend à tout le peuple de Dieu, à tous ceux qui vont être ses disciples. L'horizon est large, le regard semble embrasser sans limitation les espaces et les temps. La rédaction du texte ne cherche pas tant à montrer que le Kyrios est présent au milieu de son peuple comme son mystère intérieur et sa réalité mystique, mais plutôt qu'en tout temps et dans toutes les situations il est à côté de lui pour l'aider et le consoler, pour l'exhorter et

l'appeler, et qu'il accompagne toujours l'action de ses messagers.

« *Jusqu'à la fin du monde* » le Kyrios sera ainsi avec ses disciples et les héritiers de l'Evangile. « Cet éon », dans son extension temporelle, est donc aussi soumis à la seigneurie du Christ. Sa seigneurie ne sera plus contestée ou battue en brèche. On peut également deviner, d'après la valeur temporelle de l'expression, que cet éon n'arrivera pas à son terme dans un avenir immédiat. Sans doute l'attente de la Parousie est un élément essentiel de l'époque néotestamentaire, et l'évangile de saint Matthieu en est également imprégné. Mais cette attente se trouve évoquée sous des formes diversement nuancées. Elle n'est pas la même lorsqu'elle semble présentée avec une force impétueuse comme imminente ou lorsqu'elle paraît reculée dans un avenir plus lointain, en raison des expériences que l'on a faites avec l'Evangile, avec sa laborieuse prédication et sa longue et lente croissance. Ces expériences ont certainement influencé ici pour une part la rédaction.

## IV. L'ENSEIGNEMENT ECCLÉSIOLOGIQUE

Nous connaissons un certain nombre de textes néotestamentaires ou post-apostoliques qui veulent donner une *organisation de l'Eglise* dans son ensemble ou en contenir des éléments ou encore renseigner indirectement sur eux. L'expression « organisation de l'Eglise » évoque au sens strict l'aspect extérieurement visible, constitué et organisé de l'Eglise ; la hiérarchie des ministères qui s'en dégage, la réglementation de la vie cultuelle, les problèmes d'organisation et de discipline de la communauté en font partie. Or, notre texte contient au moins quelques éléments qui doivent être considérés comme une organisation de l'Eglise. Le plus caractéristique est l'institution du baptême avec la formule baptismale « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». Le baptême appartient comme institution à la constitution de l'Eglise. Cependant, le passage où il est question du baptême n'est pas une proposition indépendante, mais seulement un élément de la phrase. On ne peut donc partir de là pour voir dans tout ce morceau une « organisation de l'Eglise » ou du moins « de la communauté ». En réalité, le contexte montre qu'une conception spécifique de l'Eglise se révèle dans tout le morceau. C'est en cela qu'il faut voir l'enseignement véritable de ce texte : les éléments d'une « organisation de l'Eglise » y sont insérés dans le thème plus large que constituent l'image et la conception de l'Eglise.

Cette conception de l'Eglise apparaît déjà dans la terminologie <sup>15</sup>.

15. Cf. πᾶσα ἐξουσία, μαθητεύειν, πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα, διδάσκειν, τηρεῖν, ἐντέλλεσθαι, συντέλεια τοῦ αἰῶνος.



Elle se découvre surtout dans le *tableau de l'organisation ecclésiologique* qu'on aperçoit derrière les mots. Dans le détail, cela signifie en bref : le chrétien est appelé un *disciple*. Ce mot est sa plus courte définition. Sans ce lien personnel avec Jésus, il n'y a pas aujourd'hui de vraie connaissance de Dieu et de ses voies de salut, ni de véritable accomplissement de sa volonté. L'état de chrétien est essentiellement constitué par le *baptême*. Ainsi est indiqué le commencement produit par Dieu, le fondement de grâce et de sacrement de la vie chrétienne. Le devoir du chrétien est d'observer les commandements de Jésus, c'est-à-dire de faire passer dans sa propre vie toute la *doctrine de vie de l'Evangile*. On devient disciple par le baptême, on reste disciple au plein sens du mot si l'on observe les préceptes de Jésus. De même qu'il faut donner le baptême, il faut enseigner la doctrine de vie. Les deux fonctions sont ici confiées aux onze Apôtres. Elles doivent être attribuées à ceux qui viendront à leur suite, s'il faut que les hommes de toutes les nations deviennent des disciples.

On pourrait comprendre cela dans un sens individualiste comme la description de ce que doit être un chrétien, un disciple de Jésus. La « conception du disciple » ne serait pas la « conception de l'Eglise ». Or, l'instruction est encadrée par les deux paroles christologiques, concernant l'une le *pouvoir* et l'autre la *promesse*. Toutes deux ont une importance non seulement christologique, mais ecclésiologique, c'est-à-dire qu'elles sont fondamentales pour l'intelligence de l'Eglise. Par la puissance universelle du Kyrios est fondé le groupe de ses disciples, le peuple de Dieu, et il est chargé de la mission universelle s'étendant à toutes les nations<sup>16</sup>. L'Eglise ne se situe pas seulement dans « l'Avent » de la promesse, mais elle porte déjà en elle la plénitude et la puissance de la seigneurie de Jésus. La même idée est exprimée dans la conclusion. L'Eglise peut être assurée de l'aide constante de son Seigneur, et cela pour tous les temps, jusqu'à la fin de cet éon. Dans ces affirmations s'exprime ce que croient et professent les chrétiens. Elles ont toutes un caractère ecclésiologique.

Elles sont avant tout — et par là nous revenons à notre point de départ — le développement et l'interprétation *légitimes* du premier symbole de l'âge apostolique primitif, à savoir : *Jésus est Kyrios*. Si l'on peut dire (en un certain sens) de tout le Nouveau Testament dans toutes ses parties qu'il est le développement de cette profession de foi primitive, et que cette dernière est le centre sur lequel il s'appuie et la « règle de foi » intrinsèque et normative (*norma intrinseca et constitutiva*), cela s'applique aussi au texte

16. Cf. la fréquence de « tout » : tout pouvoir, toutes les nations, tout ce que, tous les jours.

important qui fait l'objet de notre étude. Nous trouvons là une confirmation de la thèse précédemment exprimée selon laquelle la parole de v. 18b sur le pouvoir de Jésus est la base de tout ce qui suit. Cette parole sur le pouvoir de Jésus n'est pas autre chose qu'une formulation nouvelle, étendue jusqu'à une portée universelle et théologiquement mûrie, de la profession de foi primitive : Jésus est Kyrios. Le lien avec l'instruction et la promesse donne à la profession de foi primitive sa valeur ecclésiologique concrète, sans que sa substance soit altérée. Du point de vue de l'auteur, la confession du Kyrios et la confession de l'Eglise ne font qu'un. Du point de vue du Seigneur glorifié, qui parle par son Esprit Saint dans ce témoignage apostolique, son œuvre propre de salut jusqu'à son Ascension et l'œuvre de l'Eglise jusqu'à sa Parousie sont dans une continuité sans faille.

## TON CORPS ÉLEVÉ COMME UNE OFFRANDE

En ce jour est monté aux cieux  
le pain nouveau et spirituel,  
et tous les mystères ont été révélés  
en ton Corps élevé comme une offrande.  
Béni soit ce pain, ô Seigneur.

Ainsi que la lumière il a coulé du ciel,  
il est né de Marie comme un germe divin,  
est tombé de la Croix comme fait un fruit mûr,  
il a été élevé au ciel comme on élève les prémices.  
Que bénie soit sa volonté.

SAINT EPHREM<sup>1</sup>

1. Saint Ephrem : poète et diacre en Mésopotamie au IV<sup>e</sup> siècle. - Hymne pour l'Ascension, employée dans la liturgie syrienne.



# La prédication universelle de l'Évangile du Seigneur

Mc 16,15-20

PAR PAUL TERNANT

L'Église byzantine n'hésite pas à lire, à la messe de l'Ascension, les deux passages lucaniens d'Ac 1,1-11 et de Lc 24,36-53, malgré l'apparente contradiction entre les deux récits, dont l'un (Lc) semble situer l'Ascension visible au jour même de Pâques, tandis que l'autre (Ac) la renvoie quarante jours plus tard. Désormais, le nouveau lectionnaire romain nous fait lire tour à tour cette fin du troisième évangile (année C), la conclusion du premier évangile (année A) et, comme naguère, la dernière partie de la finale deutérocanonique de Marc (année B).

Dans les trois textes, il s'agit d'une dernière apparition du Ressuscité — couronnée en Mc et Lc par l'Ascension — au cours de laquelle les Onze sont investis de leur mission universelle. Celle-ci prend un relief spécial dans la finale de Marc : l'auteur détaille les signes qui appuieront la parole des prédicateurs, et ces derniers ont l'air de partir à travers le monde immédiatement après l'enlèvement du Seigneur, sans attendre la venue de l'Esprit Saint. Une telle insistance est riche d'enseignement ; et le silence sur le rôle du Saint-Esprit est sans inconvénient, du moment que les fidèles ont été instruits de ce rôle par la lecture des Actes des Apôtres.

## I. LA FINALE DE L'ÉVANGILE DE MARC

Notre péricope liturgique constitue donc la dernière partie de la finale du deuxième évangile (Mc 16,9-20), finale dont tout le monde admet l'inauthenticité littéraire. Marc a-t-il volontairement arrêté son livre au v. 8, sans même décrire la rencontre galiléenne promise au v. 7 (et où W. Marxsen prétend voir l'annonce de la Parousie), ou bien la finale qu'il avait composée s'est-elle perdue ? On en discute. Toujours est-il que la brusque

interruption du récit marcieen a suscité des compléments postérieurs en beaucoup de manuscrits : il nous reste une « finale courte » en certains manuscrits et une « finale longue » en d'autres, les deux étant juxtaposées en quatre onciaux. Mais la seconde seulement, d'auteur inconnu<sup>1</sup>, est généralement considérée dans l'Église catholique comme inspirée et canonique<sup>2</sup>.

### 1. Structure du morceau

Cette finale canonique, connue de Tatien et citée par saint Irénée comme appartenant à l'évangile de Marc, est certainement très ancienne : c'est un témoin vénérable de l'âge apostolique. On accuse souvent son caractère décousu et son manque d'originalité. Cependant, l'auteur donne une présentation très personnelle des paroles de Jésus aux missionnaires ; et s'il est vrai qu'aux vv. 9-14 il ne fait que résumer l'apparition à Marie-Madeleine, la rencontre des deux disciples et l'apparition aux Onze, un trait frappe immédiatement le lecteur de ces versets : l'insistance sur l'incrédulité du groupe apostolique. Ne serait-ce pas justement ce trait qui donnerait la clef de la structure du morceau, et lui assurerait ainsi une unité plus grande qu'il n'y paraît au premier abord ?

Récemment, on a voulu montrer<sup>3</sup> qu'effectivement toute la péricope était bâtie sur le contraste entre l'incrédulité et la foi. Dans les vv. 9-14, il s'agit du déroulement des christophanies en trois étapes nettement distinctes, et chacune est marquée par ce contraste : « d'abord », Jésus apparaît à Marie-Madeleine, et celle-ci se fait la messagère de sa résurrection, mais les disciples (« ceux avec lui ») ne la croient pas ; « après cela », il apparaît aux deux qui partaient à la campagne, et eux aussi se font ses messagers, mais ils se heurtent pareillement à l'incrédulité ; « finalement », Jésus apparaît directement aux Onze et leur reproche sévèrement de n'avoir pas cru à ceux qui l'avaient vu éveillé (des morts). Un deuxième tableau commence au v. 15 : les Onze sont

1. Un manuscrit arménien de 986 l'attribue au presbytre Ariston, qu'on a voulu identifier avec l'Ariston dont parle Papias. Dans ces deux personnages qui n'en feraient qu'un, on a proposé plus récemment de reconnaître Aristarque, nommé en même temps que Marc par saint Paul dans Col 4,10 (J.E. BRUNS, *A note on Mark 16: 9-20*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, IX [juil. 1947], pp. 358-359).

2. Même la Bible de Jérusalem en un seul volume reproduit en note le texte de la « finale courte », ainsi que le logion Freer, intercalé entre le v. 14 et le v. 15 de la finale longue dans le manuscrit W (v<sup>e</sup> siècle).

3. Fr. WAGENAARS, *Structura litteraria et momentum theologicum pericopae Mc 16,9-20*, dans *Verbum Domini*, 45 (1967), pp. 19-22.



envoyés pour proclamer l'évangile (v. 15) ; ils sont avertis qu'à cette proclamation répondra, de la part des auditeurs, soit la foi suivie de la réception du baptême, soit l'incrédulité (v. 16) ; et ce sont « ceux qui auront cru » qui reçoivent la promesse d'être « accompagnés » de certains signes (vv. 17s). En conclusion, Jésus est enlevé au ciel, et les Onze partent prêcher selon l'ordre reçu (vv. 19s).

## 2. Théologie de la foi et de l'incrédulité

Dans la première partie (« croire » avec complément au datif), il s'agit pour les Apôtres d'accorder la confiance qu'elles méritent aux personnes qui assurent avoir vu Jésus vivant : en leur refusant cette confiance, les Onze, comme Thomas dans l'évangile de Jean, tombent dans l'incrédulité proprement dite (*ἀπιστία*) vis-à-vis du Seigneur lui-même. Dans la deuxième partie (« croire » sans complément), il s'agit pour les auditeurs du Kérygme apostolique, à travers la créance humaine accordée aux témoins qualifiés des christophanies, d'adhérer de foi théologique au Dieu vivant qui s'est manifesté en ressuscitant Jésus.

Ainsi, le Pseudo-Marc unifie les parcelles de son morceau additionnel autour des idées de foi et de non-foi, mais selon deux registres différents. Dans les vv. 9-14, il reprend et systématise<sup>4</sup>

4. Mc 16,14 ne suggère pas, comme l'ont fait Luc (24,37-41), Jean (20, 25-27) et Matthieu (28,17), que les Onze, ou une partie d'entre eux, furent lents à reconnaître Jésus ressuscité quand il se présenta devant eux. Par contre, Jean et Luc ne disent pas que, respectivement, Marie-Madeleine et les deux disciples d'Emmaüs se soient heurtés au scepticisme des Onze : l'auteur de la finale de Marc est seul à l'écrire, pour systématiser leurs doutes.

Noter la mention de ces doutes en Mt 28,17 : Matthieu ne veut pas laisser perdre cette donnée de la tradition, et il l'introduit dans l'unique apparition aux Apôtres qu'il raconte, bien qu'elle n'y soit plus de mise. C'est du moins l'interprétation habituelle (cf. P. BENOÎT, *Passion et Résurrection du Seigneur*, Paris, éd. du Cerf, 1966, p. 177). Récemment, I.P. ELLIS a proposé une interprétation différente : les Onze adorent le Ressuscité, ce qui suppose la foi et exclut l'incrédulité, mais cette foi, chez plusieurs, est incertaine, hésitante, précaire : telle peut être la difficulté de l'engagement du disciple, passant par des alternatives d'exaltation et de dépression ; le Christ cependant, sans tenir compte de ces états subjectifs, commande aux Onze de faire à leur tour des disciples de toutes les nations, car ce n'est pas la force de l'homme qui importe ici, mais la présence perpétuelle du Seigneur à son Église (I.P. ELLIS, 'But some doubted', dans *New Testament Studies* 14 [juil. 1968], pp. 574-580). Si telle est la pensée de Matthieu grec, l'originalité du pseudo-Marc apparaît d'autant mieux. Laisant de côté aussi bien les « recognitions » de Lc et de Jn que les hésitations postérieures à l'apparition du Christ aux Onze, Mc 16,9-14 concentre son intérêt sur la « dureté de cœur » des disciples antérieurement à cette

une donnée de la tradition dont témoigne Lc 24,11, concernant la lenteur des Onze à croire aux dires des premiers témoins. Son intention, semble-t-il, est double : il veut faire entendre que la Résurrection proclamée par les Apôtres, témoins qualifiés, est d'autant mieux garantie qu'ils se sont rendus moins facilement, et rappeler en même temps aux lecteurs que, malgré l'utilité apologétique de ce mauvais exemple des Onze, la vraie foi doit néanmoins se suffire de la garantie d'un témoignage humain, sans exiger l'évidence (comparer Jn 20,29 ; Mc 15,32).

Dans les vv. 15-18, il s'agit de la foi professée et du baptême reçu dans l'Église, avec les charismes des prédicateurs et des fidèles : on est en pleine théologie chrétienne. Les vv. 19-20 sont une sorte de conclusion : l'auteur mentionne rapidement l'Ascension, puis montre les Onze à l'œuvre, suscitant la foi par leur prédication et leurs miracles. La Montée au ciel ne semble se produire que pour permettre aux Onze de partir au plus tôt ; en réalité, leur prédication tire du mystère de l'Ascension de Jésus toute son efficacité : c'est « le Seigneur » qui, revêtu de sa puissance vivifiante par l'Ascension et l'intronisation céleste, « travaille avec » eux.

## II. COMMENTAIRE DES VERSETS 15-20

Les évangiles nous livrent cinq récits d'apparition de Jésus ressuscité aux Apôtres : Mt 28,16-20 ; Mc 16,14-20 ; Lc 24,36-49 ; Jn 20,19-29 ; Jn 21,1-23. Plutôt que d'en combiner les détails selon une chronologie fallacieuse, il convient, comme le suggère Mgr Descamps, de les disposer (au moins mentalement) « en cinq colonnes parallèles, ...comme autant d'expressions littéraires d'un même type de visions du Ressuscité aux apôtres »<sup>5</sup>. Une ferme tradition historique fournissait aux narrateurs un schéma commun, selon lequel les Apôtres, après avoir fait preuve de scepticisme, reconnurent enfin Jésus vivant au cours d'expériences objectives, et comprirent que le Ressuscité leur enjoignait de poursuivre, à partir de Jérusalem, l'œuvre messianique. Sur ce schéma commun, chaque auteur inspiré a greffé ses propres développements, selon ses traditions particulières et ses intentions théologiques.

apparition : comme Thomas, qui lui aussi est *ἀσχυρος* (Jn 20,28), ils exigent des preuves évidentes sans se contenter des témoignages convergents apportés par les messagers du Ressuscité.

5. ALBERT DESCAMPS, *La structure des récits évangéliques de la Résurrection*, dans *Biblica*, 40 (1959), p. 741, note 1.



Notre péricope de Mc 16,14-20 représente un de ces cinq récits historico-théologiques. Elle est centrée comme les autres sur la mission universelle des Apôtres, et elle partage avec Lc 24,36-53 — dont elle s'inspire — la particularité de se terminer par l'Ascension visible. En outre, elle seule ne donne aucune précision de lieu : rien n'y favorise la priorité (probable) des apparitions de Galilée sur celles de Jérusalem ni la priorité inverse. Sciemment ou non, l'auteur fixe ainsi toute notre attention sur l'essentiel : la mission confiée aux disciples.

### 1. L'ordre de mission universelle

15. Et il (Jésus) leur dit (aux Onze) : « Allez par le monde entier, prêchez l'Évangile à toute la création. 16. Qui croira et sera baptisé sera sauvé ; qui ne croira pas sera condamné. 17. Et voici les miracles qui accompagneront ceux qui auront cru : en mon nom ils chasseront les démons, ils parleront des langues nouvelles, 18. ils prendront en main des serpents, et, s'ils boivent un poison mortel, il ne leur fera aucun mal ; ils imposeront les mains aux malades, et ceux-ci seront guéris. »

#### a) L'envoi des prédicateurs de l'Évangile (v. 15)

On passe brusquement du cinglant reproche d'incrédulité (v. 14)<sup>6</sup> à la mission universelle. L'auteur schématise : il suppose évidemment que les Onze, comme Thomas selon le récit johannique, n'ont pas tardé à croire lorsque Jésus se fut montré à eux ; mais il ne s'intéresse pas à la « reconnaissance » de Jésus par les siens, ni ne cherche à matérialiser sa « manifestation » : il va droit à l'ordre de mission.

L'énoncé de cet ordre, « exprimant admirablement l'esprit du christianisme »<sup>7</sup>, ne peut remonter tel quel à Jésus, pas plus que l'énoncé très apparenté de Mt 28,19-20a. Si Jésus avait donné aux Onze un ordre aussi clair et aussi pressant, on ne s'expliquerait guère qu'il ait fallu une intervention très spéciale de l'Esprit Saint pour décider Pierre à baptiser des païens (Ac 10 ; 11,1-18 ; 15,7-11). Certes, avant sa mort, Jésus avait laissé entendre que les païens justes seraient admis dans le Royaume de Dieu à la fin des temps (Mt 8,11-12 ; 25,32 ; cf. 11,20-24 ; 12,41 ; etc.). Mais, tout en structurant la communauté messianique par la promesse des pouvoirs apostoliques, il n'avait pas indiqué clairement

d'intervalle prolongé entre sa résurrection et sa parousie, ni annoncé l'entrée progressive des païens dans l'Eglise avant le jugement final<sup>8</sup>. Les Apôtres pouvaient donc — à la lumière des prophéties de l'A.T. et de l'attitude de Jésus lui-même, réservant sa prédication aux Juifs — croire que sa Résurrection, le constituant Seigneur de tout l'univers, serait suivie de peu par sa Parousie, et que Dieu lui-même allait incessamment réaliser par des prodiges extraordinaires la conversion soudaine du monde entier.

C'est seulement peu à peu qu'ils comprirent que cette conversion n'attendrait pas l'ultime consommation des derniers temps, seulement commencés par la Résurrection de Jésus, et que le Christ glorifié leur confiait à eux-mêmes la tâche d'inaugurer dès ici-bas sa seigneurie sur tous les peuples. Cette prise de conscience fut guidée par l'Esprit Saint (Lc 24,49 ; Ac 1,8). Elle fut accélérée notamment par la vocation foudroyante de Paul, et par les débats que provoquèrent ses initiatives (cf. Ac 15 ; Ga 2).

Dans notre finale de Marc, on est parvenu au terme de l'évolution. La mission de l'Eglise auprès des païens y est devenue claire et incontestée. On n'y trouve même plus la mention du droit prioritaire des Juifs à l'évangélisation, qui fut constamment respecté par saint Paul et qui est suggéré par saint Luc (Lc 24,47 : « à commencer par Jérusalem » ; Ac 1,8 : « à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre » ; cf. Ac 13,46s).

Notre énoncé du v. 15 est en effet tardif et relève d'influences très diverses (qui ne sont pas forcément des emprunts directs). Le premier mot « Allant... » est le même que dans le logion parallèle de Mt 28,19 : les Apôtres doivent quitter Jérusalem pour aller à la rencontre des hommes « par le monde entier ». La mission suppose un départ, une sortie hors de son pays, ou de son milieu social, ou de son univers mental. Pour les Apôtres, il s'agissait de sortir du milieu juif pour aller « jusqu'aux extrémités de la terre » (Is 49,6), c'est-à-dire pour se tourner vers les païens, qu'ils soient géographiquement proches ou lointains (cf. Ac 13,46s).

Les mots « proclamez l'Évangile » appartiennent au langage missionnaire commun de l'Eglise primitive ; mais Marc a pour eux une spéciale prédilection, et il est le seul des quatre évangélistes à écrire « l'Évangile » (la Bonne Nouvelle), sans autre précision, peut-être sous l'influence de Paul. Les deux mots « proclamer » et « Évangile » sont associés en Mc 1,14 ; 13,10 (= Mt 24,14) ; 14,9 (= Mt 26,13), comme ils le sont dans notre texte. Celui-ci est particulièrement proche de l'addition de Marc dans le discours

6. Le verset 14, qui faisait partie naguère de la péricope liturgique, en a été retiré. Nous avons d'ailleurs dit l'essentiel plus haut sur ce verset.

7. V. TAYLOR, *The Gospel according to Saint Mark*, Londres, 1957, p. 612.

8. Voir J. JEREMIAS, *Jésus et les païens*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956 ; J. DUPONT, *Jésus et les païens*, dans *Rythmes du monde*, 1957, pp. 76-88.



eschatologique de Jésus : avant que le Fils de l'homme ne vienne dans sa gloire, les disciples auront à rendre témoignage même devant les autorités païennes, « car il faut d'abord que l'Évangile soit proclamé à toutes les nations » (13,10).

Du verbe κηρύσσειν (proclamer), fréquent dans les Actes, dérive κήρυγμα, le « Kérygme » ou Message, qui équivaut pratiquement à l'Évangile. Les Apôtres sont les propagateurs de la Bonne Nouvelle, les hérauts du joyeux Message de salut. Dans les discours des Actes, le Kérygme, prédication élémentaire et « de choc », porte sur la vie, et surtout la mort, la résurrection et l'exaltation de Jésus, puis annonce son retour comme Juge et Sauveur. La finale schématique de Marc ne dit rien de cet objet du Message ou de la foi correspondante. Mais il n'est pas douteux que, pour l'auteur comme pour toute la prédication primitive, le cœur de l'Évangile ne se trouve dans la mort et la glorification de Jésus, conçues comme un seul grand acte sauveur de Dieu : il l'indique implicitement en situant l'ordre de mission entre la Résurrection et l'Ascension visible. Ayant vu Jésus vivant à nouveau et transfiguré, les Apôtres devront annoncer partout cet événement central de l'histoire humaine et sa signification pour le monde ; ayant vu s'élever au ciel « celui que le ciel doit garder jusqu'aux temps de la Restauration universelle » (Ac 3,21), ils auront à proclamer que « ce même Jésus viendra de la même manière dont ils l'ont vu partir vers le ciel » (1,11).

C'est à « toute la création » que l'Évangile est destiné. L'expression est équivalente à celle de Mc 13,10 et Mt 28,19 : « toutes les nations ». Seuls les hommes peuvent d'ailleurs entendre la prédication et y répondre par la foi. Mais il n'est pas exclu que l'auteur, dans la ligne paulinienne (Rm 8,19-22 ; Col 1,1-23), songe également au retentissement mystérieux de l'œuvre du Sauveur sur tout le cosmos.

#### b) La foi, réponse au Message (v. 16)

Les kérygmes des Actes se terminaient par une invitation à se repentir et à recevoir le pardon de ses péchés en croyant au Seigneur Jésus et en recevant le baptême. La foi constitue donc la réponse à la prédication première (Ac 2,41 ; 8,12 s ; 11,20 s ; 14,1 ; 15,7 ; 17,11 s.34 ; Rm 10,14), et elle est liée au baptême, d'une manière souvent explicite dans les textes (Ac 2,41 ; 8,12 ; 8,36 ss ; 16,33 s). Ici pareillement, foi et soumission au baptême sont la conséquence normale de l'audition du Message. Engendré par le kérygme, l'acte d'adhésion première au Christ par la foi (l'aoriste grec indique un acte précis, comme dans Ac 2,44 ; 4,32) est la condition du salut ; et celui-ci, mis en contraste avec la condamnation (au jugement dernier), apparaît être le salut escha-

tologique, œuvre du Christ Juge lors de sa parousie finale (cf. Ac 3,20 ; 10,42 s ; 17,30 s ; Rm 5,10 ; 8,24 ; 13,11 ; Ph 3,20 ; etc.). Cette foi est confessée publiquement dans la réception du baptême, qui en est comme le sceau et qui procure aux croyants, avec la rémission des péchés, le don même de l'Esprit, prémices ou arrhes du salut (cf. Rm 8,23 ; 2 Co 1,22 ; 5,5 ; Ep 1,14).

L'évocation de la condamnation des incrédules, bien qu'amenée par le parallélisme antithétique, possède cependant sa consistance propre. Pour Jean, le refus de croire n'est-il pas le grand et presque l'unique péché ? Mais il n'est pas question de vouer à l'enfer les hommes innombrables qui, de bonne foi, restent en dehors de l'Église<sup>9</sup> : ils pourront être sauvés, expliquent les théologiens, par la foi implicite et le baptême de désir.

#### c) Les signes (vv. 17-18)

Avant sa mort, Jésus avait fait de nombreux miracles et exorcismes à l'appui de sa parole ; mais les Synoptiques, échos de sa réserve, évitent à leur propos d'employer le mot « signes » qu'utilisaient ses adversaires, avides de prodiges spectaculaires (Mt 12,38 ; 16,1 ; Lc 23,8)<sup>10</sup>. Cette réserve disparaît au contraire dans le reste du N.T., y compris dans notre finale de Marc, où par deux fois est mentionné « l'accompagnement » des signes.

Au v. 17, Jésus promet que ceux-ci accompagneront « ceux qui ont cru » et dont il était question au verset précédent. A première vue, il s'agit donc non des miracles des Apôtres, mais de ceux opérés par leurs auditeurs qui auront cru ; aussi bien Jésus ne dit-il pas : « Vous chasserez les démons, etc. », mais « Ils chasseront... ». D'un autre côté, les signes réapparaissent au v. 20, avec le même usage étrange du verbe « accompagner », et ils ont pour rôle de confirmer la parole des Onze, sans que l'auteur dise par qui ils sont opérés.

Ces ambiguïtés peuvent se justifier de diverses manières. Bien loin de dénier aux Onze le don des miracles, l'auteur sait qu'ils sont les premiers croyants auxquels il fut promis, tout comme le sous-entend le Christ johannique quand il déclare au groupe apostolique : « Celui qui croit en moi fera, lui aussi, les œuvres que je fais, et il en fera même de plus grandes » (Jn 14,12). Mais l'auteur sait aussi que les charismes de thaumaturge, d'exorciste, de glossolale ont été accordés à de simples fidèles (cf. 1 Co 12,28 s), voire parfois à des disciples non déclarés (cf. Mc 9,38-40). Il sait qu'il y eut, en dehors des Onze, d'autres « apôtres » jouissant des

9. P. BENOÎT, *op. cit.*, pp. 383-384, insiste là-dessus.

10. Voir nos articles *Miracle et Signe*, dans le *Vocabulaire de théologie biblique*, nouvelle édition, Paris, éd. du Cerf, 1969.



mêmes dons, notamment Paul et Barnabé (Ac 14,3, etc.). Il sait enfin que les prodiges qui accompagnèrent et confirmèrent la prédication des Apôtres ne furent pas toujours opérés par leurs mains, mais que maintes fois l'Esprit semblait agir directement dans et par leurs auditeurs, comme dans le cas du « parler en langues » de Corneille (Ac 10,44-46 ; cf. Ga 3,4 s.). Ce sont toutes ces raisons sans doute qui expliquent que, voulant être à la fois court et exact, il emploie des formules un peu obscures et maladroites.

Les signes promis, et qui n'ont qu'une valeur d'exemples adaptés à l'époque où le christianisme naissait au sein d'un paganisme superstitieux, s'éclairent par les Actes. Paul chasse les esprits mauvais (Ac 16,18) et secoue tranquillement une vipère qui s'était attachée à sa main (28,3-5 ; cf. Lc 10,19). A la Pentecôte, les Onze sont censés parler en langues étrangères (2,3-11), tandis qu'en d'autres circonstances Corneille et les siens (10,44-46), les Johannites d'Éphèse (19,6), comme les Corinthiens (1 Co 14) et Paul lui-même (14,18), parlent un langage extatique. Par l'imposition des mains, Ananie guérit Paul (Ac 9,12.17), et Paul guérit le père de Publius (28,8). Au dire de Papias, le Justus qui, d'après Ac 1,23, fut en concurrence avec Matthias pour le remplacement de Judas, « aurait bu un poison mortel et n'aurait éprouvé aucun désagrément par la grâce du Seigneur » (Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 39).

Jésus avait exercé ses disciples les plus intimes à user des pouvoirs de guérison et d'exorcisme (Mt 10,8 ; Mc 3,15 ; 6,13 ; Lc 9,1 ; 10,9). Ils vont maintenant manifester par ces signes la puissance salvifique du Ressuscité (c'est « en son Nom » qu'ils chasseront les démons), et montrer ainsi à leurs auditeurs que leur parole mérite créance. Après eux, et aujourd'hui encore, le Seigneur de l'Église et du monde a continué et continue parfois à « faire signe » aux hommes par des miracles physiques. Ceux-ci sont cependant devenus une arme très exceptionnelle des ouvriers de l'Évangile, au profit de signes plus spirituels. La constance (2 Co 12,12), l'assurance et le désintéressement (1 Th 2, 2-12) des missionnaires, la qualité interne du Message, l'unité et la sainteté d'une communauté (Jn 13,35 ; 17,21) constituent les signes habituels grâce auxquels la Parole agit dans les cœurs, étant sauves la liberté de la foi et l'action intérieure de l'Esprit Saint.

## 2. L'Ascension

19. Et le Seigneur Jésus, après leur avoir ainsi parlé, fut enlevé au ciel, et il s'assit à la droite de Dieu.

Ayant donné le coup d'envoi à la mission apostolique, Jésus nous est présenté comme enlevé au ciel pour y recevoir cette « seigneurie » sur tous les hommes (cf. Ac 10,36 ; Rm 14,9) que les Apôtres devront proclamer et proposer à la foi des Grecs comme des Juifs (Rm 10,9-13), en attendant qu'elle s'exerce pleinement par la Venue du souverain Juge. Au vrai, l'auteur associe audacieusement dans son raccourci, selon une suite chronologique purement apparente, deux réalités qui ne sont pas du même ordre : d'une part, une manifestation sensible couronnant la série des christophanies et dont il emprunte la formule (« enlevé au ciel ») au récit des Actes (voir le commentaire de Ac 1,1-11) ; d'autre part, une exaltation céleste inséparable de la Résurrection (cf. Ep 4,10 ; 1 Tm 3,16 ; He 4,14 ; 6,19 s. ; 9,24 ; etc.)<sup>11</sup>. Quelle que soit la consistance historique de cet « enlèvement » situé par Ac 1,3 quarante jours après Pâques et qui est exprimé par les mêmes mots que l'enlèvement d'Élie (4 Rois 2,11 LXX)<sup>12</sup>, il s'agit d'un événement qui, de soi, relève du témoignage humain ; au contraire, l'exaltation céleste est un mystère accessible à la seule foi.

Ce mystère de la glorification de Jésus dans sa sainte humanité s'exprime ici, comme souvent<sup>13</sup>, sous l'image de la session à la droite de Dieu, empruntée à Ps 110(109),1. C'est en citant le même verset de psaume, combiné avec le passage de Daniel (7,13) évoquant la venue du Fils de l'homme sur les nuées du ciel, que Jésus avait annoncé devant le Sanhédrin la prochaine manifestation de sa messianité divine (Mt 26,63-65), et c'est en s'appuyant sur le même texte que Pierre, selon Ac 2,34-36, devait proclamer au jour de la Pentecôte : « Dieu l'a fait Seigneur et Christ ». En ressuscitant Jésus, Dieu l'a exalté et investi comme Seigneur : il lui a donné « le Nom qui est au-dessus de tout nom » (Ph 2,9), c'est-à-dire qu'il a fait rayonner la divinité sur son humanité glorifiée, et fondé ainsi sa souveraineté universelle.

## 3. Le départ pour la mission

20. Pour eux, ils s'en allèrent prêcher en tous lieux. Le Seigneur était à l'œuvre avec eux, et il confirmait la Parole par les miracles qui les accompagnaient.

11. Voir P. BENOIT, *L'Ascension*, dans *Revue Biblique* LVI (1949), pp. 161-203 (= *Exégèse et théologie*, I, éd. du Cerf, 1961, pp. 363-411) ; et son article *Ascension* dans le *Vocabulaire de théologie biblique*.

12. Cf. R. SWAELES, *Jésus, nouvel Élie*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1<sup>re</sup> série, 69, p. 57.

13. Cf. Rm 8,34 ; Ep 1,20 ; Col 3,1 ; Ac 7,55 ; He 1,3.13 ; 8,1 ; 10,12 ; 12,2 ; 1 P 3,22. Voir J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres* (Lectio divina 45), Paris, éd. du Cerf, 1967, pp. 267 ; 291-294 ; 385-390.



Sans mentionner la venue de l'Esprit ni préciser d'où ils partent, l'auteur, qui « représente la prédication de l'Évangile à vol d'oiseau » (Lagrange), nous montre les Onze portant le message en tout lieu. Son souci est d'affirmer que, dans leur activité missionnaire, les Apôtres et, après eux, l'Église de tous les temps, peuvent compter sur la présence invisible mais efficace de Jésus vivant au ciel avec toute sa puissance de *Kyrios*. Non seulement le Seigneur Jésus confirme par des signes la parole des évangélistes (comparer He 2,31), comme il l'avait annoncé aux vv. 17-18, mais il conjoint son « énergie » de Ressuscité avec les efforts de ses humbles messagers. C'est, sous une autre forme, l'idée de Mt 28,20 : « Allez... Et moi, je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde ».

## CONCLUSION

Apparaissant à ses Onze disciples, si lents à croire en sa Résurrection, Jésus les a retournés au point d'en faire les prédicateurs intrépides de cette Bonne Nouvelle, les fondements de son Église. Grâce à eux, à Paul, à tant d'autres, l'Église s'est étendue à travers le monde ; mais elle est bien loin de l'avoir évangélisé, et la tâche est toujours à reprendre. Aussi son Seigneur lui répète-t-il sans cesse qu'il demeure à ses côtés, ou plutôt en elle, avec la puissance d'illumination et de sanctification que lui vaut son Exaltation céleste, pour que partout et toujours l'Évangile soit offert aux hommes, et que les arrhes du salut leur soient versées moyennant la foi « opérant par la charité » (Ga 5,6). Aux chrétiens attiédés ou inquiets, à nous tous dont l'engagement missionnaire doit être provoqué, stimulé ou revigoré, le mystère de l'Ascension rappelle la présence active du Christ glorieux à son Église, et le besoin qu'il a de nous pour se révéler au monde, « jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Co 11,26). *Marana tha !*

### LE FRUIT DE L'ASCENSION

Le Seigneur a refleuré  
lorsqu'il est ressuscité du tombeau.  
Il fructifie  
lorsqu'il monte au ciel.

SAINT MAXIME DE TURIN<sup>1</sup>

1. Saint Maxime de Turin : évêque de Turin à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. - *Homélie sur l'Ascension*, dans P.L. 57, 369.

# Méditation entre Pâques et Pentecôte

Lc 24,44-53

PAR ANDRÉ RIDOUARD ET MICHEL COUNE

« Les Onze et leurs compagnons » étaient réunis, nous dit Luc, quand soudain Jésus « se tint en personne au milieu d'eux » (Lc 24,33-36). Apparition du Ressuscité au cours de laquelle Jésus se fait reconnaître des siens et leur adresse ses dernières instructions avant de les emmener jusque vers Béthanie pour se séparer d'eux et être emporté au ciel (24,50 s). Les dix versets qui nous occupent constituent la seconde partie de ce récit d'apparition ; ils terminent le troisième évangile et ont été choisis pour la lecture liturgique d'aujourd'hui, bien évidemment, à cause de la mention finale de l'Ascension du Seigneur.

Le plan de cette étude est simple :

— Il nous faudra d'abord situer ce texte par rapport à l'ensemble du passage dont il fait partie. Même, il sera utile de comparer brièvement cette apparition aux Apôtres, telle que la présente Luc, avec les traditions pascales des autres évangiles.

— Il nous faudra ensuite comparer cette finale du troisième évangile avec le début des Actes, puisque nous avons ici et là une mention très explicite de l'Ascension et que, de surcroît, la tradition attribue les deux textes au même auteur.

— Viendront enfin la lecture elle-même et l'explication de notre texte.

## I. UN RÉCIT PASCAL PARMİ D'AUTRES

### 1. Le récit de Luc

Parcourons l'ensemble du chapitre 24 de Luc et relevons les éléments du récit : la découverte du tombeau vide par les femmes,



leur témoignage auprès des Apôtres et la course de Pierre au tombeau (vv. 1-12), le « récit d'Emmaüs » (vv. 13-35), l'apparition finale aux Apôtres (vv. 36-53). Aussitôt nous remarquons les indications précises qui servent de liaison entre ces divers matériaux évangéliques et les font apparaître dans une parfaite unité. On l'a souligné depuis longtemps : tous les faits rapportés ici semblent se dérouler le jour même de Pâques, le « premier jour de la semaine » (cf. 24,1.13.33.36). A toute force, on pourrait peut-être imaginer une nuit entre le début et la fin du récit, s'il est vrai que les deux disciples d'Emmaüs reprennent la route pour Jérusalem à la tombée du soir et qu'ils ont soixante stades à parcourir à pied pour retrouver les Apôtres (24,13.33)<sup>1</sup>. Mais ce détail n'intéresse pas Luc. Il ne nous dit pas explicitement si l'Ascension est à situer de jour ou de nuit<sup>2</sup>. Non, manifestement l'important pour lui est d'embrasser d'un seul regard l'ensemble de ces événements d'après Pâques, et c'est la raison pour laquelle il les présente ramassés apparemment en une seule journée.

Unité de lieu également. Tous les événements rapportés ici sont localisés à Jérusalem ou tout au moins en Judée. L'apparition aux disciples d'Emmaüs est la plus « excentrique ». En tout cas, l'unique apparition de Jésus aux Apôtres dont il soit question se produit bien à Jérusalem même (24,33.36), pour se clore dans les environs immédiats de la ville (24,50 ss).

Enfin, et précisément pour ce qui est de cette apparition aux Apôtres (24,36-53), soulignons aussi l'unité interne du récit. Certes, la coupe imposée par la lecture liturgique n'est pas sans fondement. Le texte comporte une vraie césure entre les versets 43 et 44 ; de la première à la seconde partie, nous relevons un vrai changement de ton et comme une différence de préoccupation chez Jésus. Cependant — et les auteurs n'en ont pas toujours tenu suffisamment compte — ici et là il s'agit bien du même récit d'apparition<sup>3</sup>. Pour expliquer la finale du texte, nous devons nous référer à l'ensemble, si nous voulons rester fidèles aux intentions de l'évangéliste.

Ainsi se présentent donc, prises en elles-mêmes, les traditions pascales du troisième évangile. Il nous faudrait maintenant les comparer aux traditions pascales des autres évangiles.

## 2. Comparaison avec les autres récits évangéliques

Pour ce qui est de la localisation des apparitions de Jésus glorifié aux siens, les évangiles se répartissent, on le sait, en deux groupes. Pour Matthieu, Marc et le chapitre 21 de Jean<sup>4</sup>, ces apparitions ont lieu en Galilée ; pour Luc et Jean (chap. 20), à Jérusalem ou tout au moins à proximité de la ville. Or, ce point de contact entre Luc et Jean n'est pas isolé. A plusieurs reprises, dans l'ensemble du récit évangélique de Luc et tout particulièrement dans son récit de la Passion (chap. 22-23), nous trouvons ainsi l'occasion d'établir un parallèle avec Jean<sup>5</sup>.

Par ailleurs, que Luc connaisse et veuille suivre les traditions synoptiques, le fait est indéniable. Son récit de Pâques, comme celui de Matthieu, ne comporte qu'une seule et unique apparition aux Onze, venant elle-même après une apparition à des disciples autres que les Apôtres (les femmes ou les pèlerins d'Emmaüs) : le schéma est le même<sup>6</sup>. De même, Luc comme les deux autres synoptiques rapporte tout à fait en début de récit le « message de l'ange » (cf. Mc 16,5-7 ; Mt 28,2-7 ; Lc 24,4-7). Toutefois, à propos de ce dernier trait, nous saisissons la manière très personnelle dont parfois le troisième évangile exploite les traditions même très primitives. Matthieu et Marc sont d'accord : en apparaissant aux femmes, le matin de Pâques, l'ange du tombeau fait donner aux Apôtres l'ordre d'aller en Galilée où Jésus doit leur apparaître : « ... il vous précède en Galilée : là vous le verrez comme il vous l'a dit » (Mc 16,7 ; cf. Mt 28,7). Luc connaît cette parole de l'ange ; il pousse même le scrupule jusqu'à conserver la mention de la Galilée. Mais si, dans son récit, Jésus doit ensuite apparaître aux Apôtres à Jérusalem et non sur les bords du lac de Tibériade, la nécessité s'impose à lui de modifier la tradition. Aussi bien lisons-nous : « ... il est ressuscité. Rappelez-vous comment il vous a parlé lorsqu'il était encore en Galilée » (Lc 24,6). L'unité du récit constatée plus haut, nous la retrouvons

1. Le stade faisait 185 mètres. On connaît par ailleurs la variante de 160 stades, attestée par certains manuscrits pour le texte de Lc 24,13.

2. Voir plus loin, pp. 47-48.

3. Cf. J.G. DAVIES, *He ascended into Heaven*, Londres, 1958, pp. 48-49.

4. Venant après ce qui semblerait la conclusion générale de l'évangile et parlant de l'apôtre Jean à la troisième personne, ce chapitre 21 pose un problème spécial d'authenticité, de date et donc aussi d'homogénéité littéraire par rapport à l'ensemble du quatrième évangile. D'où la distinction établie ici entre les traditions pascales de ce chapitre et celles du précédent.

5. Pour ne citer qu'un exemple : voir chez l'un et l'autre le récit du « jugement romain » (Lc 23,2-7.13-25 ; Jn 18,29—19,16). Cf. A. GEORGE, *Tradition et rédaction chez Luc. La construction du troisième évangile*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 43 (1967), p. 101.

6. Nous ne faisons pas appel ici à la finale de Marc (16,9-20), qui suit bien le même schéma général, mais qui n'est pas primitive. On la considère plutôt, dans son état actuel, comme une reprise et un résumé de traditions glanées de droite et de gauche. En particulier, les auteurs voient généralement dans l'allusion à l'Ascension chez Mc 16,19 une reprise de Lc 24,50.



ici, et avec ses exigences si l'on peut dire. Au besoin, Luc traite donc librement les traditions anciennes et les « systématise », car il a sans doute en tête un dessein, une intention théologique ; de cela aussi il faudra nous souvenir<sup>7</sup>.

Une dernière remarque cependant s'impose : il serait faux de croire que Luc, sous prétexte de théologie, ne s'intéresse que de loin à l'histoire et aux renseignements qu'il a recueillis avant d'entreprendre d'écrire. Il est vrai qu'il impose à son récit de Pâques un cadre décidé d'avance, mais à l'intérieur de ce cadre il sait retenir les détails précis et pittoresques. Sans parler de la longue séquence d'Emmaüs qui lui est propre, nous pouvons au moins remarquer combien l'apparition aux Onze est chez lui infiniment plus circonstanciée que chez Matthieu. Il va même jusqu'à retenir un détail comme ce « morceau de poisson grillé » qui, il faut l'avouer, serait plus en situation en Galilée qu'à Jérusalem (Lc 24,42 ; cf. Jn 21). Sans doute la finale du texte est-elle moins pittoresque (Lc 24,44-53), mais retenons la notation d'ensemble : ici comme dans tout son évangile, Luc veut faire de l'histoire. Il veut rendre compte de faits qu'il estime significatifs et il recueille à cette fin les traditions qu'il peut trouver.

## II. LES DEUX RÉCITS D'ASCENSION CHEZ LUC

Il est classique de rapprocher la finale du troisième évangile et le début du livre des Actes. De part et d'autre n'avons-nous pas même mention de la présence du Ressuscité parmi les siens, même mention de l'Ascension, et ce, sous la plume du même auteur qui, à en croire la tradition, complète ici le récit commencé là à l'adresse de Théophile (cf. Lc 1,3 ; Ac 1,1) ? Mais précisément si les deux livres sont du même auteur et visent à former un tout, comment expliquer ce chevauchement et la reprise notamment du récit de l'Ascension ?

### 1. Authenticité de l'un et de l'autre

De nos jours, les critiques ne sont pas rares à penser qu'à l'origine le troisième évangile et les Actes ne formaient qu'un

7. Autre indice à la fois de la documentation sérieuse de Luc et de son souci « d'aller à l'essentiel » : selon une tradition ancienne (cf. 1 Co 15,5), Jésus est apparu à Pierre avant d'apparaître aux Onze ; Luc le sait et peut se permettre de le rapporter (Lc 24,34), cette simple mention sans détail ni localisation ne bousculant pas son plan d'ensemble.

seul et même livre. Ce ne serait qu'ensuite, sans doute dans la première moitié du deuxième siècle, que les deux volets de l'ouvrage auraient été séparés pour isoler, pense-t-on, le récit évangélique. C'est alors que des « rajustements » rédactionnels auraient été effectués pour doter l'évangile d'une finale et les Actes d'un prologue. Selon l'une des hypothèses les plus simples, imaginons comment les choses auraient pu se passer. Ac 1,6 prenant la suite de Lc 24,49 dans le récit, c'est donc entre ces deux versets que le texte primitif aurait été coupé ; l'intervention rédactionnelle postérieure aurait alors consisté d'une part à reprendre un certain nombre d'éléments dans l'évangile — ou même ailleurs — pour rédiger le prologue des Actes (Ac 1,1-5), et d'autre part à résumer Ac 1,6-11 pour obtenir en conclusion de l'évangile les quatre versets actuels consacrés à l'Ascension<sup>8</sup>. Le texte de l'évangile sur l'Ascension serait donc tardif et d'une main anonyme.

Ce prétendu texte original de Luc offre un double avantage : celui de ne mentionner qu'une seule date pour l'Ascension (le jour de Pâques, et non le quarantième jour d'après Ac 1,3), et celui de n'évoquer qu'un seul mode de départ (l'ascension spectaculaire et bien circonscrite d'Ac 1,9-11, plutôt qu'une simple affirmation théologique de l'enlèvement en Lc 24,51). Cette conjecture harmonisante manque néanmoins de fondement, car elle ne peut s'appuyer sur aucun témoin du texte. Le témoignage unanime de la tradition manuscrite s'y oppose formellement<sup>9</sup>. D'ailleurs, en saine critique, il faut préférer la *versio difficilior*, ici le texte intégral de Lc 24—Ac 1, quitte à trouver une explication valable pour la double présentation, assez divergente, de l'Ascension.

Puisque nous en sommes aux vérifications d'authenticité, il faut signaler deux incises de Lc 24 omises dans quelques manuscrits. Il s'agit, au v. 51, de la finale : « et il fut emporté au ciel », et au v. 52, des mots : « se prosternant devant lui ». Ces deux incises, également absentes dans la *vetus latina* et la version syriaque sinaïtique, sont cependant attestées dans la masse des témoins. Tout compte fait, la disparition de la mention de l'Ascension (v. 51) s'explique mieux que son addition dans le texte, du

8. Cf. H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk*, Uppsala, 1945, pp. 11-18 ; P.-H. MENOUD, *Remarques sur les textes de l'ascension dans Luc-Actes*, dans *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlin 1954, pp. 148-156 ; H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen, 1954, pp. 86, 175ss ; E. TROCMÉ, *Le « Livre des Actes » et l'histoire*, Paris, 1957, pp. 31-34.

9. Cf. J.G. DAVIES, *op. cit.*, p. 41, n. 5 ; la rétractation de P.-H. MENOUD, *Pendant quarante jours*, dans *Neotestamentica et Patristica*, Leyde, 1962, pp. 154-156 ; J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres* (Lectio divina, 45), Paris, 1967, p. 477.



fait de la difficulté chronologique que soulève la date différente d'Ac 1,3<sup>10</sup>. Quant au prosternement des Apôtres (v. 52), P. van Stempvoort a montré son bien-fondé en fonction de la typologie sacerdotale utilisée par Luc et de la référence implicite au ch. 50 de l'Écclésiastique<sup>11</sup>. Il faut donc conserver le texte de ces deux versets dans son entièreté.

## 2. Comparaison de l'un avec l'autre

Confrontés avec un double récit authentiquement lucanien de l'Ascension, il nous reste à tirer les principales conclusions de leur comparaison. Comment s'expliquer que Luc présente l'Ascension, tantôt dans la nuit ou au lendemain de Pâques, et tantôt survenant quarante jours plus tard ? Dans un premier récit elle se déroule avec la plus grande discrétion visuelle, mais dans le second elle suppose un scénario grandiose. Comment « synthétiser » cette double présentation ?

Jadis on a avancé des explications assez sommaires. Entre la rédaction de son évangile et celle des Actes, Luc aurait obtenu des compléments d'information ; ou encore, dépositaire de deux traditions, il se serait refusé à les amalgamer et les aurait simplement juxtaposées par probité d'historien<sup>12</sup>. Mais ceci ne coïncide pas entièrement avec ce que nous connaissons par ailleurs des procédés littéraires de saint Luc. Nous nous rapprocherons davantage de sa manière de faire et de penser si nous acceptons de voir dans ce diptyque, à la charnière de l'évangile et des Actes, une double interprétation de la glorification du Christ.

En Lc 24, l'Ascension vient comme sceller la vie de Jésus et l'évangile par l'exaltation céleste du Messie. La perspective est éminemment théologique. Le Christ rentre dans sa gloire avec un corps céleste, « spirituel », qui échappe aux sens humains d'ici-bas et devant lequel on ne peut que se prosterner. Cette apotheose, dès le jour de la Résurrection, marque le triomphe céleste, invisible mais réel, du Christ.

En Ac 1, la glorification du Christ veut surtout inaugurer le temps de l'Église et de sa mission. Le Christ, exalté au ciel dans son humanité déifiée et ressuscitée, est encore apparu plusieurs fois à ses Apôtres pour les confirmer et les mandater dans leur

mission. Ses derniers adieux, sa dernière apparition historique et officielle d'après Pâques, ont reçu le titre « liturgique » d'Ascension. C'est une présentation plus réaliste, plus historique, plus moderne peut-être du mystère de l'Ascension, sa face humaine, le « Que reste-t-il à faire ? » que se sont posé les Apôtres réunis. Luc a voulu insister sur l'importance capitale de ce dernier départ, qui fut la préparation immédiate de la Pentecôte et de l'essor de l'Église<sup>13</sup>.

Bref, il s'agissait d'abord de clore un récit évangélique, puis de commencer une histoire de l'Église apostolique. La perspective n'est pas la même. Pour notre part, nous nous efforcerons de montrer comment le texte de Lc 24,50-53 vient bien dans le droit fil du troisième évangile, et comment il en constitue la finale de la façon la plus normale, tout en se prêtant aux développements de Ac 1,9-11 qui viendront l'orchestrer plus que le contredire.

## 3. Rapports entre Transfiguration et Ascension

Dans l'œuvre de Luc, on peut établir un rapprochement entre la Transfiguration et l'Ascension. Ce fait, étudié par J.G. Davies, concerne surtout Lc 9 et Ac 1, mais indirectement aussi le ch. 24 de l'évangile. L'exégète anglais a relevé les points de contact, précis et nombreux, qui existent chez Luc entre le récit de la Transfiguration et celui de l'Ascension : la montagne, les deux hommes qui entourent le Christ, la nuée divine et la gloire, l'exode accompli par le Christ et son enlèvement, la typologie de Moïse et d'Élie, le témoignage de l'*Apocalypse de Pierre* qui, au début du deuxième siècle, semble amalgamer les deux récits... Pour le détail, nous ne pouvons que renvoyer aux études de cet exégète<sup>14</sup>.

Voyons maintenant les traditions pascales de Lc 24. L'évangéliste a coulé son récit dans un cadre chronologique de 24 heures et semble donc situer l'Ascension du Christ dans la nuit qui suivit sa Résurrection. Or, des trois synoptiques, Luc est aussi le seul à

10. Cf. P. BENOIT, *L'Ascension*, dans *Rev. Biblique*, 56 (1949), pp. 188-192 ; J.G. DAVIES, *op. cit.*, pp. 41-42 ; P.A. VAN STEMPOORT, *The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts*, dans *N.T.S.*, 5 (1958/59), p. 36 ; J. DUPONT, *op. cit.*, p. 478.

11. Cf. P.A. VAN STEMPOORT, *art. cit.*, pp. 34-35.

12. Cf. J.G. DAVIES, *op. cit.*, p. 49.

13. Cf. P. BENOIT, *art. cit.*, pp. 198-203 ; P.A. VAN STEMPOORT, *art. cit.*, pp. 37-42 ; A. GEORGE, *art. cit.*, pp. 118-119. Il est peut-être utile de rappeler qu'à l'instar du cadre de vingt-quatre heures que Lc 24 impose aux apparitions du Ressuscité, le terme des quarante jours rapporté par Ac 1 peut être considéré comme approximatif. Ce nombre nous renvoie à la typologie de Moïse et d'Élie, et exprime une sorte de plénitude biblique. D'ailleurs Ac 13,31 se contente de parler de « plusieurs jours ». Cf. J.G. DAVIES, *op. cit.*, pp. 52-54 et 63-64.

14. Cf. J.G. DAVIES, *The Prefiguration of the Ascension in the Third Gospel*, dans *Journ. Theol. Studies*, 6 (1955), pp. 229-233 ; *id.*, *He ascended into Heaven*, pp. 39-41, 48, 56-57, 63-64 et 186 ; P.A. VAN STEMPOORT, *art. cit.*, p. 38.



situer de nuit la scène de la Transfiguration ; il signale le sommeil des Apôtres et le fait qu'ils ne descendirent de la montagne que le jour suivant (Lc 9,32.37). Nous pouvons conclure : pour Luc, la Transfiguration est comme une préfigure de l'Ascension. Jésus y était rentré dans la gloire divine pour en sortir à nouveau ; mais à l'heure de son exaltation pascalle et de l'Ascension, il y est rentré définitivement pour ne plus se manifester solennellement qu'à la Parousie.

### III. LECTURE DU TEXTE

#### 1. L'accomplissement des Écritures

Puis il leur dit : « Telles sont bien les paroles que je vous ai dites quand j'étais encore avec vous : il faut que s'accomplisse tout ce qui est écrit de moi dans la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes » (v. 44).

Après les versets précédents, plus narratifs, l'évangile nous montre, à partir d'ici, Jésus dispensant lui-même aux Apôtres ses dernières instructions, son testament spirituel. C'est Jésus qui parle, mais nous relevons immédiatement une proposition qui nous met en éveil : « Quand j'étais encore avec vous ». Dans ces mots n'aurions-nous pas surtout un écho de la conscience chrétienne de la première génération ? Pendant sa vie publique, jusqu'au Calvaire, Jésus était avec les siens d'une présence terrestre, historique. Désormais sa présence de Glorifié, pour réelle qu'elle soit certes ! est d'une autre nature. Désormais il n'est plus là comme autrefois, et nous entrevoyons déjà que la mention de l'Ascension, dans les derniers versets, ne fera pour l'essentiel que confirmer cette affirmation.

Dans le quatrième évangile, qui a déjà longuement vécu de cette seule présence mystérieuse du Glorifié et qui repense les traditions évangéliques à la lumière de cette expérience nouvelle, nous voyons même Jésus parler de la sorte dès avant sa Passion (cf. Jn 14,25). Cela manifeste un tour de pensée de type réflexif, peut-on dire : après l'événement de Pâques, on revient aux faits de la vie publique pour en découvrir toute la signification, et de son côté le fait de Pâques s'impose alors avec encore plus de force. Or c'est précisément ce même va-et-vient psychologique et spirituel qu'atteste ici notre texte. Il s'agit maintenant de « se rappeler » (cf. Lc 24,6 ; Jn 2,17.22 ; 12,16). Avec sa génération, Luc se

rappelle, médite textes et événements, opère des rapprochements, entre dans une intelligence plus profonde du mystère du Christ. Avec la conviction que tout cela, il le tient du Seigneur lui-même, ce qui lui permet de mettre Jésus en scène et de le faire parler.

Le fait de Pâques correspond à ce que Jésus avait annoncé. On peut essayer de retrouver ces « paroles » dans les textes évangéliques actuels, au moins dans le troisième évangile (cf. Lc 9,22.44 ; 17,25 ; 18,31-33 ; 22,37). Mais n'était-ce pas tout l'évangile comme tel qui conduisait à la Semaine sainte ? Mieux vaut donc lire dans notre texte la consigne de revenir à l'ensemble des traditions évangéliques, si ce n'est même à l'ensemble des Écritures. « La Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes » : l'expression désigne la totalité de l'Ancien Testament. Assurément, Jésus avait fait appel aux Écritures dans sa prédication ; après Pâques, les Apôtres s'en souviennent, ils reprennent l'enquête pour leur propre compte et ils découvrent alors dans les textes d'autrefois une efficacité insoupçonnée pour présenter et expliquer les faits d'aujourd'hui. Ce qui nous vaudra à travers tout le Nouveau Testament une si abondante et si multiforme exploitation de l'Ancien. On pourrait au moins remarquer les textes le plus souvent allégués dans la prédication primitive des Actes, ou encore aller voir les autres passages où Luc nous dit de même que Jésus a « accompli » ce qui était écrit de lui (cf. Lc 4,21 ; Ac 1,16 ; 3,18 ; 13,27)<sup>15</sup>.

#### 2. L'intelligence des Écritures

Alors il leur ouvrit l'esprit à l'intelligence des Écritures (v. 45).

Déjà Jésus avait ainsi interprété les Écritures pour les disciples d'Emmaüs, ces « esprits sans intelligence » et « lents à croire » (Lc 24,25-27). Ici, dans la mesure où l'explication s'adresse entre autres aux Onze — et c'est bien surtout à eux que pense Luc — elle revêt une importance particulière. Il faut en effet que les Apôtres nous apparaissent dûment initiés, puisque c'est à eux qu'incombera ensuite la charge du témoignage officiel dans l'Église. Les Actes nous les présenteront comme les témoins choisis d'avance et favorisés des manifestations du Ressuscité (cf. Ac 10,40 ss). Mais nous aurons à revenir au portrait que Luc brosse de l'Apôtre.

Soulignons de nouveau que c'est Jésus lui-même, Jésus ressus-

15. Cf. J. DUPONT, *op. cit.*, pp. 243-390, toute la troisième partie de l'ouvrage intitulée : *L'appel aux Écritures*.



58  
 Université de Deusto  
 Bibl. 2020

citée, qui ouvre l'esprit des siens à l'intelligence des Écritures. Comprendons : c'est bien l'événement de Pâques qui change tout pour les Apôtres ; là, pour eux, l'histoire prend un nouveau visage, et les mots prennent une nouvelle signification. Paul, le rabbin converti par la rencontre du chemin de Damas, parle en connaissance de cause quand il écrit que le Christ est venu enlever le voile qui auparavant obscurcissait la pensée et empêchait de comprendre l'Ancien Testament (2 Co 3,14-16).

### 3. Passion et Résurrection, annoncées par les Écritures

Et il leur dit : « Ainsi était-il écrit que le Christ souffrirait et ressusciterait d'entre les morts le troisième jour... » (v. 46).

Plusieurs textes viennent ici en mémoire : les trois annonces de la Passion (Lc 9,22 ; 9,44 s ; 18,31-34), une partie du message de l'ange au matin de Pâques (Lc 24,7), une déclaration de Jésus sur la route d'Emmaüs (Lc 24,25-27). C'est toujours Jésus qui parle, et qui parle de lui-même à la troisième personne, ce qui ne manque pas de nous frapper. De plus, bien qu'avec des variantes il est vrai, ces textes présentent des analogies très sensibles dans les déclarations mêmes de Jésus. En revenant à notre verset, ces constatations nous amènent à nous demander si Luc n'utilise pas ici une sorte de formule stéréotypée ayant cours parmi les disciples. Quoi qu'il en soit, cherchons-en au moins la portée théologique à la lumière des parallèles indiqués.

« Ainsi était-il écrit ». Les autres textes soulignent à plusieurs reprises la nécessité dans laquelle se trouvait Jésus de mourir pour ressusciter, nécessité mentionnée du reste plus haut : « Il faut que s'accomplisse tout ce qui est écrit » (24,44). La correspondance entre les Écritures anciennes et les faits de Passion-Résurrection n'est pas due au hasard ; elle ne se présente même pas comme simplement l'objet d'une vérification après coup. En réalité, les faits étaient inéluctables parce que voulus tels par Dieu : témoin l'annonce que Dieu en avait fait consigner dans les Écritures. Et notons bien dans tous ces textes évangéliques la double mention des souffrances et de la Résurrection. Certes, dans la mesure où les Apôtres trouvaient annoncée dans les Écritures la connexion souffrances-Résurrection, cela les aidait à accepter pleinement la Passion qui les avait d'abord tellement surpris. Mais, semble-t-il, les Écritures les ont aidés également à accepter la Résurrection comme telle : dans la première prédication rapportée par les Actes, ils proclament que c'est bien le Dieu d'Abraham, d'Isaac

et de Jacob, le Dieu des Pères — donc le Dieu des Écritures — qui a ressuscité Jésus (cf. Ac 3,13 ; 5,30).

Rapportée dans le cadre d'une apparition pascale, la parole de Jésus se situe ici dans un contexte d'intelligence des Écritures (v. 45). Au contraire, la même parole, dans les récits de vie publique, se heurte à l'incompréhension des Apôtres (Lc 9,44 ; 18,34). Nous connaissons donc l'explication de cette évolution : c'est l'expérience de Pâques. Mais de ce détail faut-il en rapprocher un autre ? Dans les récits de vie publique, c'est le mystérieux « Fils de l'homme » qui est annoncé comme devant souffrir et ressusciter ; l'ange du tombeau, qui ne fait en somme que citer Jésus lui-même, conserve cette appellation. Ici, au contraire, comme dans le récit d'Emmaüs (24,26), Jésus ressuscité ne se désigne plus comme le « Fils de l'homme » mais comme le « Christ » (Messie). N'avons-nous pas là un indice plus précis de l'évolution de la foi apostolique ? L'événement de Pâques a fait entrer les Apôtres dans tout le mystère de Jésus et en particulier dans le mystère de sa messianité. En le ressuscitant, comme dit encore la prédication primitive, « Dieu l'a fait Seigneur et Christ » (Ac 2,36).

Le fait des manifestations de Jésus à partir du jour de Pâques explique naturellement l'expression « ressusciter le troisième jour », mais cette précision chronologique a été d'autant plus facilement retenue et soulignée par les traditions primitives que manifestement très tôt on a pensé pouvoir en trouver l'annonce dans l'Ancien Testament. Ce détail lui-même a pris alors une dimension messianique, d'où la formule complète : « ressusciter le troisième jour selon les Écritures » (cf. aussi Ac 10,40 ; 1 Co 15,4). Mais à quels textes se sont donc référés à ce sujet les premiers chrétiens ? On en discute. On peut penser à Jon 2,1, à 2 R 20,5 ou peut-être plutôt à Os 6,1-2<sup>16</sup>.

### 4. Le salut pour tous au nom de Jésus

...et qu'en son Nom le repentir en vue de la rémission des péchés serait proclamé à toutes les nations, à commencer par Jérusalem (v. 47).

En exaltant Jésus, Dieu lui a donné le « Nom » qui est au-dessus de tout nom, ce nom de « Seigneur » qu'il est le seul à porter et que tous les hommes sont invités à vénérer et à proclamer (Ph 2,9-11). C'est « au nom de Jésus » que le salut doit

16. Cf. J. DUPONT, *op. cit.*, pp. 321-336.



être annoncé, parce que c'est seulement en acceptant ce Nom, c'est seulement en communiant à l'œuvre divine manifestée et réalisée dans la mort et la résurrection de Jésus, que les hommes peuvent trouver la vie. Dans les Actes, la prédication apostolique ne fera pas autre chose qu'annoncer continuellement cela. Même, les Apôtres guériront et baptiseront « au nom de Jésus »<sup>17</sup>.

Dans notre texte, le salut en Jésus-Christ n'est pas décrit. Il est seulement indiqué, et encore uniquement par son aspect négatif : « la rémission des péchés ». Il semble que le texte veuille insister sur la condition que l'homme doit remplir de son côté pour que l'œuvre de Dieu soit efficace dans sa vie. L'homme est pécheur ; il lui faut donc se convertir, changer de vie (c'est le sens précis du mot employé ici). De nouveau, nous retrouvons un thème cher à la première prédication et à Luc qui nous la rapporte<sup>18</sup>.

« Toutes les nations » sont appelées au salut, « toutes les nations qui sont sous le ciel » (Ac 2,5) ; Luc nous les montre recevant déjà, le jour de la Pentecôte, les prémices de cette prédication si magnifiquement mise en œuvre ensuite par les Apôtres et notamment par saint Paul. Certes, les textes prophétiques laissant prévoir cet universalisme ne seraient pas difficiles à trouver ; et nous comprenons sans peine que, sur ce point également, la méditation des Écritures ait pu grandement favoriser chez les Apôtres une prise de conscience de plus en plus claire de leur foi et de ses exigences<sup>19</sup>. Luc, en tout cas, sur la fin de son récit évangélique, tient à bien mettre cet universalisme chrétien en référence au fait de Pâques et à la volonté du Christ : notons-le, et en remarquant du reste que l'évangile de Matthieu se termine de son côté par le texte de la mission universelle (Mt 28,19).

Mais Luc précise aussi soigneusement que la prédication apostolique doit « partir de Jérusalem », ce qui nous fait retrouver cette grande perspective à la fois esthétique et théologique qu'est la sienne et à laquelle nous avons fait allusion plus haut. Luc est artiste et il sait imprimer à l'ensemble de son œuvre un mouvement qui ne manque pas de nous frapper. Chez lui, une grande partie de la vie publique de Jésus se présente sous la forme d'une lente et grandiose montée vers Jérusalem. C'est là que Jésus doit venir pour « être enlevé de ce monde » (Lc 9,51). Même après sa résurrection, Jésus se verra donc obligé, si l'on peut dire, de ne pas quitter Jérusalem. Il n'apparaîtra que dans la ville ou dans les

environs immédiats. Pour une plus grande unité encore, toutes ses apparitions se produiront le jour même de Pâques. Et les Apôtres ne devront pas quitter Jérusalem avant d'avoir reçu l'Esprit (24,49). Alors seulement pourront commencer la prédication et l'essor de l'Eglise « à commencer par Jérusalem », « dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux confins de la terre » (Ac 1,8), tels que nous les décrivent les Actes<sup>20</sup>. L'effet littéraire de cette perspective est certain, mais surtout Luc souligne ainsi magnifiquement comment toute réalité du salut découle, pour les hommes, de cette œuvre une et unique que Dieu a réalisée en Jésus Christ mort et glorifié.

### 5. Les Apôtres, témoins de Jésus-Christ

De cela vous êtes témoins (v. 48).

Incise surprenante par sa brièveté et même par sa tournure grammaticale. Le mot important est assurément ici ce titre de « témoins » donné aux Apôtres par Jésus, comme dans le second récit d'Ascension où le lien entre témoignage et mission est plus explicite encore (Ac 1,8).

Les Apôtres seront donc témoins et se présenteront comme tels à longueur de prédication. Ils ne proposeront pas des hypothèses, ils ne prêcheront pas un mythe, mais rendront compte de faits historiques. L'apostolat s'enracine nécessairement dans une expérience ; il faut avoir accompagné Jésus depuis son baptême par Jean jusqu'au jour où il fut enlevé, pour devenir témoin de sa résurrection (Ac 1,21s). Ce qui ne signifie pas pourtant que le témoignage des Apôtres sur Jésus soit purement et simplement de l'ordre du témoignage historique. C'est à une adhésion de foi qu'ils appellent et c'est en croyants qu'ils se présentent eux-mêmes. Pour accepter la résurrection, et par là tout le mystère de Jésus, il leur a fallu abandonner leurs raisonnements humains, leur propre logique, dirions-nous. L'évangile nous conserve même le souvenir que cette démarche ne leur a pas été facile (cf. Lc 24,11.38.41 ; 24,25).

17. Cf. M. COUNE, *Sauvés au nom de Jésus*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1<sup>re</sup> série, 12, pp. 14-27.

18. Cf. J. DUPONT, *op. cit.*, pp. 421-457 : *Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres*.

19. Saint Paul attachait une importance considérable à la prophétie d'Is 49,6. Cf. J. DUPONT, *op. cit.*, pp. 261, 265.

20. *Ibid.*, pp. 393-419 : *Le salut des Gentils et la signification théologique des Actes*.





## 6. L'Esprit Saint attendu

*Pour moi, voici que je vais envoyer sur vous ce que mon Père a promis. Vous donc, demeurez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la force d'en-Haut » (v. 49).*

L'Esprit n'est pas nommé, mais nous savons que c'est de lui qu'il s'agit (cf. Ac 1,4ss). Le don de l'Esprit parachèvera l'œuvre de Jésus avant que les Apôtres ne se dispersent; l'évangile de Jean — nouveau rapprochement entre les deux évangélistes — développera ce thème dans le « Discours après la Cène ».

L'Esprit avait été promis par le Père, et nous verrons par exemple Pierre faire appel à un texte de Joël pour expliquer l'événement de la Pentecôte (Ac 2,16ss). On pourra même dire que l'Esprit vient du Père (Jn 14,16.26). Il est cependant aussi vrai de dire, comme ici, que c'est Jésus qui l'envoie, dans la mesure où la mort et la glorification de Jésus devaient nécessairement précéder ce don (cf. Jn 16,7), et même dans la mesure où, en quelque sorte, la présence de l'Esprit parmi nous désormais ne signifie pas autre chose que la présence de Jésus glorifié lui-même (cf. 1 Co 15,45 ; 2 Co 3,17s).

L'évangile de Jean sera attentif surtout au fait que l'Esprit apporte l'intelligence des mystères, la vérité tout entière (cf. Jn 14,26 ; 16,13). Pour Luc, l'Esprit est force (cf. Ac 1,8), « force d'en-Haut », c'est-à-dire d'origine et de caractère surnaturels, ce qui annonce déjà implicitement les entreprises apostoliques humainement insensées et inexplicables du livre des Actes.

## 7. Le Christ monte au ciel en bénissant les siens

*Puis il les emmena jusque vers Béthanie et, levant les mains, il les bénit. Or, tandis qu'il les bénissait, il se sépara d'eux et fut emporté au ciel (vv. 50-51).*

Les versets précédents, sous la forme d'enseignements mis sur les lèvres de Jésus, nous rappelaient donc le sens des événements de Passion-Résurrection, leur unité profonde, avec, en finale, l'évocation du don de l'Esprit rendu possible par la glorification de Jésus. Or, que Jésus soit glorifié, c'est ce qu'atteste déjà en soi l'ensemble du récit d'apparition, dans le cadre duquel nous sommes depuis le verset 36 : « Il se tint en personne au milieu d'eux et leur dit : " Paix à vous ! " » C'est aussi ce que répètent une

dernière fois, solennellement, les derniers versets du texte, où l'on retrouve précisément le fil du récit.

« Il se sépara d'eux et fut emporté au ciel ». Luc souligne ici un autre aspect de l'expérience des Apôtres. Déjà le caractère unique — que nous sommes incapables d'imaginer — des apparitions du Ressuscité avait dû les faire réfléchir aux nouvelles conditions d'existence de Jésus. De même, et encore plus sans doute, la disparition définitive de cette présence mystérieuse. S'impose alors à eux l'évidence de la séparation entre ce monde où ils doivent continuer à vivre et le monde divin où Jésus a pénétré, le ciel d'où descendra la force « d'en-Haut ». La mention de l'Ascension est ici très rapide. Elle sera développée dans les Actes, où seront retenus quelques détails plus descriptifs, où un ange interviendra pour interpréter la scène, où même, en dernier lieu, les « environs de Béthanie » se préciseront en « Mont des Oliviers » (Ac 1,9-11.12).

Dans les Actes, le récit de l'Ascension se présente, en prélude à la scène grandiose de la Pentecôte, comme une introduction à l'histoire d'une Eglise qui devra désormais vivre en l'absence de Jésus ; dès l'Ascension, on pense déjà surtout à l'Eglise. A la fin de l'évangile, peut-être avons-nous un signe avant-coureur de l'expansion de l'Eglise dans le fait que Jésus emmène ses Apôtres hors de la ville même de Jérusalem, mais là n'est pas l'essentiel. Dans cette finale d'évangile, le regard reste bien fixé sur Jésus. Et l'intention de Luc est ici d'autant plus manifeste qu'il semble avoir cherché, pour cette dernière évocation du Glorifié, une image grandiose d'Ancien Testament : celle du Grand Prêtre qui, les mains levées, bénit le peuple prosterné à ses pieds (cf. Si 50,20s).

## 8. Les Apôtres exaltent et louent Dieu

*Pour eux, s'étant prosternés devant lui, ils revinrent à Jérusalem en grande joie, et ils étaient continuellement dans le Temple à louer Dieu (vv. 52-53).*

Les Apôtres avaient d'abord douté. Luc n'ignore pas les traditions sur ce point, nous l'avons dit. Ajoutons cependant ici qu'il ne les souligne pas spécialement. Il tient même, semble-t-il, à nous les faire oublier : tout en leur faisant sans doute retrouver l'attitude de l'ancien Israël devant le Grand Prêtre, ce prosternement manifeste aussi chez les Apôtres une foi définitive en Jésus, une foi assez sûre d'elle-même pour engendrer la joie et la louange.

Ainsi s'achève le récit de Luc, de façon très épanouie, dans un



contexte cultuel, avec une mention explicite du Temple et sans doute une allusion au Grand Prêtre juif. Interprétation doxologique de l'Ascension. La méditation de l'évangéliste est passée, comme par personne interposée, du récit à la louange, de l'histoire à la liturgie. Oui, cette finale est authentique. Elle concorde trop avec la manière générale de Luc, sans parler de l'inclusion qu'elle forme avec les premiers chapitres, et que l'on reconnaît généralement : qui ne se rappelle la joie (Lc 1,14.28 ; 2,10), la louange de bénédiction (1,64.68 ; 2,28 ; cf. 2,13.20) et les cantiques de l'évangile de l'enfance ! Et il n'est pas moins vrai que le récit de Luc se termine au Temple, là-même où il avait commencé ! (cf. 1,5ss)<sup>21</sup>.

## CONCLUSION

*Méditation entre Pâques et Pentecôte.* Tel est le titre que nous avons retenu pour cette étude. A partir des anciennes traditions qu'il a pu recueillir, dans son style et avec ses procédés littéraires propres, Luc en effet se reporte ici par la pensée au temps de Pâques, pour nous proposer une méditation théologique. Il a accepté dans la foi la glorification de Jésus, il a réfléchi, et en a mieux compris la pédagogie et la signification profondes. Brièvement alors, mais de façon essentielle, il nous fait part de sa démarche et, ce faisant, il nous laisse un exemple.

Nécessaire recueillement du croyant, avant le départ de l'apôtre ! Nous aussi, méditons Pâques. Revenons sans cesse au témoignage de ceux qui ont vu. Restons persuadés que notre foi pascalle ne peut vivre autrement que nourrie des Écritures, en référence à la totalité de l'Histoire sainte. Désirons d'un désir toujours renouvelé le don de l'Esprit. Vivons dans la joie et louons Dieu pour son œuvre de bonté et de puissance !

21. Cf. P.A. VAN STEMPVOORT, *art. cit.*, pp. 34-37.

## J'AI REVÊTU LA LUMIÈRE

J'ai levé les bras vers le ciel,  
vers la grâce du Seigneur.  
Il a jeté mes chaînes loin de moi,  
mon protecteur m'a élevé vers sa grâce et son salut.

J'ai dépouillé l'obscurité  
et revêtu la lumière ;  
mes membres ont été réunis à mon âme,  
sans éprouver peine, angoisse ni douleur.

La science du Seigneur m'a conduit,  
ainsi que sa communion incorruptible.  
J'ai été magnifié dans sa lumière,  
j'ai marché en sa présence,  
je me suis approché de lui,  
le louant et le glorifiant.

L'exultation du Seigneur et sa louange  
épanouissent mon visage.  
Alleluia !

ODES DE SALOMON<sup>1</sup>

1. Odes de Salomon : recueil d'hymnes judéo-chrétiennes, probablement composées en Syrie au II<sup>e</sup> siècle. - *Ode 21*. Trad. dans A. HAMMAN, *Naissance des lettres chrétiennes*, pp. 46-47.



## LE DÉSIR DE DIEU

Toute la vie du chrétien est un saint désir. Ce que tu désires, tu ne le vois pas encore ; mais en le désirant, tu deviens capable d'être rempli quand viendra ce que tu veux voir. Car si tu veux remplir un récipient quelconque, et si tu sais que ce qu'on va te donner est grand, tu élargis la poche du sac ou de l'outre, ou de n'importe quoi ; tu sais tout ce que tu dois y mettre, et tu vois que la poche est étroite ; en l'étendant tu augmentes sa capacité. Ainsi Dieu, en diffé- rant de se donner, dilate ton désir ; par le désir il élargit ton âme ; en l'élargissant il la rend capable de le recevoir.

SAINT AUGUSTIN <sup>1</sup>

## Notes doctrinales

1. Saint Augustin : évêque d'Hippone (aujourd'hui Bône, en Algérie) de 392 à 430. - *Traté sur l'Épître de saint Jean*, IV, 6, dans *P.L.*, 35, col. 2008.



# Peut-on parler du Ciel aux hommes d'aujourd'hui ?

PAR VINCENT AYLÉ

Qu'il s'agisse de catéchèse aux enfants, aux adolescents ou aux adultes, il a toujours été difficile de parler du Ciel. La difficulté devient aujourd'hui, chez beaucoup, malaise paralysant. On entend des plaintes : trop de catéchètes et de pasteurs n'osent plus parler du Ciel ; leurs auditeurs ne paraissent que médiocrement désireux d'y aller — pas du tout pressés, en tout cas ! Le monde d'ici-bas, avec ses joies, ses drames, ses besoins et ses appels, semble focaliser l'horizon des uns et des autres. Le discours de la foi elle-même ne s'ordonne-t-il pas plus volontiers, depuis quelques années, autour du pôle des réalités et des tâches terrestres ? N'assiste-t-on pas à une sorte de sécularisation de la foi et de la charité ? Et l'espérance ne s'est-elle pas comme « aplatie » ?

Devant ces inquiétudes et ces questions, il serait pastoralement vain de réagir par une simple répétition de formules toutes faites, sans tenir compte de ce qu'est l'homme d'aujourd'hui. Il s'agit d'abord d'analyser les causes du malaise. Nous pourrions ensuite dégager les grandes orientations d'une catéchèse du Ciel répondant mieux à la vérité du mystère et aux mentalités contemporaines.

## I. LES CAUSES DU MALAISE

L'embarras éprouvé dans la catéchèse du Ciel s'explique par certains traits de la conscience moderne qu'il importe de relever ; des représentations véhiculées par le langage catéchétique courant sont venues aggraver le malaise.

### 1. Courants actuels de mentalité

Pour un nombre croissant de nos contemporains, la perspective d'une vie céleste future perd de son intérêt ou même suscite une

réaction de refus, en raison du climat de sécularisation dans lequel baigne le monde scientifico-technique ; à quoi il faut ajouter la passion de la liberté, qui caractérise les nouvelles générations.

### a) La sécularisation du monde scientifico-technique

Le procès de l'illusion religieuse a été inflexiblement conduit par les promoteurs de l'athéisme massif de notre temps. Au nom de la fidélité à l'homme et à cette liberté — dont on se donne une nouvelle image — l'espérance en l'au-delà est aujourd'hui frappée de suspicion. L'orientation de la pensée et des efforts vers « l'autre vie » se voit accusée de dévalorisation de la vie présente. Les apostrophes nietzschéennes paraissent aujourd'hui inutilement emportées et grandiloquentes, tant ce qu'elles proclamaient semble aller de soi au regard de beaucoup :

Je vous en conjure, ô mes frères, demeurez fidèles à la terre et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espérances supra-terrestres. Sciement ou non, ce sont des empoisonneurs. Ce sont des compteurs de la vie, des moribonds, des intoxiqués dont la terre est lasse : qu'ils périssent donc !... Désormais le crime le plus affreux, c'est de blasphémer la terre et d'accorder plus de prix aux entrailles de l'insondable qu'au sens de la terre<sup>1</sup>.

On juge illusoire (un « opium », disent les marxistes) le recours à la foi dans l'au-delà, pour affronter en homme la dureté, voire l'absurdité de l'existence. Le « saint athée » de Camus, le nouveau type de « juste » sans Dieu, repousse calmement les explications et les thérapeutiques empruntées à la vision d'un Ciel compensateur. Il s'agit de faire face, avec grandeur et lucidité, à la souffrance, au destin, à la mort. Irrecevable toute conception religieuse qui tend, par ses « consolations », à chloroformer les énergies de l'homme engagé dans le combat de la vie<sup>2</sup>.

Le projet temporel de l'humanité — dans les domaines politique, social, économique, technique, etc... — se déploie désormais à l'intérieur d'un cadre séculier, selon ses lois propres : plus exactement, l'homme a pris conscience de cette autonomie et il ne voit pas ce que lui apporterait comme aide la pensée d'un Ciel qualifié de mythique.

Un culte de l'efficacité caractérise notre monde en voie de transformation accélérée. Ce qui fait difficulté quant au sens de la vie éternelle, c'est la conviction latente que la pensée de cette dernière

1. F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Aubier, 1954, p. 53.

2. Cf. Vatican II, Const. *Gaudium et Spes*, 20, § 2.



tend à distraire l'homme de ses tâches temporelles, l'induit à désertier l'œuvre commune de l'édification d'un monde terrestre plus habitable. Cette façon de voir n'est pas le fait du seul marxisme ; dans celui-ci, toutefois, l'accent sera mis sur l'image d'une humanité maintenue en tutelle, en face des injustices, par les dogmes de l'au-delà, « aliénée » de sa capacité fondamentale de révolte par l'espérance chrétienne et la fallacieuse résignation qu'elle paraît sécréter.

On notera que la mentalité propagée par le marxisme développe une sorte d'eschatologie purement terrestre. Plus généralement, la catégorie « historique » s'impose toujours davantage à la conscience contemporaine. Dans tous les domaines (constitution des êtres vivants, des sociétés, des éléments du cosmos...), on pense en termes d'évolution ; les hommes se savent de plus en plus clairement en marche vers un destin collectif pour le meilleur ou pour le pire. Mais cet enthousiasme ou ce catastrophisme sont, de soi, païens : pour beaucoup, nulle place n'y est consentie à une intervention transcendante de Dieu, au Retour du Christ, à l'activité fécondante de l'Esprit venant « renouveler la face de la terre ».

Et le marxisme a systématisé et répandu une conception du devenir se présentant de nos jours comme une véritable « eschatologie », une vision des fins dernières, un messianisme strictement terrestre et horizontal, aussi bien dans le registre de la vie sociale que dans celui des entreprises techniques. C'est par le seul jeu dialectique des forces en présence, par le seul combat du « maître et de l'esclave » qu'advieront — selon le schéma marxiste — les « ciels nouveaux et la terre nouvelle ». Notre civilisation connaît, comme jamais jusqu'ici dans l'histoire, la tentation très forte d'absolutiser le progrès technique, scientifique et social, de vouloir la prospérité pour elle-même comme une fin dernière.

#### b) La passion de la liberté

Dans le même temps, des courants de pensée exaltent la liberté créatrice et récusent l'existence, pour l'homme et l'univers, de toute finalité objective imposée de l'extérieur par un ordre quelconque des essences. Négation de tout système des valeurs qui serait inscrit dans un ciel immuable : le devenir et sa signification sont tributaires de la seule liberté, laquelle crée littéralement ses valeurs. Ce risque de la subjectivité implique un refus de croire que la vie individuelle soit dépendante d'une orientation préétablie ; la même intention de lucidité — qui prétend remplacer les vertus de fidélité et d'espérance — s'applique à l'histoire collective.

Plus de sage nourrice qui se penche sur toi du haut de l'Olympe...  
Il n'y a plus rien au ciel, ni bien, ni mal, ni personne pour me don-

ner des ordres, car je suis un homme, Jupiter, et chaque homme doit inventer son chemin<sup>3</sup>.

Pas de fin posée comme un absolu normatif à l'horizon de la vie personnelle et de l'histoire. La liberté créatrice des valeurs est à elle-même sa propre fin, et le seul objectif qu'elle se reconnaisse réside dans l'idéal d'une certaine forme de « sincérité » vécue dans l'action du moment. Agir en vue d'un « ciel » pris comme fin dernière n'a plus de sens.

## 2. Représentations véhiculées par un certain langage catéchétique

Ainsi que Vatican II l'a fait courageusement à propos du rejet de Dieu par certaines formes de l'athéisme contemporain<sup>4</sup>, il faut se demander si le défaut d'intérêt pour le Ciel ou son refus ne s'expliquent pas quelquefois par une réaction contre telles ou telles façons dont la catéchèse s'est exprimée sur ce thème. Le Ciel alors rejeté n'est pas celui que vise l'authentique espérance chrétienne : ce n'en est qu'une caricature que nous devons aussi contester.

### a) Un imagerie ne correspondant plus à la mentalité moderne

A Jacques Maritain qui, dans *Le Paysan de la Garonne*, ironisait sur les trois choses « dont un prédicateur intelligent ne doit jamais parler, et auxquelles il faut penser le moins possible », le P. Cocagnac opposait les remarques suivantes :

A votre premier conseil je répondrai que l'on peut croire à l'autre monde, le désirer vivement et même affirmer publiquement son existence tout en le laissant quelque peu dans l'ombre... de la foi. Une imagerie de l'au-delà — venue du paganisme pour une grande part — est, de nos jours, parfaitement contre-indiquée. Il est difficile de prêcher le paradis, car il nous manque sans doute le grand poète chrétien susceptible d'être pour notre temps ce que Dante fut pour le sien. Par contre, le mystère de la Communion des saints trouve plus aisément le chemin des cœurs et permet de parler de l'autre monde en termes plus éclairants...<sup>5</sup>.

3. J.-P. SARTRE, *Les Mouches*.

4. *Gaudium et Spes*, 19, §§ 2 et 3.

5. Dans la revue *Signes du temps*, février 1967, p. 5.



On aurait tort de s'imaginer que la foi en la vie éternelle se mesure à l'intensité du désir de connaître en détail ce qu'est le Ciel et « comment les choses s'y passent ». L'intempérance de telles descriptions de catéchètes ou de prédicateurs a pu encourager cette méprise et faire confondre la foi avec ce goût douteux pour l'ésotérique et cet instinct de curiosité à l'égard du trans-naturel dont témoignent, par exemple, le succès des horoscopes et la nombreuse clientèle des voyantes extra-lucides...

Nous sommes alors proches d'un certain matérialisme qui revêt les réalités dernières d'oripeaux découpés dans le tissu du monde présent. La circonspection de l'analogie légitime se dégrade en continuité identificatrice et naïve. Ce matérialisme inconscient ne peut plus rien envisager qui ne soit matériel et localisé : le Ciel de Dieu et des élus est conçu spatialement, quelque part dans les hauteurs azurées du firmament, dans une zone du monde stellaire — sa transcendance étant avant tout une question de distance kilométrique... Ces représentations puériles, dont bien des adultes n'arrivent pas à se défaire entièrement, ne peuvent qu'entrer en conflit avec l'image de l'univers procurée par la science moderne. On se rappelle l'usage que fit une propagande athéiste, voici quelques années, des exploits réalisés par les premiers cosmonautes : leurs spoutniks n'avaient trouvé trace ni de Dieu ni du Ciel dans les régions supra-terrestres...

#### b) Une ennuyeuse immobilité

Dans nos catéchèses, nous parlons de « vision béatifique » ; nous répétons qu'au Ciel nous « contemplerons » Dieu. Quoi qu'il en soit du caractère profondément traditionnel de ces expressions et de leur richesse, il faut bien convenir que nos contemporains ne les comprennent plus guère dans leur sens originel. Si le mot « vision », chez les scolastiques, était entendu dans son acception biblique et évoquait une intimité personnelle et la plus haute activité qui se puisse souhaiter, la dérive du langage induit en fait les hommes d'aujourd'hui à l'entendre autrement : ils l'opposent à l'action. Pour eux, un Ciel conçu comme un pur spectacle sans fin, pour témoins passifs et repliés sur eux-mêmes, évoque l'ennui et non le bonheur. Dans la conscience moderne, il s'est produit à cet égard une mutation importante à noter : alors que l'idéal de la perfection était anciennement lié à une image statique (le mouvement étant signe d'imperfection besogneuse), l'évolution, le progrès et la croissance dynamique signifient désormais le désirable et le mieux-être.

Il y a là un grave problème de langage catéchétique, sur lequel nous reviendrons dans la seconde partie de cet exposé.

#### c) Une jouissance individualiste

Le Ciel n'a-t-il pas été trop souvent présenté à la manière d'une assurance individuelle ? « Me » sauver, « mon » salut : on ne semblait pas toujours manifester, dans les catéchèses, un grand souci des autres. De cette vision individualiste du salut, la mentalité contemporaine se détourne avec dégoût. Nos contemporains prennent une conscience toute nouvelle de l'unité du monde, de la solidarité de tous les hommes dans le malheur comme dans la joie. Ils répudient l'image d'un Ciel d'égoïstes, où aboutirait la marche de ces chrétiens « qui traversent les batailles humaines une rose à la main ».

#### d) Un spiritualisme de ressentiment

Certaines catéchèses n'ont-elles pas cautionné une représentation du Ciel sans lien aucun avec la vie terrestre ? Et il serait gravement insuffisant de concevoir ce lien seulement en termes de « récompense » accordée au bout de la vie terrestre. A une époque où l'humanité prend la mesure de sa tâche ici-bas, découvre son autonomie et s'éveille à la mystique du progrès, de la science et de la technique, la catéchèse du Ciel n'a pas toujours su se garder du risque de dépréciation des tâches terrestres. Il est arrivé que des gens en aient gardé une idée du Ciel « revanche » de la faiblesse et des misères d'ici-bas, alibi du non-engagement dans le combat des hommes pour aménager la terre, solution imaginative aux injustices sociales.

Des gens qui vivent en attendant une vie future compensatoire proportionnelle aux empoisonnements de la vie quotidienne... il s'en trouve partout, chez les enfants du catéchisme comme chez leurs parents, comme chez les hommes d'affaires ou les professeurs d'université. « Ça ira mieux au ciel ». « Vous peinez, mon brave, mais cela vous sera rendu là-haut »<sup>6</sup>.

Au fond, pour caractériser l'ensemble des équivoques d'une croyance où la foi se mêle aux aspirations d'ordre purement humain, il semble possible d'affirmer que du « mythe » au Ciel on n'a pas opéré le passage au « mystère », dans l'acception chrétienne et plénière de ce dernier terme. Une simple mythologie de l'au-delà — projection de la peur et du besoin naturel de sécurité — tient trop souvent lieu de foi. Contre cette mythologie s'insurge l'esprit

6. C. FERRIÈRE, *Le Ciel : comment le présenter aux enfants*, dans *Bible et Terre Sainte*, n° 59 (1963).



positiviste de la science et de la technique. L'homme moderne ne veut plus être abusé. A travers ses négations, sachons percevoir son besoin de plus haute vérité, que pourra seule assouvir l'entrée dans le mystère.

## II. LA NÉCESSAIRE RECONVERSION DE LA CATÉCHÈSE

Pour surmonter le malaise et remédier aux déformations qu'on vient de signaler, la catéchèse relative au Ciel est invitée à purifier ses propres représentations, à élaborer une démarche pédagogique et un langage adaptés aux hommes d'aujourd'hui, à s'assurer l'accompagnement de signes visibles qui la feront accepter dans notre monde.

### 1. Purifier nos propres représentations

Ainsi que le rappelait, spécialement dans son chap. 7, la Constitution *Lumen Gentium* de Vatican II, il importe de redécouvrir la dimension eschatologique du mystère de l'Eglise. La catéchèse du Ciel, au lieu de se faire dans une optique individualiste, doit donc être intégrée à une catéchèse de l'Eglise. Mais, suivant les enseignements de la même Constitution conciliaire et, plus explicitement, de *Gaudium et Spes*, une présentation de l'Eglise — et donc du Ciel — ne saurait, sans grave dommage, ignorer les liens étroits et les enveloppements mutuels des réalités et valeurs terrestres avec celles du peuple de Dieu en marche parmi les hommes vers son accomplissement ultime. Le Ciel sera ainsi restitué dans sa physionomie de monde, déjà commencé, des relations personnelles pleinement réussies.

#### a) Redécouverte de l'eschatologie et tempérance verbale

On dit que le chrétien souffre moins parce qu'il croit. Ce n'est encore qu'une conception magique de la foi. *Le Ciel, l'au-delà*, impossible de me les représenter, ce sont des mots. Le monde n'est pas seulement fait de terre, d'eau et de lumière, mais aussi de ténèbres. La foi n'est pas seulement lumière, mais ténèbres aussi. Tout ce qui est gagné sur l'ignorance, la puissance, l'orgueil, tout ce qui se transforme en amour réel, voilà le ciel. L'autre est donné par surcroît : mais il est totalement autre, une grande nuit. Je n'aime

pas qu'on s'occupe trop du ciel. Vous la retrouverez au ciel. Je ne sais pas ce que cela veut dire. La certitude d'une présence éternelle, je l'ai, mais elle n'atténue point *hic et nunc* le déchirement<sup>7</sup>.

Il est bien certain que nous avons besoin de retrouver le sens eschatologique des premières générations chrétiennes qui chantaient avec ferveur : « *Marana tha !* » Nous sommes des hommes qui attendent un monde nouveau, nous savons que la figure de ce monde actuel est transitoire. Mais cette tension ne doit pas se dévergondner en intempérance imaginative et en inflation verbale : la foi ne supprime pas nos obscurités présentes. « L'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu, l'homme ne peut comprendre ce que Dieu réserve à ceux qui l'aiment » (1 Co 2,9). « Catégorique sur le fait, la Révélation est d'une discrétion extrême quant au mode de notre béatitude... Il ne faudrait pas, du reste, en rêvant du Ciel au lieu de le préparer, nous détourner de nos tâches terrestres »<sup>8</sup>.

La catéchèse devra se garder avec soin de cet objectivisme descriptif qui tourne le dos au mystère des relations personnelles, au profit d'une sorte de « physique du ciel » flattant la curiosité. Le Ciel est une notion théologique, d'ordre moral, religieux, notion d'état plus que de « lieu ». Il serait vain et dangereux de centrer l'intérêt sur ces faux problèmes de localisation spatiale et de description de décors. Contre le malheur de notre langage, il faut en particulier dissocier l'image du firmament de celle du séjour des élus<sup>9</sup>. La discrétion s'impose en ce domaine, et elle revêt une signification positive et plus religieuse que toutes les frénésies verbales et picturales.

7. J. SULLIVAN, *Devance tout adieu*, Gallimard, 1966, pp. 194-195 (à propos de la mort de sa mère).

8. R. TROISFONTAINES, *L'entre dans la vie*, Éd. Universitaires, 1963, p. 210.

9. Sur les rapports entre les cosmogonies anciennes et les expressions bibliques concernant la demeure divine ou le séjour des morts, cf. l'article *Ciel* de H. CAZELLES, dans l'encyclopédie *Catholicisme*, dont voici la conclusion : « Visiblement la révélation judéo-chrétienne goûte peu une image (celle du « ciel » cosmique) qui, si elle est commode pour souligner la transcendance de Dieu, risque de faire oublier que Dieu est en ce monde, et que le don de Dieu n'est pas de faire évader l'homme de la matière dans laquelle il a été créé, mais de surnaturaliser cette nature ».

Voir aussi E. BEAUCAMP, *La Bible et le sens religieux de l'univers*, Éd. du Cerf, 1959, pp. 63-69, où il est question du « caractère céleste de Yahvé ». L'auteur montre que cette localisation de Yahvé dans « le ciel » n'est pas première en Israël et qu'elle « suppose plus qu'elle ne précède la conscience d'une volonté divine s'imposant au monde ». « Les cieux n'évoquent donc jamais dans la littérature inspirée l'idée du tout autre, de l'inaccessible au sens d'inactuel ou d'anhistorique ». « On ne parle guère en effet du Dieu du Ciel que pour souligner son intervention sur la terre ».



b) *Terre et Ciel : nous sommes déjà dans l'eschatologie*

Autant que l'indicible nouveauté de la vie dans le Ciel par rapport à l'existence d'ici-bas, il faut mettre en valeur les liens de continuité qui les unissent. Avec nos contemporains, certaines analogies semblent valables pour exprimer à la fois ces deux aspects du mystère :

Il nous est impossible, à un moment de l'évolution, de prévoir exactement quelle synthèse ce moment prépare. L'embryon imagine-t-il un monde où chantent les oiseaux, où le soleil brille et où lui-même se déplacera. La croissance surnaturelle nous adapte déjà à l'univers que nous découvrirons : quelle surprise pourtant quand nous y entrerons ! Nous serons comme d'anciens aveugles qu'émerveille le jeu des couleurs, comme des sourds que pour la première fois la musique ravit<sup>10</sup>.

En un sens, le Ciel est déjà commencé pour nous dès lors que nous sommes entrés, par la foi et les sacrements, dans l'univers du salut de Jésus-Christ. La grâce est le principe de la gloire. Il n'est pas très juste de parler de Ciel comme d'une « autre vie », ou de « ce qui se passera après la mort ». Pour un chrétien, en rigueur de termes, il n'existe pas d'autre vie que celle dont il est responsable aujourd'hui, et qui l'engage pour toujours. Loin de justifier une quelconque évasion des tâches terrestres, le Ciel donne sens à l'étape présente de notre unique vie. Il faut donc parler du Ciel en manifestant toujours le lien qui l'unit à la terre et à la vie actuelle, au lieu de rejeter l'éternel dans le futur et de faire sous-estimer l'existence et les tâches terrestres. Méfions-nous du schéma extrinséciste selon lequel le Ciel ferait simplement suite à la vie présente, ou de la mentalité mercantile qui ne verrait en lui qu'une simple récompense venant après cette vie.

Le deuxième concile du Vatican nous met en garde contre certaines formes d'eschatologisme radical qui lient le désir du Ciel à la dépréciation de la terre :

Ils s'éloignent de la vérité ceux qui, sachant que nous n'avons point ici-bas de cité permanente, mais que nous marchons vers la cité future, croient pouvoir, pour cela, négliger leurs tâches humaines, sans s'apercevoir que la foi même, compte tenu de la vocation de chacun, leur en fait un devoir plus pressant<sup>11</sup>.

10. R. TROISFONTAINES, *Le Ciel*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 1960, p. 229.

11. Cf. *Gaudium et Spes*, 43, § 1.

Les chrétiens, en marche vers la cité céleste, doivent rechercher et goûter les choses d'en-haut (Col 3,1-2), mais cela pourtant, loin de la diminuer, accroît plutôt la gravité de l'obligation qui est la leur de travailler avec tous les hommes à la construction d'un monde plus humain<sup>12</sup>.

La terre n'est pas purement et simplement une salle d'attente pour le Ciel ; la vie présente n'est pas « une mauvaise nuit dans une méchante auberge ». « Le Royaume de Dieu est au-dedans de vous » (Lc 17,20). « Celui qui croit en moi a la vie éternelle » (Jn 6,47). La catéchèse du Ciel doit se faire « au présent » et non seulement au futur. Elle ne saurait être une fuite en avant provoquée par le ressentiment, la peur et l'amertume des échecs. Le Ciel n'a rien d'une solution imaginative aux misères et aux injustices d'ici-bas.

c) *Un Ciel des relations personnelles et non des choses*

Le Ciel est essentiellement une réalité dynamique caractérisée par l'authenticité des relations inter-personnelles. Au Ciel, nous serons, dans le Christ, en relation avec Dieu et avec nos frères ; ces relations ne seront plus soumises aux limites et aux difficultés inhérentes à la situation terrestre. C'est l'aspect personnaliste et relationnel qu'il convient de mettre au premier plan dans une catéchèse du Ciel, et non pas je ne sais quelle vision statique, simple spectacle de choses. On ne dénoncera jamais assez la confusion entre le ciel cosmique (ou physique) et le Ciel de notre foi. Affirmons-le tranquillement : le ciel cosmique, celui de Gagarine et des cosmonautes, c'est un ciel « laïc » — et c'est très bien ainsi.

Le cosmos est devenu « terre » tout entier, c'est-à-dire le monde des choses créées, corruptibles, habitées par des créatures mortelles. Où qu'aillent les astronautes, ils emportent toujours à la semelle de leurs scaphandres la misère de notre condition terrestre. L'univers étoilé est tout entier l'ici-bas par rapport au Royaume des cieux<sup>13</sup>.

Relevons ces réflexions d'un exégète à propos des infortunes matérialisantes du mot « Ciel » utilisé dans la tradition chrétienne :

Tant que ces mots *ciel* et *céleste* sont entendus selon cette authentique tradition — dans la fidélité à la révélation biblique en laquelle

12. *Ibid.*, 57, § 1. Voir aussi 39, § 3, où se trouve affirmée la présence au Ciel des valeurs humaines et des fruits de l'activité terrestre, non sans avoir subi une transfiguration purificatrice.

13. M. CARROUGES, *Ciel cosmique et ciel divin*, dans *Vie Spirituelle*, 1962, p. 670.



elle s'enracine sans s'y limiter — on n'a rien à craindre. L'inconvénient est seulement, au niveau commun des chrétiens (auxquels notamment s'adressent les prédicateurs et les catéchistes), que l'imagination s'empare des mots et leur donne un contenu « préfabriqué », éthéré ou matérialisé, selon les goûts, culture, tendances, affectivité, subjectivité, qui éloignent gravement les esprits des notions révélées et déplacent l'accent du message chrétien véritable. C'est une revanche, un retour à peine déguisé de l'esprit païen mythique ou naturaliste, hédoniste, une transposition en termes d'« au-delà » des désirs et des peurs du cœur humain. On est étonné et affligé de constater combien de chrétiens pensent et parlent à propos du Ciel (et corrélativement de l'enfer) tout comme on se l'est figuré dans les civilisations anciennes, orientales ou nordiques<sup>14</sup>.

Les meilleures images pour parler du Ciel de notre foi seront donc empruntées au domaine des relations personnelles, des actes de la liberté créatrice, des réalités de ce monde en tant qu'elles sont « signes » de la vie de relations qui caractérise la personne et atteste son vœu profond de réussite plénière.

## 2. Elaborer une démarche et un langage pédagogiques

Le Ciel c'est « Quelqu'un » : Dieu en personne. Nous prêterions le flanc aux critiques marxistes — qui ont très bien démontré le mécanisme de l'aliénation — si, nous bornant à mettre en œuvre une « catéchèse des besoins », nous faisons miroiter l'image d'un ciel de « choses », un ciel des « îles ensoleillées », bref, un mythe qui serait la projection inversée des manques de l'homme ici-bas. Le Ciel sera une surprise, précisément parce qu'il est constitué par le mystère de relations inter-personnelles imprévisibles. Il n'est pas un mythe, parce qu'un jour, dans l'histoire, Jésus-Christ est ressuscité des morts, qu'il est monté siéger à la droite du Père : avec lui, qui n'a pu renier ses épousailles avec l'histoire et la matière, c'est l'humanité et la terre qui ont pénétré au Ciel.

La démarche et le langage, pour parler valablement du Ciel, doivent être calqués sur les plus riches expériences humaines. Telle est la leçon de la pédagogie biblique. Celle-ci, notons-le, ne méprise pas les images ; elle les emploie malgré leurs risques, mais il importe de remarquer que le progrès de la Révélation nous montre comment il faut, à travers leur matérialité, accéder aux valeurs

14. G. Auzou, dans *Catéchistes*, 43, p. 235 ; et *La Parole de Dieu*, édition nouvelle, pp. 211-212, note 2 (Ed. de l'Orante).

spirituelles qui s'y trouvent à la fois cachées et manifestées. Ce sont des images empruntées à l'expérience humaine, à la « première création », à ce monde qui passe, à ses joies, à ses fêtes, à ses institutions sociales et politiques, mais, pour avoir véhiculé l'espérance messianique de plus en plus purifiée, elles sont imprégnées de signification spirituelle.

Dans les évangiles, nous trouvons principalement trois images pour exprimer ce que sera la vie céleste : le repas (Mt 8,11 ; Lc 13,29 ; 14,15), les noces (Mt 22,2ss ; 25,1ss) et le royaume (cette dernière image, qui avait un long enracinement dans l'A.T., se trouve à chaque instant dans les évangiles, souvent mêlée aux deux précédentes). Dans l'Apocalypse de saint Jean, à ces mêmes images et expériences humaines s'ajoutent celles des tribus et des foules (cf. Ap 7,4-9), celles du cortège et des liturgies jubilantes (4,2-11 ; 5,11-14 ; 7,13-17 ; 14,1-5), celle de la nouvelle Jérusalem (21,10 ; 22,15). Toutes ces images sont de caractère « social » ; pour la Bible, le bonheur du Ciel n'a rien d'un égoïste seul à seul avec Dieu : la plus grande intimité s'y conjugue avec la perspective communautaire.

On sera fidèle à la pédagogie biblique en recherchant dans la vie des catéchisés les expériences et les mots capables de les introduire dans le mystère. Voici, par exemple, quelques pistes possibles pour la catéchèse du Ciel, qu'on empruntera en tenant compte de l'âge, de la culture et des milieux : la communication et la rencontre<sup>15</sup>, la croissance de la personne et de l'humanité, la liberté créatrice, la présence, la joie, la vitalité, l'amour, etc... Nous serons plus facilement entendus si nous disons : le Ciel, c'est toute l'humanité réussie en Jésus-Christ ; la terre transformée par l'Esprit ; le rêve exaucé de la fraternité universelle, de la paix et de la justice, grâce à la victoire du Christ sur les forces du mal ; l'absolu de la présence, de la rencontre, du bonheur et de la liberté... La Révélation des mystères de Dieu passe par les chemins de l'expérience humaine :

15. « *Communión* est un mot qui m'effraie, car il est chargé d'un potentiel religieux. Disons plutôt que je crois aux rencontres. Suivant leurs possibilités, les gens se rencontrent un instant, une minute ou une vie. Ils ont une rencontre dans leur existence ou ils n'en ont aucune. Mais tout le monde a besoin peu ou prou de ça... C'est comme une grâce. Je ne suis pas chrétienne, je n'ai pas le sentiment chrétien, mais j'en ai parfois le vocabulaire. La grâce est une chose qui me paraît essentielle. Il n'y a pas que l'état de grâce envers Dieu, il y a l'état de grâce envers les gens : la communication nous met dans un état de grâce qui dure plus ou moins. C'est cela qui est horrible, c'est ce plus ou moins » (A. Varda, *Interview à propos de son film « Cléo de 5 à 7 »*, dans *Télérama*, 29 avril 1962, p. 28).



S'il est exact que l'imaginaire de l'homme est marqué du sceau de (ses) expériences, il ne faut pas compter pouvoir s'ouvrir le cœur de l'homme, au moins tant qu'il s'agit d'amour, sans lui parler un langage qui soit substantiellement homogène à la trame même dont est tissée en lui sa faculté de s'imaginer l'amour qu'on lui porte et de se représenter la personne qui l'aime. Et certes la pédagogie de Dieu ne se laissera pas emprisonner par les contenus les plus élémentaires de ces expériences, mais elle n'en reniera ni la matière originelle ni la forme. Et s'il a fallu apprendre que Dieu n'était pas nourriture parce qu'il ferait matériellement couler le lait et le miel, il n'est pas indifférent que Dieu ait pris comme première image de son Royaume cette Terre où coulent le lait et le miel, et il faut bien noter l'usage qu'il en a fait : c'est une image qui a moins besoin d'être lacérée que d'être dépassée, mais dépassée en l'assumant <sup>16</sup>.

La catéchèse du Ciel, finalement, sera une catéchèse du sens de la vie : du bonheur, de la liberté, de l'amitié, du désir d'infini, de la souffrance et du mal, des réalités terrestres. Il serait aussi grave de se laisser envoûter par des images matérialisantes que de n'avoir plus aucune image pour parler du Ciel. La foi sans images passerait vite pour une abstraction sans rapport avec la vie réelle quotidienne.

### 3. La nécessité des signes

Dans la catéchèse, le langage et la didactique ne suffisent pas. Ils doivent être accompagnés — ou souvent même précédés — par des « signes ». Ainsi que le dit le théologien réformé hollandais J.-C. Hockendijk <sup>17</sup>, l'efficacité de l'entreprise catéchétique demande la jonction de trois facteurs : le *kérygme* (ou proclamation du message), la *koinônia* (réalisation effective et visible des biens du Royaume dans une communauté de croyants) et la *diakonia* (cette communauté des croyants se mettant au service du monde en vue de la solution de ses problèmes).

Si la prédication et la catéchèse sur le Ciel s'en tiennent à des paroles, elles ne convaincront pas les hommes de ce temps. Il faut qu'à l'annonce verbale se joigne une démonstration vécue de la

16. J.M. POHIER, *Dieu passe-t-il par les chemins de l'homme?*, dans *Vie Spirituelle*, 1962, pp. 283-284.

17. Dans son livre *De Kerke binnenste buiten* (trad. anglaise : *The church inside out*).

portée existentielle de son contenu. Ce « signe » sera précisément l'existence de vraies communautés croyantes. Mais il va de soi que, si ces communautés se refermaient sur elles-mêmes, à la manière de ghettos chaleureux en marge des grands problèmes et des courants qui traversent et agitent l'humanité, elles ne constitueraient pas un signe valable. Leur foi même exige qu'elles soient ouvertes sur ce monde et engagées dans le service de tous les hommes.

Il n'y aura pas de catéchèse possible du Ciel sans l'existence de communautés qui vivent dans cette espérance, tout en témoignant par les engagements temporels de leurs membres que la foi au Ciel ne détourne pas du souci de la terre, et que la rédemption n'invalide pas la création.

## UN PARADIS INIMAGINABLE

Ce jardin de Paradis  
Glorieusement situé  
Au sommet de ce mont  
Où réside la Gloire,  
Nul, même en pensée,  
Ne peut l'imaginer.  
Quel esprit en effet  
Aurait donc le pouvoir  
De le voir de ses sens,  
De scruter ses puissances,  
D'accéder jusqu'à lui,  
Richesse inaccessible ?

SAINT EPHREM <sup>1</sup>

1. Saint Ephrem : poète et diacre en Mésopotamie au IV<sup>e</sup> siècle. - *Hymnes sur le Paradis*, III, 1. Trad. de R. LAVENANT, dans la coll. « Sources chrétiennes », vol. 137, p. 53.





## A CONSULTER DANS LA PREMIÈRE SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

N° 15. - *Temps des dimanches verts*

Thème du *Royaume de Dieu*: J. DE FRAINE, pp. 45-70.  
Catéchèse de l'Eglise: J. DELEDICQUE, pp. 88-96.

N° 42. - *Temps pascal*

Sur la fête de l'Ascension: A. NOCENT, pp. 7-23. Le Christ glorieux (S. Jean Damascène): Fr. BOUILLY, pp. 72-81. L'action des laïcs dans le monde: PH. DELHAYE, pp. 82-95.

N° 47. - *Quatrième Dimanche après Pâques*

Glorification du Christ (Pères): N. EGENDER, pp. 56-66.

N° 50. - *Dimanche après l'Ascension*

Thème biblique du *Souvenir*: J. CORBON, pp. 41-58.

N° 69. - *Quinzième Dimanche après la Pentecôte*

Jésus, nouvel Élie: R. SWAELES, pp. 41-66. Engagement chrétien: A.-D. BRUNET, pp. 95-101.

N° 75. - *Vingtième Dimanche après la Pentecôte*

Les signes et la foi: P. TERNANT, pp. 38-74.

N° 98. - *Propagation de la foi*

La mission dans le N.T.: J. GIBLET, pp. 42-53.





## Table des Matières

### PREMIERE LECTURE

#### L'ASCENSION DE JÉSUS (Ac 1,1-11)

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

De Jésus aux Apôtres par l'Esprit, 6. - Le « premier livre » et ses protagonistes, 7. - Les dernières instructions de Jésus, 7. - Jésus se soustrait aux regards de ses Apôtres, 9. - La portée ecclésiale du récit, 10.

### DEUXIEME LECTURE

#### LE TRIOMPHE DU CHRIST (Ep 1,17-23)

par J. Pierron, *responsable du Service de Pastorale missionnaire des Missions Étrangères de Paris*

En quête d'une sagesse qui est une « folie », 14. - La connaissance qui vient de Dieu, 15. - Connaître pour espérer, 17. - Le garant de notre espérance: le Christ glorifié, 18. - L'Eglise, Corps et Plérôme du Christ, 20.

### EVANGILES

#### « DE TOUTES LES NATIONS FAITES DES DISCIPLES » (Mt 28,16-20; Année A)

par W. Trilling, *professeur à l'Université de Leipzig*

- I. Parole de Jésus ou « création de la communauté » ? .. 24
- II. L'agencement du cadre ..... 27
- La parole de révélation, 30. - L'instruction du Kyrios, 30. -
- III. Le plan et le contenu des vv. 18-20 ..... 30
- La promesse, 34.
- IV. L'enseignement ecclésiologique ..... 35

## TABLE DES MATIÈRES

85

### LA PRÉDICATION UNIVERSELLE DE L'ÉVANGILE DU SEIGNEUR (Mc 16,15-20; Année B)

par P. Ternant, *professeur d'Écriture Sainte au Liban*

- I. La finale de l'évangile de Marc ..... 38
- Structure du morceau, 39. - Théologie de la foi et de l'incrédulité, 40.
- II. Commentaire des versets 15-20 ..... 41
- L'ordre de mission universelle, 42. - L'Ascension, 46. - Le départ pour la mission, 47.

### MÉDITATION ENTRE PAQUES ET PENTECOTE

(Lc 24,44-53; Année C)

par A. Ridouard, *directeur du Grand Séminaire de Poitiers* et M. Coune, *bénédictin de Saint-André (Bruges)*

- I. Un récit pascal parmi d'autres ..... 49
- Le récit de Luc, 49. - Comparaison avec les autres récits évangéliques, 51.
- II. Les deux récits d'Ascension chez Luc ..... 52
- Authenticité de l'un et de l'autre, 52. - Comparaison de l'un avec l'autre, 54. - Rapports entre Transfiguration et Ascension, 55.
- III. Lecture du texte ..... 56
- L'accomplissement des Écritures, 56. - L'intelligence des Écritures, 57. - Passion et Résurrection, annoncées par les Écritures, 58. - Le salut pour tous au nom de Jésus, 59. - Les Apôtres, témoins de Jésus Christ, 61. - L'Esprit Saint attendu, 62. - Le Christ monte au ciel en bénissant les siens, 62. - Les Apôtres exaltent et louent Dieu, 63.

### NOTES DOCTRINALES

#### PEUT-ON PARLER DU CIEL AUX HOMMES D'AUJOURD'HUI ?

par V. Ayel, *directeur d'études à l'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique de Paris*

- I. Les causes du malaise ..... 68
- Courants actuels de mentalité, 68. - Représentations véhiculées par un certain langage catéchétique, 71.
- II. La nécessaire reconversion de la catéchèse ..... 74
- Purifier nos propres représentations, 74. - Élaborer une démarche et un langage pédagogiques, 78. - La nécessité des signes, 80.





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

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

\* numéros parus  
en gras : numéros à paraître en 1969

ACHEVÉ D'IMPRIMER  
SUR LES PRESSES DE  
L'IMPRIMERIE DU  
COURRIER  
A ROANNE (LOIRE)  
EN AVRIL 1969









## Première lecture

|                                                     |   |
|-----------------------------------------------------|---|
| L'Ascension de Jésus (Ac 1) <b>C. Martini</b> ..... | 6 |
|-----------------------------------------------------|---|

---

## Deuxième lecture

|                                                      |    |
|------------------------------------------------------|----|
| Le triomphe du Christ (Ep 1) <b>J. Pierron</b> ..... | 14 |
|------------------------------------------------------|----|

---

## Evangile

|                                                                                        |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------|----|
| "De toutes les nations faites des disciples" (Mt 28)<br><b>W. Trilling</b> .....       | 24 |
| La prédiction universelle de l'Évangile du Seigneur (Mc 16)<br><b>P. Ternant</b> ..... | 38 |
| Méditation entre Pâques et Pentecôte (Lc 24)<br><b>A. Ridouard et M. Coune</b> .....   | 49 |

---

|                                                                           |    |
|---------------------------------------------------------------------------|----|
| Peut-on parler du Ciel aux hommes d'aujourd'hui ?<br><b>V. Ayel</b> ..... | 68 |
|---------------------------------------------------------------------------|----|