



# 5<sup>e</sup> DIMANCHE DE CARÊME

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 18

Première lecture : N. Füglistner

\* Deuxième lecture : K. Gatz-

weiler, G. Gaide \*\* Evangile :

M. Morlet, V. Mannucci,

D. Muñoz León

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



200746

1000 pgs



2 ASS  
As 7

# Cinquième dimanche du Carême

---

Assemblées du Seigneur 18

LES ÉDITIONS DU CERF



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

## Année A

---

Première lecture : Ez 37,12-14  
(Voir N<sup>o</sup> 30 : Fête de la Pentecôte)

Deuxième lecture : Rm 8,8-11

Evangile : Jn 11,1-45



# Le chrétien, un homme renouvelé par l'Esprit

Rm 8,8-11

PAR KARL GATZWEILER

Professeur au Grand Séminaire de Liège

## Contexte lointain

A la fin de son troisième voyage de mission, saint Paul passe à Corinthe. Ses projets sont clairs : il veut d'abord rentrer à Jérusalem et revoir Antioche pour reprendre contact avec ses communautés d'origine ; il veut ensuite se rendre à Rome pour y préparer une nouvelle expédition missionnaire dans la partie occidentale de la Méditerranée. La communauté chrétienne de Rome lui servira de point de départ et de point d'appui. Malheureusement l'Apôtre des Gentils ne la connaît pas : d'autres l'ont fondée, d'autres l'ont fait croître. Pour annoncer sa visite, pour se présenter à la communauté, Paul lui envoie une lettre.

Dans celle-ci, l'Apôtre aborde un problème qui agite toute l'Eglise à ce moment, le problème des rapports entre la justification et la foi, entre la loi juive et la loi évangélique, entre le judéo-christianisme et le pagano-christianisme. Paul vient de traiter le sujet, il y a quelque temps, de façon passionnée dans son épître aux Galates. Des perturbateurs avaient attaqué son apostolat et son évangile ; il fallait se défendre. Dans l'épître aux Romains, il expose le problème plus calmement et plus systématiquement. Il écrit, somme toute, le premier traité de théologie chrétienne. Ce genre de l'écrit n'est pas la dernière des raisons qui ont assuré à ce document le succès qu'il a connu dans la tradition chrétienne<sup>1</sup>.

1. Bibliographie : L. CERPAUX, *Une lecture de l'épître aux Romains*, Tournai, 1947 ; A. BRUNOT, *Le génie littéraire de saint Paul*, Paris, 1955 ; O. KUSS, *Der Römerbrief übersetzt und erklärt*, Ratisbonne 1957 ; F. LEENHARDT, *L'épître de saint Paul aux Romains*, (Commentaire du N.T.), Neuchâtel-Paris, 1957 ;

## Contexte immédiat

L'épître aux Romains constitue donc un véritable traité théologique. Pourtant sa structure reste vigoureuse et alerte. La partie à proprement parler dogmatique, qui nous intéresse, comporte les huit premiers chapitres. Paul s'y révèle un exégète rabbinique de métier. Il appuie ses thèses au moyen de textes bibliques, il exprime sa pensée dans le langage de l'Écriture Sainte. Il s'inscrit de la sorte dans la tradition la plus vénérable. Qui oserait dès lors le contredire ?

L'Apôtre commence par énoncer clairement sa thèse (1,16-17) : Dieu sauve tous les hommes, Juifs et païens, en Jésus Christ ; l'homme accepte et reçoit ce salut par la foi. Les chapitres suivants vont développer cette thèse et en relever toutes les implications.

Paul décrit d'abord l'état pécheur de tous les hommes, des païens aussi bien que des Juifs (chap. 1-3). Tous ont péché et méritent dès lors la colère divine, tous ont besoin d'être sauvés. En Jésus Christ, Dieu révèle à l'homme sa situation désespérée et lui en montre en même temps l'issue. Lui-même se charge de le justifier. Paul évoque les différents aspects de cette justification.

D'abord, l'homme la fait sienne par la foi et non par les œuvres (chap. 4). Paul cite l'exemple d'Abraham, sauvé par sa confiance dans la parole divine et non par l'obéissance aux préceptes de la Loi, promulguée d'ailleurs bien plus tardivement.

Ensuite, c'est dans et par le Christ que la justification est acquise pour l'homme (chap. 5). Il est l'unique Sauveur pour tous les hommes, pour les Juifs aussi bien que pour les païens. Il est le chef de la nouvelle humanité, tout comme Adam l'était de l'ancienne. L'œuvre de salut se réalise d'ailleurs de façon sacramentelle (chap. 6). L'homme y participe par le baptême qui le fait mourir et ressusciter avec le Seigneur Jésus.

Enfin, cette justification libère le chrétien de la Loi (chap. 7). Celle-ci a assumé sa tâche et joué son rôle. Dorénavant elle est abolie et dépassée. L'homme n'en avait-il pas fait un moyen d'auto-justification au lieu de la considérer comme un appel divin ?

J. HUBY - S. LYONNET, *Saint Paul, Epître aux Romains* (Verbum, Salutis, 10), Paris, 1957 ; I. DE LA POTTERIE et S. LYONNET, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien* (Unam Sanctam, 55), Paris, 1965 ; S. LYONNET, *Les épîtres de saint Paul aux Galates et aux Romains*, dans *La Bible de Jérusalem*, Paris, 1966 ; O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, (Meyers Kommentar), Göttingue, 1966 ; *Epître aux Romains*, dans *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, 1967 ; R. BAULES, *L'Évangile, puissance de Dieu. Commentaire de l'épître aux Romains* (Lectio divina, 53), Paris, 1968 ; J. CAMBIER, *L'Évangile de Dieu selon l'épître aux Romains. Exégèse et théologie biblique* (Studia neotestamentica, 3), Bruges, 1968.

Mais cette justification, qu'est-elle en elle-même ? Paul répond à cette question à la fin de son exposé systématique (chap. 8). Cette justification est don de l'Esprit, elle est vie nouvelle. Dieu donne à l'homme son propre Esprit, il en fait son fils adoptif, son héritier dans le Christ. Dieu s'engage à notre égard, il fait de nous des créatures nouvelles. Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Si Dieu nous justifie, qui osera nous accuser ? A nous d'accueillir le don divin dans la foi ! Paul conclut son exposé aussi solennellement qu'il l'a commencé : « Oui, j'en ai l'assurance, ni mort ni vie, ni anges ni principautés, ni présent ni avenir, ni puissances, ni hauteur ni profondeur, ni aucune créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus notre Seigneur » (8,38-39).

### Analyse exégétique

Le passage, que nous nous proposons de commenter, évoque positivement l'essence du salut de l'homme. Celui-ci est sauvé par le don de l'Esprit que Dieu lui fait.

Au début de notre lecture, nous rejoignons saint Paul dans une de ses distinctions les plus classiques. La chair s'oppose à l'esprit et l'esprit s'oppose à la chair. La chair, c'est le monde humain marqué par le péché, c'est le monde terrestre sous le joug de la mort. L'esprit, c'est le monde divin dans lequel la nouvelle humanité se trouve assumée, c'est le monde spirituel engendré par Dieu dans la résurrection de Jésus. L'homme charnel se cherche lui-même et trouve la mort. L'homme spirituel, porté par l'Esprit, se voit mené à la vie et à la paix. Le premier vit en inimitié contre Dieu, il ne peut se soumettre à sa loi et est incapable de lui plaire. Le second, par contre, vit de la vie même de Dieu, il est ouvert à sa volonté et reçoit sa bienveillance et sa grâce (8,5-8).

Laissés à nous-mêmes, nous restons dans notre péché, nous sommes des hommes charnels. Mais Dieu prend pitié de nous. Il nous sauve dans son Fils Jésus. Il nous a transférés du monde de la chair au monde de l'esprit. Il nous a communiqué son Esprit qui vit désormais réellement en nous. Nous sommes dès lors de la famille même de Dieu (8,9).

Le mystère salvifique est souvent évoqué dans le N.T., et plus particulièrement par Paul, comme don de l'Esprit. Celui-ci est donné aux hommes et les rend participants à la puissance et à la sagesse divines. L'Esprit descend sur les Apôtres et parachève l'œuvre rédemptrice de Jésus (Ac 2,1-11). L'œuvre de Jésus est animée par l'Esprit (Mt 12,28 ; Lc 4,18), et son Eglise ne peut vivre que portée

par le même Esprit. Elle se définit d'ailleurs par le don eschatologique de l'Esprit qu'elle a reçu (Ac 2,17-18 ; 8,15-17 ; 19,2-6 ; 1 Co 12,13 ; Rm 5,5).

Le chrétien est sauvé par l'Esprit qui le sanctifie et qui en fait son temple (2 Th 2,13 ; 1 Co 3,16 ; 6,19). Le don de l'Esprit constitue l'homme fils de Dieu et imitateur du Seigneur (Ga 4,6 ; 1 Th 1,6 ; Rm 8,16). L'Esprit est à la source des multiples services et des diverses manifestations de la vie chrétienne (1 Co 12-14). Ne sommes-nous pas appelés à ressusciter dans la force de l'Esprit qui a fait triompher Jésus du péché et de la mort ? Le thème est trop classique pour être illustré davantage.

Nous sommes chrétiens, ou mieux, nous sommes en train de le devenir. Nous vivons actuellement le mystère de notre rédemption (8,10). Nous sommes assimilés au Christ, qui prend de plus en plus possession de nous. En parlant de notre corps et de notre esprit, Paul entend évoquer notre condition charnelle et notre condition spirituelle.

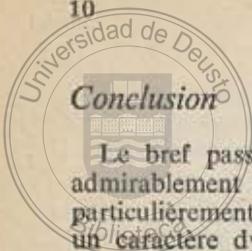
Nous vivons encore notre vie terrestre, nous sommes encore marqués par le péché. En tant que tels, nous sommes condamnés à la mort. Tout ce qui est péché en nous doit être anéanti. L'homme ancien doit être englouti dans la mort pour que l'homme nouveau puisse vivre.

Et de fait, l'Esprit s'est emparé de nous. Nous participons déjà à sa vie et nous jouissons déjà du fruit de la justice dont il nous a gratifiés. Nous sommes déjà réellement justifiés en lui.

Paul reprend une nouvelle fois sa pensée (8,11). Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts par la force de son Esprit. Or il nous a donné ce même Esprit qui dorénavant habite en nous. Dès lors il n'y a plus de doute possible : Dieu nous sauvera de notre condition mortelle, il nous ressuscitera comme il a ressuscité le Christ Jésus, il nous communiquera la vie spirituelle, libre de l'emprise du mal, incorruptible et immortelle.

Le raisonnement est limpide et clair. La majeure s'identifie au kérygme chrétien le plus primitif. Sa formulation est archaïque : la résurrection du Christ est attribuée à Dieu avant d'être considérée comme manifestation de la puissance même de Jésus. La mineure évoque le mystère de notre salut comme don de l'Esprit. Nous avons déjà relevé le caractère chrétien de ce langage.

La conclusion s'impose donc de toute évidence. Le chrétien est un homme nouveau qui vit de l'Esprit, déjà aujourd'hui et pleinement demain. Tout comme celle du Christ, sa mort est transfigurée : elle apparaît comme fin et destruction ; en fait, elle est résurrection et vie nouvelle.


 Conclusion

Le bref passage de saint Paul que nous venons de lire, situe admirablement l'existence chrétienne. Deux de ses aspects sont particulièrement relevés. Elle présente un côté inédit et comporte un caractère dynamique. En Jésus-Christ, l'existence humaine se trouve transfigurée. Une dimension inconnue et insoupçonnée en est révélée. Dieu dévoile tout son dessein sur sa créature qu'il amène finalement à son parachèvement.

Nous ne pouvons exprimer le mystère que par des balbutiements : l'homme partage la vie même de Dieu, il vit de l'Esprit divin, il est fils adoptif du Père. Vraiment « nous sommes enfants de Dieu, enfants et donc héritiers, héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ, puisque nous souffrons avec lui pour être aussi glorifiés avec lui » (8,16-17).

Ce que nous sommes, nous devons, en effet, le devenir encore. Le mystère de notre salut, nous sommes en train de le vivre. Notre existence humaine est à la fois don et mission. Il en va de même de notre vocation chrétienne. Nous sommes des hommes, mais nous ne le sommes que dans la mesure où nous assumons à chaque instant notre condition humaine. Nous sommes des chrétiens, mais nous ne le sommes que dans la mesure où nous mourons et ressuscitons à chaque instant avec le Christ. L'Esprit du Seigneur nous est donné. Encore faut-il que nous l'acceptons, que nous lui permettions de nous renouveler toujours à nouveau.

L'exposé de Paul est très dogmatique. L'Apôtre essaie de nous montrer l'essence du christianisme. Et pourtant ses considérations ne restent pas théoriques. En évoquant notre être chrétien, il détermine aussi notre agir chrétien. Dans la suite de son exposé, Paul dévoile les implications de sa foi pour notre comportement. Nous devons le suivre, si nous voulons vraiment faire nôtre son message. Le chemin est clairement tracé. Il ne devrait pas être trop difficile de dégager la parénèse de la doctrine exposée.

## Le dernier signe de la glorification de Jésus

Jn 11,1-45

PAR MICHEL MORLET

*Directeur au Grand Séminaire de Reims*

La résurrection de Lazare se place à la fin du ministère public de Jésus. Ce miracle, ce dernier signe qu'il offre aux Juifs dans le procès entre la lumière et les ténèbres, est aussi le signe le plus important, puisqu'il ne s'agit plus de guérir ou de multiplier les pains, mais de ressusciter, pouvoir que Dieu possède en propre. Comme dira Paul à ses chrétiens de Corinthe : « Le dernier ennemi vaincu, c'est la Mort » (1 Co 15,26).

La résurrection de Lazare ouvre sur le discours d'adieu et la Passion, puisque c'est elle qui, selon Jean, décide définitivement de la condamnation à mort de Jésus par le Sanhédrin. Les Juifs « ont mieux aimé les ténèbres que la lumière parce que leurs œuvres étaient mauvaises » (Jn 3, 19). La place centrale de ce miracle dans le 4<sup>e</sup> évangile en fait un moment-clé pour la compréhension de la théologie johannique. Nous aurons donc à le regarder dans cette perspective.

Dans une première partie, nous étudierons brièvement le contexte de ce miracle. Puis nous ferons l'analyse du texte lui-même et en dégagerons les lignes directrices.

### I. CONTEXTE DU MIRACLE

#### *La fête de la Dédicace*

Les fêtes juives tiennent une grande place dans l'évangile de Jean. La Bible de Jérusalem en fait les grands titres de son plan. Et

ce n'est pas sans raison, car A. Guilding<sup>1</sup> a montré comment les thèmes essentiels des fêtes de la Pâque, des Tentes, du Nouvel An, de la Dédicace, étaient repris par l'évangéliste et attribués à Jésus. Ce qui était commémoré jusqu'alors comme les merveilles de Dieu dans l'histoire d'Israël, se trouve accompli, réalisé en plénitude par Jésus, l'envoyé du Père.

La Dédicace du Temple célébrait Dieu présent au milieu de son peuple, le rassemblant dans l'unité et lui donnant la vie. Or dans l'évangile de Jean, Jésus se présente d'emblée comme le véritable Temple (2,13-22). Il le sera en plénitude par la glorification sur la croix, en donnant naissance à son Eglise, lorsque de son côté ouvert couleront sang et eau (19,34).

On retrouve ces deux thèmes de rassemblement et de vie, liés au Temple, en Jn 10,22—11,54. Le thème du Bon Pasteur est repris en 10,25-30 ; il fait écho à Ez 34—37 où Dieu promet de rassembler Israël et Juda dispersés, de les faire revivre, de telle sorte qu'ils ne feront plus qu'un dans la main de Dieu (Ez 37,19). Dieu sera leur vrai Pasteur<sup>2</sup>. Cela se réalisera en Jésus qui va mourir pour rassembler les enfants de Dieu dispersés (Jn 11,52). Le thème de la vie est développé dans le ch. 11 avec la résurrection de Lazare : « Je suis la Résurrection et la Vie ».

### La foi en Jésus

L'évangile de Jean est l'évangile de la foi en Jésus envoyé par le Père. Il est le Fils unique que Dieu a envoyé dans le monde (3,16). Il vient du Père et retourne au Père (7,33-34 ; 13,1-3). En sa propre personne, il nous révèle qui est le Père, car le Père et lui sont un (10,30). Comme preuve de cette révélation, il accomplit les œuvres que le Père lui donne de faire (10,37-38 ; 12,37 ; 15,24). En réponse à celles-ci, l'œuvre que les hommes ont à accomplir, c'est de croire en celui que Dieu a envoyé (6,29). Cette foi en Jésus donne la vie éternelle (3,16 ; 6,47 ; 10,28). Mais dans le procès qu'ils intentent à Jésus, les Juifs, malgré les témoignages et les œuvres, refusent de croire, l'accusent de se faire Dieu et le cernent de plus en plus (5,18 ; 7,30 ; 8,59 ; 10,31-39). Nous sommes arrivés à un sommet, la tension est à son comble.

1. A. GUILDING, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*. Oxford, 1960.

2. Jn 10,1-18 est relié à la guérison de l'aveugle-né par 9,39-41. Les Pharisiens sont des aveugles qui prétendent guider le peuple de Dieu et le mènent à sa chute (cf. Mt 15,13-14). C'est Jésus qui est le véritable guide ou pasteur. L'explication de la parabole du Bon Pasteur (10,7-18) semble être une relecture plus développée et ecclésiale. Elle aurait relégué au deuxième plan la première explication (10,25-30), qui est beaucoup plus proche de la parabole et en fait l'application naturelle à la situation actuelle de Jésus face aux Pharisiens : ils ne l'écoutent pas parce qu'ils ne sont pas de ses brebis.

Les Juifs somment Jésus de dire une fois pour toutes et clairement qui il est : « Si tu es le Christ, dis-le-nous clairement » (10,24). La réponse de Jésus sera la résurrection de Lazare, réponse on ne peut plus limpide puisque la vie appartient à Dieu. Mais ce sera précisément la cause de sa condamnation à mort (11,45-54) : preuve éclatante de la mauvaise foi des Juifs !

### Conclusion

La résurrection de Lazare s'insère dans un ensemble. A travers l'évangile de Jean, Jésus se révèle comme le véritable temple de Dieu, le Fils plein de grâce et de vérité. La seule réponse possible de l'homme est la foi qui le fait participer à la vie. Cela se réalisera en plénitude dans la mort et la résurrection de Jésus ; il serait plus juste de dire, cela se réalisera dans son exaltation et sa glorification. Car l'élévation en croix nous révélera parfaitement l'amour du Père et l'identité profonde de Jésus (8,28). Elle sera en même temps la glorification suprême et du Père et du Fils (12,28 ; 13,31-32 ; 17,1). A la manifestation de cette gloire répondra la foi pleine et entière du disciple qui verra le mystère de Dieu s'accomplissant dans la mort d'un homme (19,35-37).

Comment et dans quelle mesure la résurrection de Lazare entre dans cet ensemble, c'est ce qu'il nous reste à voir. Nous commencerons par une analyse de détail, pour dégager ensuite les lignes générales qui en montreront la pleine continuité avec le reste de l'évangile.

## II. ANALYSE ET COMMENTAIRE

### Présentation du récit (vv. 1-5)

La scène bien campée nous met dans une certaine atmosphère. Cela se passe à Béthanie près de Jérusalem, certainement le village qui s'est perpétué jusqu'à nos jours sous le nom de « El Azarich », à environ deux kilomètres de Jérusalem, et où l'on montre le tombeau de Lazare, creusé dans le roc.

Ce village est celui de Marthe et de Marie, femmes que l'auteur pense bien connues des lecteurs pour qui il écrit. On les a identifiées très tôt à celles de l'épisode raconté par Luc en 10,38-42. Elles semblent avoir effectivement le même caractère : Marthe, active et empressée, la maîtresse-femme ; Marie, au contraire, moins allante et plus contemplative, qui doit souvent se faire reprendre par sa

seur. Luc ne nous a pas indiqué l'endroit où se passe la scène ; il n'est pas impossible que ce soit à Béthanie ; mais rien ne nous autorise, d'une manière certaine, à les identifier comme étant les mêmes personnages.

Marie est celle « qui oignit le Seigneur de parfum et lui essuya les pieds avec ses cheveux ». Cette action est racontée au passé, car l'auteur pense pour le temps où il écrit, et ce fait est bien passé. Mais il désigne l'onction qui aura lieu un peu plus tard au ch. 12, lorsque Jésus reviendra à Béthanie après un temps de retraite au désert d'Ephraïm ; tout comme en 12,1, il mentionnera la résurrection de Lazare. Rien ne permet d'affirmer qu'il s'agit de la pécheresse dont Luc nous fait le récit en 7,36-50.

Lazare ne nous est pas connu par ailleurs, et même ne semble pas connu des lecteurs de l'évangéliste, puisqu'il est désigné comme le frère de Marthe et de Marie. Pourtant il porte un nom prédestiné qui signifie en hébreu « Dieu vient en aide », et, d'autre part, il est l'ami de Jésus. Cette amitié, soulignée au v. 3 sera rappelée aux vv. 5 et 11. Au v. 36 la même remarque sera reprise par les Juifs lorsqu'ils verront Jésus pleurer : Jésus frémit, se trouble et pleure. Une telle insistance sur les sentiments de Jésus est exceptionnelle dans l'évangile de Jean.

La réflexion formulée par Jésus, lorsqu'on lui annonce la maladie de Lazare : « Elle est pour la gloire de Dieu », ressemble à la réponse donnée à ses disciples au sujet de l'infirmité de l'aveugle-né : « C'est pour qu'en lui se manifestent les œuvres de Dieu » (9,3). La gloire de Dieu n'est pas un honneur égoïste rendu à Dieu, même au détriment de ses créatures si cela est nécessaire. Lorsque Dieu manifeste sa gloire dans l'A.T., c'est toujours pour le salut de son peuple, de ceux qu'Il aime. De même qu'autrefois Dieu sauvait son peuple de la captivité, de la misère et de la mort par des actions glorieuses, aujourd'hui Il manifeste sa présence et son salut en la personne de Jésus. C'est le but même de la mission du Fils : « Oui, Dieu a tant aimé le monde qu'Il lui a donné son Fils unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (3,16 ; cf. 6,39).

Cette gloire du Père se réalisera à travers la glorification de Jésus. Elle se manifeste déjà par la gloire de Jésus dans ses miracles (2,11 ; 12,41) : elles sont indissociables. Mais le verbe « glorifier » a un sens très précis lorsque Jean l'applique à Jésus : il s'agit de son élévation sur la croix, de sa mort et de sa résurrection (12,23-32). Ainsi glorifié, Jésus nous donnera le salut de Dieu et rassemblera les enfants de Dieu dispersés (11,52) ; car alors le prince de ce monde sera vaincu, et le monde jugé. La gloire que Jésus manifeste dans ses œuvres n'est que le signe de sa glorification dernière sur la croix. Les versets suivants le confirment.

### La montée en Judée (vv. 6-10)

Jésus reste là deux jours encore, tout comme il a attendu avant de monter à Jérusalem pour la fête des Tentés (7,8-10) ; de même, aux noces de Cana, il ne s'est pas immédiatement rendu au désir de sa mère<sup>3</sup>. Sa conduite, ses décisions ne sont pas dictées par un désir humain, si juste soit-il, mais par la volonté du Père (4,34 ; 7,18 ; 8,29). Il parle et agit pour la gloire du Père, pour réaliser son dessein de salut. Et le salut de Dieu s'accomplit au temps fixé, nul ne peut en avancer l'heure. On ne peut arrêter Jésus ni le lapider tant que son heure n'est pas venue (7,30 ; 8,20).

La réponse qu'il donne aux disciples dans les vv. 9-10 a ce sens, tout comme dans l'épisode de l'aveugle-né (9,4). Par un proverbe certainement familier à tous, Jésus explique aux siens que les Juifs ne peuvent rien contre lui. Juste auparavant, il l'avait déjà affirmé : « On ne m'ôte pas ma vie, je la donne de moi-même. J'ai pouvoir de la donner et pouvoir de la reprendre » (10,17-18). La nuit viendra au temps fixé par le Père ; ce sera l'heure du triomphe apparent de Satan et du Sanhédrin, mais la réalité sera tout autre (13,2 ; 14,30-31), car Jésus est la Lumière du monde et les ténèbres ne peuvent le vaincre (1,5).

En 12,35-36, Jésus développe la même image en avertissant ses adversaires : qu'ils profitent du jour, comme Jésus lui-même le fait, pour rendre gloire à Dieu par la foi en celui qu'Il a envoyé. Lorsque viendra la nuit, il sera trop tard.

Déjà Jérémie avait menacé le peuple d'Israël qui refusait de reconnaître son péché (Jr 13,16). Rendre gloire à Dieu, c'était se convertir au Dieu véritable qui pouvait encore sauver Jérusalem de la ruine. Malheureusement Israël n'a pas écouté cet appel et il est parti en exil. De la même manière, les Juifs n'entendront pas l'appel de Jésus ; sa mort sera en réalité leur propre mort puisqu'ils mourront dans leur péché (8,21-24).

Les disciples pressentent cette fin tragique : « Les Juifs voulaient te tuer et tu montes là ! » Sauver Lazare sera pour Jésus aller au-devant de sa propre condamnation à mort. La gloire du miracle sera le signe de sa glorification sur la croix. Mais tout cela, n'est-ce pas l'heure de Dieu ? Personne ne pourrait avancer, retarder ou changer quoi que ce soit, lorsque Dieu a décidé de manifester son amour. Jésus reste deux jours et il se mettra en route le troisième, tout comme il ressuscitera le troisième jour dans la gloire du Père.

3. Pour les noces de Cana, une autre interprétation est possible, si l'on prend la réponse de Jésus comme une question : « Mon heure n'est-elle pas encore venue ? ». Cf. M.-E. BOISMARD, *Du Baptême à Cana*, Paris, 1956, pp. 154ss.

16  
 Universidad de Deusto  
 « Pour que vous croyiez » (vv. 11-16)

« Notre ami Lazare repose ; je vais aller le réveiller. » Jésus reprend pour Lazare l'expression qu'il avait employée pour la fille de Jaire (Mc 5,39). Paul utilisera une expression semblable pour l'adolescent de Troas (Ac 20,10).

Mourir, dans la Bible, est bien la conséquence du péché, et pour cela le pire des châtements (Gn 2,17 ; Sg 1,13). Pourtant, la mort perd en partie son caractère tragique quand elle scelle une vie heureuse et comblée, dans l'amitié de Dieu. Les patriarches meurent comblés de jours et ils sont réunis à leurs pères (Gn 25,7 ; 35,29). David se couche avec ses pères (1 R 2,10). La mort même, pour le juste, peut être le retour dans la main de Dieu, le repos dans la paix (Sg 3,1-3). Dieu n'abandonne jamais ceux qu'Il aime.

Jésus, signe de l'amour de Dieu, nous délivre du péché et de la mort. C'est pourquoi, dans le N.T., ceux qui sont morts dans la foi au Christ, ne sont qu'endormis. « Ceux qui se sont endormis en Jésus, Dieu les amènera avec lui » (1 Th 4,14 ; cf. Ac 7,60 ; Mt 27,52), car « le Christ est ressuscité des morts, prémices de ceux qui se sont endormis » (1 Co 15,20).

Jésus se réjouit de la mort de Lazare. Ce serait un contresens de croire qu'il a attendu exprès pour manifester sa puissance avec plus d'éclat. Les vv. 32-36 feront contrepoids à cette compréhension trop superficielle. Le motif de la joie de Jésus est la foi des disciples : complément attendu du v. 4.

A la gloire de Dieu qui se manifeste, répond la foi de l'homme. Cette gloire doit être reçue par lui comme un don divin. Le miracle de Cana avait déjà rapproché les deux termes : « Il manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui » (2,11). Le premier et le dernier miracle de Jésus, qui enserrèrent la révélation au monde, nous définissent le but de la mission, de la révélation de Jésus : la foi est la réponse totale, absolue, de l'homme au salut de Dieu apporté en Jésus Christ, à la gloire de Dieu manifestée en son Fils.

On ne peut pas parler d'une progression de la foi, comme si elle avait débuté à Cana, pour croître au long du ministère et s'épanouir à la résurrection de Lazare. En fait, ceux qui ne sont pas capables d'accepter Jésus tel qu'il se révèle (6,60 ; 8,31), n'ont pas la foi, et la parole de Jésus révélera précisément leur incrédulité. Pierre, après le discours sur le pain de vie, résume bien l'attitude de foi véritable, faite d'une confiance absolue de l'homme au Dieu Sauveur : « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle » (6,68).

La foi ne sera totale que le jour de Pâques, lorsque les disciples découvriront Jésus pour la première fois dans sa réalité de « Seigneur mort et ressuscité », de Fils de Dieu fait homme. A Cana,

Jésus s'était révélé comme celui qui inaugure les temps messianiques. En ressuscitant Lazare, il se révèle comme « la Résurrection et la Vie ». A nous d'y répondre par notre foi en lui.

Thomas ne fait qu'exprimer les difficultés ressenties par les autres disciples, comme il le fera encore plus tard (14,5-7 ; 20,24-28). Sous une autre forme, Marc avait exprimé avec réalisme cette prise de conscience des disciples : « Jésus marchait devant eux et ils étaient dans la stupeur » (Mc 10,32). Ils ne se font pas d'illusion et veulent suivre le Seigneur. Même s'ils tombent en marche, ils représentent pourtant les véritables disciples qui vont jusqu'au bout de leur mission en cherchant la gloire de Dieu. Cela les mènera, un jour ou l'autre, jusqu'au don total par la croix, à l'heure choisie par Dieu.

L'acte de foi de Marthe (vv. 17-27)

Jusqu'ici, l'évangéliste ne nous a décrit qu'une préparation lointaine du miracle. Nous arrivons enfin à Béthanie, mais l'essentiel de son cadre n'a pas encore été expliqué. Quelques versets campent à nouveau la scène.

Voilà quatre jours que Lazare est enseveli. Il n'y a donc pas plus de quatre jours qu'il est mort, car l'enterrement se faisait le jour même. Si Paul, à Troas, peut dire que l'âme se trouve encore dans le corps de l'adolescent (Ac 20,10), ce n'est plus le cas ici. L'esprit était censé rôder trois jours autour du corps et ne le quitter que lorsque la corruption était commencée. Marthe reviendra là-dessus au v. 39 : « Il sent déjà, c'est le quatrième jour ».

L'évangéliste note un autre détail important : comme Béthanie est proche de Jérusalem, de nombreux Juifs sont venus rendre visite à Marthe et à Marie durant leur deuil, comme le veut la coutume. Ils seront donc les témoins oculaires de la résurrection. Contrairement aux chapitres précédents, ici ils semblent neutres et sans a priori défavorable. A la fin du récit (v. 45), il sera même dit que beaucoup d'entre eux crurent en Jésus.

Après une note sur l'attitude différente des deux sœurs (v. 20), commence alors le dialogue entre Jésus et Marthe. Il se trouve au cœur du récit, il en est l'axe central.

« Si tu avais été là... » : reproche, constatation, confiance de la part de Marthe ? Peu importe. L'essentiel est que nous avons là une catéchèse de la foi. La remarque de Marthe dit où elle en est de sa foi lorsque Jésus arrive, et où elle va devoir aboutir à la fin de l'entretien. Sa foi est liée à la présence du Christ, elle repose sur la force miraculeuse de Jésus, sur la puissance de son intercession. Sa demande voilée est formulée sous forme de connaissance. Jésus lui fera écho aux vv. 41-42, mais pour l'instant il veut la faire progresser dans la foi.

« Ton frère ressuscitera. » Le sens de cette affirmation sera explicité aux vv. 25-26. Marthe ne la comprend que dans la ligne de la tradition juive : la résurrection au dernier jour, le jour de Yahvé, aux temps messianiques. La résurrection d'ailleurs n'est pas encore admise par tous (Mt 20,23-33 ; Ac 23,6-9).

Mais autre chose est cette foi traditionnelle, et autre chose ce que Jésus veut exprimer : « *Je suis la Résurrection et la Vie* »<sup>4</sup>. Comme les autres affirmations de Jésus dans l'évangile de Jean : « Je suis le Pain de vie » (6,34), « Je suis la Lumière du monde » (8,12)... celle-ci nous réfère aux grandes proclamations de Dieu dans l'A.T. : « Soyez saints, car moi, Yahvé votre Dieu, je suis saint » (Lv 19,2). Dieu se révèle pour communiquer sa vie et sa sainteté à ceux qui croient en Lui, qui vont vers Lui. Les promesses de Dieu chez le prophète Amos se réalisent en Jésus Christ : « Cherchez-moi et vous vivrez » (Am 5,4-5,14). Et cette vie qui se manifeste chez l'homme authentifie la Parole de Dieu (1 Jn 2,7-8 ; 3,23-24). Le Dieu vivant se révèle en Jésus, par qui la Vie nous est communiquée.

Un double verset développe cette affirmation : « *Celui qui croit en moi, fût-il mort, vivra ; et celui qui vit et croit en moi, ne mourra jamais* ». Dodd<sup>5</sup> y voit deux niveaux : le v. 25b annonce la vie éternelle par la résurrection, et correspond à « Je suis la Résurrection » ; le v. 26a proclame la vie éternelle dès maintenant et reprend « Je suis la Vie ». Nous retrouvons le même schéma, inversé, en Jn 5,24-29 et 6,54. La foi au Christ nous procure dès maintenant la vie éternelle qui se manifestera en puissance par notre résurrection.

Le problème eschatologique n'est pas simple chez saint Jean<sup>6</sup>. Comme le note Bultmann<sup>7</sup>, avec Jésus, vie et mort, telles que nous les comprenons par notre expérience humaine, n'ont plus aucune réalité, elles sont dépassées. La vie que Jésus nous donne dans la foi, est une réalité eschatologique qui transcende le temps. Nous sommes entrés dans la vie éternelle, dès maintenant nous avons la

« Vie » (3,36 ; 5,24 ; 6,47). La mort n'est plus une vraie mort. La vie terrestre est incapable de représenter cette communion avec le Père et le Fils dans l'Esprit (14,23).

Saint Paul, au terme d'une compréhension progressive de ce mystère, dira que, par le baptême, nous sommes déjà ressuscités (Col 3, 1-4). L'essentiel est fait. Lorsque Jésus affirme : « *Je suis la Résurrection et la Vie* », il se révèle comme celui qui est cette unique réalité qu'il nous communique par sa glorification sur la croix, une « Vie » reçue à travers la mort à soi-même. La résurrection de Lazare est le signe de la glorification de Jésus, et par elle, de notre propre résurrection.

La foi de Marthe doit aller jusque-là. Sa réponse sera nette et exhaustive. Elle n'exprime plus la foi en un homme puissant capable de faire des miracles, mais la foi pure s'appuyant sur la seule parole de celui que le Père a envoyé, le Fils de Dieu qui s'est fait chair et sauve le monde. Tel est le modèle de la foi demandée à tout chrétien. Point n'est besoin d'avoir touché le Christ ressuscité pour croire en sa parole (20,29). Cette foi, professée lors du baptême, donne la vie de l'Esprit (3,5) ; elle reconnaît l'irruption de l'Autre, Dieu, dans ma vie, dans notre monde.

### La rencontre avec Marie (vv. 28-32)

Si le Maître appelle Marie, c'est pour l'acheminer au même acte de foi, à la même espérance. Notre foi est toujours une réponse à un appel de Dieu qui a l'initiative du salut. Le Prologue exprime cette entrée progressive du Verbe dans le monde, et la réponse que l'homme lui donne. Marie court vers le Seigneur, elle montre le même empressément que Marie-Madeleine plus tard au tombeau, et reprend la même supplication que sa sœur. Celle-ci lui avait fait la communication tout bas ou en cachette<sup>8</sup>.

On notera la différence d'attitude entre Marie et les Juifs : Marie, dans sa peine, se jette aux pieds du Seigneur, tandis que les Juifs pensent seulement à son désespoir et croient qu'elle court au tombeau. Cette attitude rappelle la recommandation de Paul à ses chrétiens de Thessalonique : « Il ne faut pas que vous vous désoliez comme les autres qui n'ont pas d'espérance » (1 Th 4,13).

La scène tourne court, car l'essentiel était d'amener les témoins sur le lieu du miracle. Leur témoignage sera irréfutable, et les Juifs seront sans excuse lorsqu'ils crucifieront le Prince de la Vie.

8. La tradition textuelle occidentale et la Syriacque Sinaïtique ont la leçon : « tout bas » ; le reste des manuscrits a la leçon : « en cachette ».

4. La Bible de Jérusalem donne seulement : « *Je suis la Résurrection* », s'appuyant sur la tradition textuelle représentée par le papyrus P 45, la Syriacque Sinaïtique, certains manuscrits occidentaux et éthiopiens, quelques Pères. Par ailleurs, un manuscrit éthiopien a seulement : « *Je suis la Vie*. » La version « *Je suis la Résurrection et la Vie* » est attestée par le reste des manuscrits. En bonne critique textuelle, la traduction de la Bible de Jérusalem est préférable, car l'autre a pu être influencée par Jn 14,6. Cette double tradition pourrait s'expliquer, si l'on admettait, comme certains arguments tendent à le montrer, une double rédaction de l'évangile de Jean : une première plus courte en araméen, et une deuxième en grec. Mais cette hypothèse a encore besoin d'être travaillée.

5. C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1954, pp. 364s.

6. M.-E. BOISMARD, *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques*, dans *Revue Biblique*, 68 (1961), pp. 507-524.

7. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1968<sup>9</sup>, pp. 307-308.

### Jésus face à la mort (vv. 33-42)

Cette scène est remarquable en raison des deux attitudes de Jésus qu'elle nous décrit. Ces attitudes ne s'opposent pas : d'abord, Jésus apparaît tout proche de nous ; puis il se montre en tant que Fils, fort de son intimité avec le Père.

Marie et les Juifs se lamentent à grands cris, selon la mode orientale. Devant cette souffrance, Jésus a une attitude profondément humaine : « Où l'avez-vous mis ? », et il pleure. Les gens comprennent alors que Jésus aimait vraiment Lazare.

L'évangéliste emploie encore deux autres mots pour décrire ses sentiments : « Il frémit intérieurement et fut troublé »<sup>9</sup>. On s'est toujours beaucoup interrogé sur la signification de ces sentiments. Certains y voient la colère de Jésus contre la mort et son auteur, Satan ; d'autres, sa colère devant l'incrédulité des Juifs. Mais, notons-le bien, à part deux emplois en 5,4,7 à propos de l'eau de la piscine, le deuxième verbe ne se retrouve que dans le contexte de la Passion : deux fois appliqué à Jésus (12,27 ; 13,21), et deux fois aux disciples (14,1,27) que Jésus conjure de ne pas se laisser troubler par son départ. Le trouble et l'effroi de Jésus, que les synoptiques avaient relatés lors de son agonie au jardin des Oliviers, semblent avoir été transposés par Jean dans cette scène-ci et dans sa rencontre avec les Grecs (12,27). La mort de Lazare est pour Jésus l'annonce de sa propre mort et de la victoire momentanée des ténèbres.

Les Juifs rappellent la guérison de l'aveugle — il ne peut s'agir que de l'aveugle-né du ch. 9 — et mettent en doute la puissance de Jésus. Pourquoi n'est-il pas intervenu durant la maladie ? Maintenant il arrive trop tard. Jésus se rend alors au tombeau. Ainsi se termine la première partie de la scène.

Selon la coutume, le tombeau est fermé par une pierre. Jésus s'étant repris donne un ordre bref : « Enlevez la pierre ». La remarque de Marthe montre qu'elle n'a pas encore réalisé la portée de sa profession de foi. Mais Jésus reprend : « Ne t'ai-je pas dit que si tu crois, tu verras la gloire de Dieu ? » Ici donc, la foi doit précéder la manifestation divine. Cela semble contredire les vv. 4 et 15, où il est dit que les disciples, en voyant la gloire de Dieu, seraient amenés à croire : c'est l'ordre normal de la théologie johannique. Mais en ce v. 40, nous retrouvons la conception synoptique : Jésus accomplit des miracles pour répondre à la foi de ses auditeurs (Mc 9, 21-24). Marc note que Jésus, à Nazareth, « ne put faire aucun miracle, et

9. Le texte grec dit : « Ebrimésato tó pneumati kai éteraxen héauton. » Ces deux verbes grecs n'ont pas le même sens. *Embrimaomai* signifie « s'indigner » et *tarassô* « troubler ». Mais ils pourraient être la traduction du verbe araméen *RaGaz* qui a les deux sens. La tradition textuelle, très confuse, invite à tirer la même conclusion.

s'étonnait de leur manque de foi » (6,5-6). La raison de cette différence est la diversité des visées théologiques.

Les Synoptiques veulent montrer que Jésus réalise les temps messianiques, et les miracles sont pour eux la preuve concrète de cette irruption du Jour du Seigneur (Mt 11,2-6). La conversion est la démarche préalable, obligatoire, pour pouvoir accéder au Royaume (Mt 4,17) ; l'ouverture de cœur permet de le recevoir en soi, dans la personne de Jésus. Chez Jean, le miracle est signe de Jésus Christ ; avant même la parole qui vient le compléter, il nous révèle l'être de Jésus ; la foi est notre réponse à cette révélation.

Les paroles suivantes de Jésus donnent le sens du miracle (vv. 41-42). Le Père exauce toujours le Fils, parce que le Fils prie toujours le Père. Si le Père ne le laisse pas seul, c'est qu'il fait toujours ce qui Lui plaît (8,29). Le Fils ne fait rien de lui-même (5, 19-20), ne dit rien de lui-même (7,16-17). Jésus n'a pas besoin d'entrer dans une attitude de demande vis-à-vis de Dieu, car il s'y tient sans cesse. Il est normal que la prière de demande de Jésus devienne immédiatement « action de grâces », c'est-à-dire reconnaissance de l'harmonie totale entre le Père et le Fils : « Le Père est en moi et moi dans le Père » (10,38). L'expression parfaite de cette union sera la glorification de Jésus sur la croix.

### La résurrection de Lazare (vv. 43-45)

Il faut attendre les deux derniers versets d'un long récit pour que l'on en vienne au fait et s'occupe du principal intéressé, le pauvre Lazare ! Jésus commande, il ne supplie pas.

Il n'y a pas à se demander comment Lazare a pu sortir, alors qu'il avait encore les mains et les pieds liés comme une momie. La mort, dont les bandelettes sont le symbole, n'a aucune puissance devant Jésus : « Déliez-le ». Tandis que pour Lazare il faut rouler la pierre, dénouer les attaches, lors de la résurrection de Jésus, les femmes ne pourront que constater le fait : la pierre est roulée, les bandelettes sont à terre, et le suaire plié dans un endroit à part (20, 1-7). Les anges ne sont là que pour en faire prendre conscience aux disciples.

Jean ne dit pas ce que devient alors Lazare, il ne dit rien de l'admiration des témoins. Il nous ramène à l'essentiel : « Beaucoup crurent en lui ». C'est à cela que l'évangéliste nous appelle.

### III. LIGNES GÉNÉRALES DU RÉCIT

Dans la première partie, en voyant le contexte du récit, nous nous demandions comme ce miracle s'y insérait. Placé à un tournant de

l'évangile, remplit-il sa fonction de lien ? Il nous est facile maintenant de répondre : oui, et de la manière la plus harmonieuse.

### *Dynamique du récit*

C'est le récit de miracle le plus long de l'évangile de Jean et, bien sûr, de tous les évangiles : quarante-cinq versets. Pourtant, le miracle lui-même s'accomplit tout à la fin, le reste n'étant que préparation. Un véritable drame se construit progressivement devant nos yeux, la tension monte au fil des versets, et tout se dénoue au dernier acte : la révélation de la gloire de Dieu, qui exige la réponse de la foi.

Deux éléments sont caractéristiques dans ce drame :

a) Le personnage central n'est pas celui que l'on attendait : Lazare. Au début, il n'est mentionné que comme le frère de Marthe et de Marie, et, à la fin, on en viendra à lui, bien sûr, mais pour le laisser aller. On ne sait pas s'il est arrivé à la foi, comme l'aveugle-né (9,38). S'il joue un rôle, c'est surtout à la manière d'un catalyseur qui révèle la personnalité de chacun des acteurs.

Le personnage central est Jésus, bien entendu ; et, en face de lui, on voit apparaître à tour de rôle les disciples, Marthe (Marie reste un personnage secondaire) et les Juifs. D'abord les disciples qui, retenus par la peur et leur logique humaine, auront à faire le pas de la foi (11,15). Marthe, qui avait été annoncée aux vv. 1-5, apparaît alors, affligée et pleine d'espoir ; elle aussi est appelée à la foi. Enfin, les Juifs, annoncés au cours de la scène précédente (11,19), contribuent par leurs remarques à déclencher le miracle et sont amenés à croire. Ainsi entrent-ils en scène chacun à leur tour, mais sans sortir une fois leur rôle joué, si bien que tous sont présents à l'heure du dénouement. Pourtant, les feux des projecteurs restent braqués sur les Juifs (11,45) : ils sont donc les premiers interpellés par ce drame.

b) Dans les autres miracles de l'évangile de Jean, un discours vient par après compléter l'action et en révéler le sens (voir le paralytique, la multiplication des pains, l'aveugle-né). Ici, aucun discours ne suit, mais diverses déclarations sont insérées dans le récit (vv. 4.9-10.14-15.20-27.40-42). Ces dialogues préparent le signe, en explicitent le sens et, par conséquent, jouent le même rôle qu'un discours. Le lecteur est à même de comprendre l'action au fur et à mesure qu'elle se déroule, comme quand un commentateur explique le déroulement d'une liturgie.

La suite du miracle, au lieu d'être une parole de Jésus, se joue au conseil du Sanhédrin : la condamnation à mort de Jésus.

### *Appel à la foi*

Nous avons noté l'insistance sur la foi dans tout le 4<sup>e</sup> évangile, la tension croissante au fil des chapitres entre Jésus qui se révèle dans ses œuvres et l'incrédulité des Juifs. Le rappel de la foi est constant dans l'épisode de la résurrection de Lazare. Le verbe « croire » (*pisteuein*) est employé huit fois pour désigner la réponse de l'homme à la vision de la gloire de Dieu. Lazare est mort et enterré depuis quatre jours. Les Juifs semblent douter de la puissance de Jésus. Marthe et Marie lui disent : « Si tu avais été là... »

La preuve définitive et irréfutable que réclamaient les Juifs (10,24) leur est donnée. Qui a pouvoir sur la vie, sinon Dieu seul ? Jésus fait le miracle « pour qu'ils croient » que le Père l'a envoyé. Ainsi se clôture le ministère de Jésus au milieu des Juifs. Ce signe révèle une fois pour toutes qui est Jésus. Voilà pourquoi les Juifs le condamnent à mort.

### *Annonce de la glorification*

Pour Jean, la Passion commence aussitôt après ce miracle avec la réunion du Sanhédrin et l'onction de Béthanie, signe de l'ensevelissement de Jésus. Le miracle lui-même nous y préparait : « Cette maladie... doit servir à glorifier le Fils de Dieu ».

Il meurt mais pour vivre à jamais, car il est la Résurrection. Le trouble qui saisit Jésus n'est que le prélude de sa victoire totale sur la mort et sur le Prince de ce monde. Cette glorification mutuelle du Père et du Fils se réalise dans le salut du monde et le don de la vie à tout homme qui croit.

La résurrection de Lazare est le signe de la réalité qui se déroule dans les chapitres suivants de l'évangile de Jean.

### *Jésus, Temple véritable de Dieu*

La crainte des Juifs que les Romains ne détruisent leur Temple (11,48) ne se vérifiera que trop bien, mais pour la raison opposée à celle qu'ils pensaient : leur refus de croire en Jésus les rejette hors du véritable Israël. Ils mourront dans leur péché. La destruction de la ville sainte par les Romains en sera le signe.

Mais le Temple de Jérusalem n'avait plus aucune importance, puisque Jésus, en son corps, l'avait remplacé et achevé (2,20). Par sa mort et sa résurrection, dans son humanité glorifiée de Fils de Dieu, il est le Temple en qui nous rendons au Père un culte en esprit et vérité. Il rassemble les enfants de Dieu dispersés (11,52), il donne la vie à ceux qui le cherchent (11,25-26). En lui s'accomplit la fête de la Dédicace.

La résurrection de Lazare est le signe de la résurrection de Jésus, un signe largement dépassé par la réalité : car si Lazare revit, il se voit à nouveau menacé par la mort et la corruption. Jésus ressuscité vit à jamais, la mort n'a plus d'emprise sur lui ; il vit aussi pour nous, puisqu'il nous donne de son Esprit (20,19-23) qui nous communique la paix, la joie, le pardon des temps nouveaux dans son Eglise. En lui nous est donné le salut qu'espéraient tous les prophètes.

La résurrection du Christ, annoncée par celle de Lazare, est une réalité essentiellement transcendante. Et notre résurrection à nous sera beaucoup plus proche de celle de Jésus que de celle de Lazare. C'est par le baptême que nous entrons dans cette vie nouvelle que le Christ nous promet, et où nous sommes appelés à professer notre foi de la même manière que Marthe.

## CONCLUSION

### 1. La résurrection de Lazare exemple parfait du signe johannique

Au terme de cette étude, nous ne pouvons qu'admirer la construction et la disposition du récit : c'est une pierre admirablement taillée et enchâssée dans l'architecture théologique de Jean.

Il y a un monde entre la présentation généralement très simple des miracles — la guérison du lépreux (Mc 1,40-45), d'un aveugle (8,22-26) — et celle de la résurrection de Lazare. La différence n'est pas seulement quantitative, mais aussi qualitative. Chez les Synoptiques, les miracles mettent en relief la personne du Messie : « Qui est cet homme » qui inaugure les temps messianiques ? Nous sommes très près du kérygme, de la Bonne Nouvelle : le salut est là, nous vous l'annonçons. Chez Jean, le miracle devient transparence parfaite, révélation du Fils de Dieu « plein de grâce et de vérité ». Le fait matériel perd de son opacité, de son ambiguïté, car c'est le croyant qui y contemple Jésus, « Vie et Résurrection ». Le miracle devient signe parfait, lumineux pour celui qui le regarde avec les yeux de la foi. Nous sommes en pleine catéchèse.

Il ne faut pas croire pourtant que Jean le mystique ne sait plus distinguer les différents plans, réel et imaginaire, naturel et surnaturel, et que le fait historique n'a aucune importance pour lui. Jésus est Fils de Dieu, mais dans « la chair ». Il a été glorifié, mais sur le bois de la croix. Le Verbe de Dieu est entré dans notre histoire,

il s'est fait chair. S'il nous a révélé la gloire de Dieu, c'est parce que nous l'avons contemplé dans la foi. La gloire n'a pas recouvert sa chair, fait disparaître son humanité ; c'est sa chair qui, n'ayant plus d'existence pour elle-même, est devenue transparence de sa divinité.

De même, les miracles ne pourraient être signes s'ils n'avaient aucune réalité historique, mais leur réalité historique ne compte plus pour elle-même, car Jean, dans la foi, y découvre la puissance du Fils de Dieu, vie des hommes.

### 2. La résurrection de Lazare réalité toujours vivante de l'Eglise

La communauté chrétienne revit ce miracle dans le baptême de ses enfants. Le 4<sup>e</sup> évangile est l'évangile d'une communauté qui contemple Jésus Christ vivant à jamais dans son Eglise et lui donnant la vie de l'Esprit. Tout croyant est passé de la mort à la vie, parce que Jésus Christ, hier comme aujourd'hui, est source de vie pour celui qui le confesse et reconnaît, comme Marthe, qu'il est le Messie, le Fils de Dieu. C'est l'Eglise qui intercède auprès de son Sauveur pour les malades ; c'est elle qui enlève les bandelettes et délie ceux que Jésus appelle à la vie.

Nous rejoignons sous une autre formulation ce que Paul exprimait à ses chrétiens de Rome :

Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle (Rm 6,4).

Cette expérience se renouvelle et s'approfondit chaque fois qu'obéissant au commandement de l'amour, nous gardons la Parole pour demeurer dans son amour :

Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure (Jn 14,23).



---

## RÉSURRECTION DE LAZARE

Ses larmes furent comme la pluie,  
et Lazare comme le grain,  
et le sépulcre comme la terre.  
Lazare s'élança comme le grain,  
il sortit et adora le Seigneur  
qui l'avait ressuscité...

Jésus rendit la vie à Lazare  
et mourut à sa place.  
Car lorsqu'il l'eut tiré du sépulcre  
et eut pris place à sa table,  
il fut lui-même enseveli  
par le symbole de l'huile  
que Marie répandit sur sa tête.

SAINT EPHREM <sup>1</sup>

---

## Année B

---

Première lecture : Jr 31,31-34

Deuxième lecture : He 5,7-9  
(Voir N° 21 : Triduum pascal)

Evangile : Jn 12,20-33

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

1. Saint Ephrem, *Commentaire de l'Evangile concordant ou Diatessaron*. Traduction de L. LELOIR (Sources chrétiennes, 121), Paris, 1966, p. 307.



# La Nouvelle Alliance

Jr 31,31-34

PAR NOTKER FÜGLISTER

Professeur à l'Université de Salzbourg

## I. La Nouvelle Alliance dans le Nouveau Testament

« Seule l'idée est nôtre, non son but » : cette phrase de Shakespeare peut s'appliquer à l'idée de « Nouvelle Alliance » et à l'expression qui la désigne. Lorsqu'en effet, vers 600 avant J.C., Jérémie créa cette formule<sup>1</sup> — le texte que nous étudions est, dans tout l'A.T., le seul où elle se rencontre — il ne se rendait sans doute pas compte de la portée de cette création et de la richesse de contenu qu'elle impliquait. Si par la suite un Ezéchiel (cf. 16,60.62 ; 37,26) ainsi que d'autres prophètes anonymes de l'Exil et de l'époque qui suivit immédiatement l'Exil (cf. Is 50,3 ; 59,21 ; 61,8) parlent de l'« Alliance éternelle », ils le font selon toute apparence en se rattachant étroitement à Jérémie<sup>2</sup>.

Chaque fois donc que nous conformant au vocabulaire de l'Eglise primitive, nous parlons de « Nouvelle Alliance » ou de « Nouveau Testament » — « testament » (*diathèkè*) équivaut dans la traduction grecque à l'« alliance » (*b'rit*) de l'hébreu — nous employons un mot que nous devons à Jérémie. Et si par opposition la partie de notre Bible antérieure au christianisme est appelée « ancienne » (« Ancien Testament »), c'est en définitive Jérémie qui en est encore responsable.

1. Il est discutable, du point de vue exégétique, que dans sa teneur actuelle, le texte de Jr 31,31-34, vienne de Jérémie lui-même. On peut dire à tout le moins que les idées en sont authentiquement jérémiennes. Cf. R. MARTIN-ACHARD, *La Nouvelle Alliance selon Jérémie*, dans *Rev. de Théol. et de Phil.*, 12 (1962), pp. 81-92 (surtout pp. 86s) ; J. BRIGHT, *Jeremiah* (Anchor Bible, 21), Garden City, 1965, p. 287.

2. Sur la structure de ces énoncés et d'autres semblables, apparentés les uns aux autres, cf. P. BUIS, *La Nouvelle Alliance*, dans *Vetus Testamentum*, 18 (1968), pp. 1-15.

« Voici venir des jours... » (v. 31) : l'expression stéréotypée comporte, tout comme l'indication parallèle « en ces jours-là... », des connotations eschatologiques qu'il ne faut pas négliger. Pour le N.T. il est bien clair que ces « jours qui viennent » sont maintenant inaugurés et qu'avec l'événement du Christ la Nouvelle Alliance promise et par conséquent le temps du salut sont devenus une réalité qui fait déjà irruption dans le présent. He 8,8-12 cite Jr 31, 31-34 en entier — c'est la plus longue citation de l'Ancien Testament dans le Nouveau — pour affirmer cette donnée fondamentale de la foi que la rémission des péchés est garantie par Jésus, le « médiateur d'une meilleure alliance » (He 8,6).

Paul se considère comme « ministre de la Nouvelle Alliance », c'est-à-dire comme serviteur de « l'Esprit » qui fait nécessairement éclater la « lettre » de l'« ancienne Alliance » devenue, pour cette raison même, ancienne et caduque (2 Co 3,6.14).

Dans la rédaction paulino-lucanienne du récit de la Cène, il est parlé explicitement de la « Nouvelle Alliance » procurée par Jésus et scellée par son sacrifice : « Cette coupe est la Nouvelle Alliance en mon sang » (1 Co 11,25 ; Lc 22,20). Les parallèles Mc 14,24 et Mt 26,28 parlent seulement du « sang de l'Alliance » répandu, mais la précision matthéenne « en rémission des péchés » est une allusion tout aussi nette à notre texte de Jérémie.

A la différence des textes du N.T., Jr 31,31-34 ne dit d'ailleurs rien d'un médiateur ou d'un intermédiaire de l'Alliance<sup>3</sup>. Notre péricope permet cependant de dégager des lignes de structure incontestables, encore que trop souvent inaperçues, qui sont importantes pour la manière dont l'Eglise et le chrétien doivent se comprendre eux-mêmes. Si nous voulons savoir ce que nous sommes et ce que nous devons être en tant que chrétiens, nous n'avons donc pas le droit de nous refuser à une sérieuse confrontation avec Jr 31,31-34.

## 2. L'Ancienne Alliance dans la Nouvelle Alliance

Jr 31,31-34 nous montre en premier lieu ce qui constitue l'essence de « l'Alliance », de l'ancienne comme de la nouvelle : « Je serai leur Dieu et eux seront mon peuple » (v. 33c). Cette affirmation, qu'on retrouve ailleurs dans le livre de Jérémie ainsi que chez les prophètes postérieurs de l'« Alliance éternelle » encore à venir<sup>4</sup>, caractérisait déjà le fond même de l'Alliance ancienne :

3. L'idée d'un médiateur de l'Alliance ne doit cependant pas être éloignée de la pensée de Jérémie : Voir Jr 30,21, dans le même « livret de consolation » que notre formule de « Nouvelle Alliance ».

4. Cf. Jr 24,7 ; 30,22 ; 31,1 ; 32,28 ; Ez 11,20 ; 14,11 ; 36,28 ; 35,23.27 ; Za 8,8.

Vous voici tous aujourd'hui debout devant Yahvé... Vous allez passer dans l'Alliance... que Yahvé ton Dieu a conclue aujourd'hui avec toi pour faire aujourd'hui de toi un peuple tandis que lui-même sera pour toi un Dieu... (Dt 29,9-12; cf. 26,17ss; Jr 7,23; 11,4; Ex 6,7; Lv 26,12).

On appelle souvent cette formule : « Moi leur Dieu, eux mon peuple » — qui exprime la réciprocité de la relation entre Yahvé et Israël de manière très suggestive — la « formule de l'Alliance ». Si l'on cherche pourtant des analogies dans le domaine profane, les textes qui s'offrent à la comparaison ne sont pas principalement des formulaires d'alliance, mais des contrats de mariage et d'adoption. L'homme (ou le père) dit lors de la conclusion du mariage (ou lors de l'adoption) : « Je suis son mari (ou son père), elle (il) est ma femme » (mon fils; cf. 2 S 7,24)<sup>5</sup>. Ces formules pourraient avoir été présentes à l'esprit de Jérémie. On le voit en effet — tout comme naguère son père spirituel Osée — illustrer la relation entre Yahvé et Israël aussi bien par l'image des fiançailles et du mariage (2,2; 3,1ss) que par le rapport entre père et fils (3,4; 31,20).

Dans le langage biblique, en vertu même de l'« Alliance », Yahvé est le « Maître », le « Seigneur » : « Ils ont rompu l'Alliance, bien que je fusse leur Maître » (v. 32b). Le verbe hébreu (*b'el*) employé ici (et en 3,14) indique, d'une façon significative, aussi bien la manière d'être et d'agir du maître et du possesseur que celle du mari (le « maître de maison ») à l'égard de son épouse : la rupture de l'Alliance par Israël, qui abandonne Yahvé pour recourir à d'autres dieux, équivaut pour Jérémie (cf. 3,1ss) à un adultère.

Mais Yahvé n'est pas seulement Maître en raison de l'Alliance. Celle-ci n'est que la conséquence de sa Seigneurie déjà existante, qu'il a manifestée, lors de l'Exode, « le jour où il prit Israël par la main (en le délivrant de l'esclavage et en se l'appropriant) pour le faire sortir du pays d'Égypte » (v. 32a). De même, l'Alliance nouvelle et éternelle sera précédée de la délivrance et du retour de l'exil, par lesquels Yahvé se manifestera de nouveau comme le Seigneur aux yeux d'Israël et des nations (cf. Jr 30,1; Ez 37,25s).

Un autre élément constitutif de l'« Alliance » est la « connaissance de Yahvé ». Quand Dieu annonce pour la Nouvelle Alliance : « Ils me connaîtront tous » (v. 34b), cela ne fait que réaliser ce qui était déjà requis dans l'ancienne Alliance : connaître Yahvé<sup>6</sup>.

5. Cf. R. SMEND, *Die Bundesformel* (Theol. Stud. 68), Zurich, 1963; N. LOHMEYER, *Dt 26,17-19 und die « Bundesformel »*, dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 91 (1969), pp. 517-553.

6. Cf. Jr 4,22; 9,22s; 24,7; Is 1,2s; Os 2,22; 4,1; 6,6.

La même racine sémitique (*jd'*) se rencontre aussi dans des textes d'alliance et de contrat extra-bibliques : le vassal avec lequel le Grand Roi conclut un pacte, doit reconnaître son allié, dont il est le « serviteur » et le « fils », comme son « maître »<sup>7</sup>. Cela se traduit concrètement par le fait que les clauses du contrat imposées par l'allié principal — notre texte parle de la « Tora » de Yahvé (v. 33b), c'est-à-dire de l'instruction ou de la loi — doivent être acceptées en principe, puis respectées et appliquées dans la vie courante.

Mais en même temps il faut noter que le mot « connaître » est polyvalent. Dans la pensée hébraïque attentive à la totalité, connaître est un acte qui saisit et modifie l'homme tout entier; ainsi devient-il l'expression de la communauté de vie et d'amour la plus intime, et donc de l'alliance par excellence : l'époux « connaît » son épouse et l'épouse son époux (cf. Gn 4,1 et *passim*).

### 3. Pourquoi une nouvelle Alliance?

On le voit, tout ce qui constitue l'essence de l'« Alliance » — la communauté de vie et d'amour qu'implique la relation mutuelle fondée sur la manifestation et la reconnaissance de la Seigneurie de Dieu — se rencontre déjà dans ce qu'on appelle l'ancienne Alliance. Pourquoi donc une nouvelle Alliance? Jérémie en donne comme raison : « Cette alliance — mon alliance! — c'est eux qui l'ont rompue » (v. 32b) en ne se soumettant pas aux dispositions de l'Alliance. En effet, Israël a méprisé la souveraineté de Yahvé : « Oui, depuis longtemps tu as brisé ton joug, rompu tes liens, tu as dit : Je ne servirai pas ! » (Jr 2,20; cf. 16,10s; 22,8s).

Mais l'Alliance rompue ne peut-elle être restaurée? Avant de parler dans notre texte de la Nouvelle Alliance, l'A.T. cite différents cas de renouvellement de l'Alliance. Lorsqu'il emploie l'image de l'épouse infidèle qui, après son retour repentant, est de nouveau reçue et agréée par son époux, Jérémie lui-même semble présenter comme possible et souhaitable la restauration de l'Alliance rompue : « Reviens, rebelle Israël, oracle de Yahvé. Je n'aurai plus pour toi un visage sévère, car je suis miséricordieux, oracle de Yahvé. Je ne garde pas rancune éternelle... » (3,12).

Cependant, Jérémie fit de bonne heure cette constatation douloureuse et lourde de conséquences qu'Israël n'était pas capable d'opérer le retour et la conversion sincères qu'on attendait de lui. Dans les premières années de son ministère prophétique il fut témoin d'un renouvellement grandiose de l'Alliance, celui que fit le roi

7. Cf. H.B. HUFFMON, *The Treaty Background of Hebrew YADAC*, dans *The Bulletin of the American School of Oriental Research*, 181 (1966) pp. 31-37.

Josias en 622 à la suite de la découverte dans le Temple d'un « livre de la Loi », généralement identifié par les exégètes contemporains avec la substance de notre Deutéronome actuel (2 R 22—23). Malgré la promesse solennelle par laquelle on s'obligeait désormais « à suivre Yahvé et à garder ses commandements, ses instructions et ses lois, de tout son cœur et de toute son âme, pour rendre effectives les clauses de l'alliance écrite dans ce livre » (2 R 23,3) combien superficielle et fragile s'avéra pourtant toute l'œuvre de réforme !

Il apparut en effet bientôt qu'au fond rien n'était changé. Au contraire, l'infidélité et l'insoumission enracinées depuis longtemps ne furent que recouvertes d'un vernis trompeur par le légalisme et le ritualisme. Et ce vernis devint le prétexte d'une confiance en soi-même, qui était illusoire et funeste<sup>8</sup>. Jérémie vit combien Osée avait raison lorsque au nom de Yahvé il tançait déjà le peuple qui ne se repentait qu'en apparence :

Que puis-je faire pour toi, Ephraïm ? Que puis-je faire pour toi, Juda ? Ah ! votre amour (*hesed* = solidarité, amour et fidélité selon l'Alliance) est comme la nuée du matin, comme la rosée qui tôt se dissipe... Car c'est l'amour que je veux, non les sacrifices, la connaissance de Dieu, non les holocaustes (Os 6,4,6).

Il ne suffit donc pas d'un renouvellement de l'Alliance. Il faut un renouvellement de l'homme, sans lequel toute réforme, si bien intentionnée qu'elle soit, sera d'avance vouée à l'échec. Mais Israël est-il capable de changer son « cœur dévoyé et rebelle » (Jr 5,23 et *passim*) ? Non. En effet Jérémie, sur la foi d'expériences faites non seulement chez son peuple, mais en lui-même<sup>9</sup>, avait bien dû totalement se résigner et capituler :

Le cœur est compliqué plus que tout, et pervers ! qui peut le pénétrer ? (17,9).

Un Ethiopien peut-il changer de peau ? une panthère de pelage ? Et vous, pouvez-vous bien agir, vous, les habitués du mal ? (13,23, cf. 17,1).

Pour ne pas périr complètement et tomber sous la malédiction (cf. 11,3 : « Maudit soit l'homme qui n'écoute pas les paroles de cette alliance... »), il ne reste pour Israël et pour Jérémie qu'une seule possibilité : se laisser attirer et entraîner par l'amour indéfectible de Yahvé, se tourner vers lui, pour qu'il opère lui-même cette conversion : « Fais-moi revenir, que je revienne, car tu es Yahvé (c'est-à-dire le Seigneur), mon Dieu » (31,18).

8. Cf. le discours de Jérémie sur le Temple (Jr 7 et 26).

9. Cf. les « confessions » de Jérémie, qui a lui-même besoin de « conversion » (15,19) et de guérison : « Guéris-moi Yahvé, que je sois guéri ! sauve-moi, que je sois sauvé ! » (17,14).

#### 4. Ce qui est nouveau dans la Nouvelle Alliance

Voici ce qui est proprement nouveau dans la Nouvelle Alliance : Dieu lui-même produira la conversion et la soumission ; et de cette façon, non seulement il assurera l'établissement de l'Alliance, mais il garantira son maintien inviolable. En effet, jusqu'ici il « a mis sous les yeux » des Israélites la loi de son alliance en l'inscrivant sur « les tables » ou dans « le livre » ; désormais il la mettra « au fond de leur être en l'écrivant sur leur cœur » (v. 33b)<sup>10</sup>.

Ainsi l'homme ne considérera plus la volonté de Dieu comme une réalité hétéronome et hétérogène ; au contraire, en vertu de l'identification et de la solidarité produites par Dieu, la volonté divine et le cœur humain ne feront en principe plus qu'un : « Je leur donnerai un cœur pour connaître que je suis Yahvé. Ils seront mon peuple et moi je serai leur Dieu, car ils reviendront à moi de tout leur cœur (nouvellement créé par moi) » (24,7 ; cf. 32,38ss)<sup>11</sup>.

De cette manière « tous », sans exception, personnellement « instruits » et « formés » (hébreu *lmd* ; v. 34a), seront les disciples de Dieu. En d'autres termes, cette relation immédiate avec Dieu, considérée comme le privilège des prophètes, sera accordée à tous et à chacun<sup>12</sup>. Dès lors « tous, des plus petits jusqu'aux plus grands, connaîtront » Yahvé pour ainsi dire spontanément et sans peine (v. 34b). Cela signifie qu'ils le « craindront » (32,39s), c'est-à-dire l'accepteront et le reconnaîtront comme leur Maître, et qu'enfin ils l'aimeront « de tout leur cœur, de toute leur âme et de toutes leurs forces » (cf. Dt 6,5) comme le Dieu personnel de chacun<sup>13</sup>.

10. La formule « je mettrai ma Loi au fond de leur être » de Jr 31,33 contraste avec « la Loi que je leur ai proposée » (littéralement : « que j'ai mise devant leur face ») en Jr 9,12 ; 26,4 ; 44,10 ; Dt 4,8 ; 11,32 ; 1 R 9,6.

11. Ce thème du « cœur nouveau » est repris et développé un peu plus tard par Ezéchiel : « Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau... je mettrai mon esprit en vous et (de cette manière) je ferai que vous marchiez selon mes lois et que vous observiez et suiviez mes coutumes... Vous serez mon peuple et moi je serai votre Dieu » (36,26ss). Auparavant a lieu la purification des péchés par laquelle Yahvé se « montre saint » à Israël (36,23ss).

12. Outre Jl 3,1s (= Ac 2,17s), cf. Is 54,13 (50,4) : « Tous tes fils (= de Sion) seront instruits par Yahvé », et déjà Nb 11,29 : « Puisse tout le peuple de Yahvé être prophète, Yahvé leur donnant son Esprit ! » Il semble pourtant éloigné du cadre de pensée dans lequel se situent ces textes (y compris Jr 31,34) que toute distinction « hiérarchique » soit abolie dans le peuple de Dieu.

13. Pour être juste à l'égard de l'A.T., il faut se rappeler que la vraie nouveauté de la Nouvelle Alliance n'est pas dans la connaissance de Dieu intériorisée et « cordiale », comme telle, mais dans son efficacité radicale et universelle. En effet, l'idéal déjà valable pour l'A.T. de la « loi dans le cœur » (cf. Dt 30,15-20 ; Ps 119 *passim*) et de l'amour « de tout cœur » (Dt 6,4 ; 30,15-20) fut réalisé dans une certaine mesure avant le Christ, au moins dans des cas particuliers : « Mon Dieu, je me suis plu dans ta loi au profond de mes entrailles » (Ps 40,9 ; cf. 37,31).

Cependant, le fondement et la condition de cette unité qui abolit toute séparation entre Dieu et l'homme est la rémission des péchés : « Je vais pardonner leur crime et ne plus me souvenir de leur péché » (v. 34c). Cette nouvelle action salvatrice de Dieu prend pour ainsi dire dans le nouvel ordre du salut la place qui revenait dans l'ancien à la délivrance d'Égypte qui précéda et rendit possible l'alliance du Sinaï. La libération de la servitude devient la libération du péché : c'est Yahvé lui-même « qui rachètera Israël de toutes ses fautes » ; car « près de toi se trouve le pardon : c'est alors qu'on te craint » (Ps 130,4.8).

Cette succession, qu'on retrouve aussi dans le texte classique d'Ez 36,25-28, s'avère importante : la prise au sérieux et la reconnaissance de Dieu reposent sur le pardon et la réconciliation préalables, c'est-à-dire sur cette nouvelle action salvatrice, totalement gratuite, dont tout le bien que peut faire un homme converti et instruit par Dieu est en réalité le fruit. La communauté de vie et d'amour qui se fonde sur l'Alliance doit donc son existence au pardon.

### 5. Le chant nouveau du cœur nouveau

Le N.T. affirme lui aussi que le pardon est le fondement de la Nouvelle Alliance. Celle-ci est devenue une réalité en Jésus et par Jésus, dont l'action salvatrice a obtenu le pardon divin, assuré et garanti la réconciliation de l'homme avec Dieu. Le « sang de l'Alliance » est en même temps le sang « répandu pour la rémission des péchés » (Mt 26,28 ; cf. He 8,1-13). En Jésus l'unité parfaite entre le cœur de l'homme et la volonté de Dieu se trouve acquise dès maintenant. Il est l'« homme nouveau » qui rend possible et réalise dans toute son ampleur la « Nouvelle Alliance ».

De leur côté, les chrétiens sont le peuple de Dieu, le peuple de la Nouvelle Alliance, pour autant qu'ils « revêtent » cet « homme nouveau » (cf. Ep 4,24). Car « si quelqu'un est dans le Christ, c'est (aussi) une création nouvelle ; l'être ancien a disparu, un être nouveau est là. Et tout cela vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui par le Christ » (2 Co 5,17s). Depuis que « l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné » (Rm 5,5), dans la mesure où cet Esprit nous « anime » (Rm 8,14), chacun de nous est « instruit » personnellement par Dieu (cf. Jn 6,44s ; 1 Jn 2,27) et porte sa loi au fond de lui-même : la « loi de l'Esprit » (Rm 8,2), « la loi parfaite de la liberté » (Jc 1,25). Il « connaît Dieu » et il a dès maintenant la « vie éternelle » (Jn 17,3) qui consiste en une communauté d'amour avec Dieu.

La Nouvelle Alliance, pleinement réalisée dans le Christ, reste toutefois *in statu nascendi* durant toute la vie du chrétien qui, bien que déjà racheté, attend encore la Rédemption. Aussi l'invocation du psalmiste, vivant dans l'espoir de l'Alliance future, est-elle encore actuelle aujourd'hui : « O Dieu, crée pour moi un cœur pur..., assure en moi un esprit magnanime » (Ps 51,12.14 = *psaume responsorial*). Mais en même temps, nous pouvons dès maintenant prendre part au « chant nouveau » (Ap 5,9 ; cf. Ps 33,3 ; 40,4 et *passim*) de la « Création nouvelle » et de la « Nouvelle Alliance ».

## UNE ALLIANCE NOUVELLE

Venez donc, toutes les familles des hommes pétries avec les péchés, et recevez la rémission des péchés.

Car c'est moi qui suis votre rémission,  
 moi la Pâque du salut,  
 moi l'agneau immolé pour vous,  
 moi votre rançon,  
 moi votre vie,  
 moi votre résurrection,  
 moi votre lumière,  
 moi votre salut,  
 moi votre roi.

C'est moi qui vous conduirai vers les hauteurs des cieux ;  
 c'est moi qui vous ressusciterai ; c'est moi qui vous montrerai  
 le Père et qui vous ressusciterai par ma main droite.

MÉLITON DE SARDES<sup>1</sup>

1. Méliton de Sardes, *Sur la Pâque*. Traduction de O. PERLER (Sources chrétiennes, 123), Paris, 1966, p. 123.



# Les païens entrent en scène à l'heure de la glorification de Jésus

Jn 12,20-33

PAR VALERIO MANNUCCI

Professeur au Grand Séminaire de Florence

L'épisode se situe dans le contexte chronologique et théologique de la dernière semaine du ministère public de Jésus, cette semaine de la Pâque (cf. Jn 12,1.12 ; 13,1 ; 18,28 ; 19,31) dont le sacrifice du Christ, nouvel Agneau pascal, fera la Pâque nouvelle et définitive de la libération universelle.

*L'onction de Béthanie* (12,1-11) en constitue l'exorde prophétique. Le geste de Marie, sœur de Lazare, qui oint d'un nard précieux *les pieds de Jésus*, annonce la sépulture (12,7) du Seigneur que Jn 11,53 montrait voué à la mort. En effet, on ne oint pas ainsi les pieds d'un vivant. Mais une telle onction peut se pratiquer sur un cadavre, dans le cadre du rituel de la toilette mortuaire. On notera que selon Marc (14,3-9), c'est sur la tête de Jésus que la femme verse le parfum, geste caractéristique d'une onction royale et messianique.

*L'entrée de Jésus à Jérusalem* (12,12-19), le jour suivant (v. 12), met en scène « la foule des gens » qui acclame Jésus comme « le roi d'Israël »<sup>1</sup>. Jean voit dans l'ovation triomphale des rameaux le comble de l'incompréhension des foules juives dont Jésus, silencieusement, corrige les fausses espérances messianiques. En montant

1. Cf. Jn 12,13. Jean à la différence des Synoptiques, mentionne les « rameaux de palmiers » (réminiscence des processions qui célébrèrent les victoires politiques des Maccabées : 1 M 13,51 ; 2 M 10,7), et ajoute aux acclamations le titre de « Roi d'Israël ».

sur un ânon à ce moment-là seulement — et non dès le départ comme dans les synoptiques — Jésus veut leur montrer qu'à l'instar de l'humble prince promis par Zacharie (9,9-10), il n'a aucune prétention politique. Sa Pâque prochaine — passion, mort, résurrection — manifesterait clairement le type de « gloire » qu'il poursuit. Ce n'est qu'après cette expérience pascalle que les disciples saisiront la véritable nature du triomphe de Jésus (v. 16).

Les foules, elles, continuent à ne pas comprendre (vv. 17-18). Mais leurs acclamations suscitent les protestations et les discussions des Pharisiens : « Vous voyez bien que vous n'arriverez à rien ; voilà le monde parti avec lui » (v. 19b). Jean semble faire preuve, ici encore, de son ironie coutumière. La peur des Pharisiens est plus justifiée qu'ils ne le pensent : même les païens font leur entrée en scène (vv. 20-23).

La remarque des Pharisiens (v. 19b) fait spontanément songer à celle de Caïphe le grand prêtre : « Vous ne voyez pas qu'il vaut mieux qu'un seul homme meure pour le peuple... » (11,50). Lui aussi prophétise sans le savoir, observe Jean avec une ironie dramatique : « Il ne dit pas cela de lui-même, mais en qualité de grand prêtre il prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation — et non seulement pour la nation, mais pour rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » (11,52).

L'entrée en scène de quelques païens qui veulent voir Jésus, est un sommet dans la structure littéraire et théologique des chap. 11—12 de Jean : le projet de salut universel, même au-delà des confins du peuple juif, commence à se réaliser, du moins en germe. Tout cela signifie nettement qu'a déjà sonné l'heure de la passion qui conduit à la gloire.

## 1. Les païens à « l'heure de Jésus » (vv. 20-23)

Il ne s'agit pas de Juifs de la diaspora (cf. Jn 7,35), émigrés de Palestine et dispersés dans les nations païennes, mais de païens incirconcis, appartenant à la catégorie des « craignant Dieu » (cf. Ac 10,2.22.35 ; 13,16.26), qui croyaient au Dieu unique et observaient la justice. Ils ne sont pas venus à Jérusalem en touristes mais en pèlerins, mus en tout cas par une recherche sincère de la vérité.

Ils s'adressent à Philippe parce que celui-ci parlait grec, étant comme eux de Bethsaïde, zone à prédominance païenne : « *Nous voudrions voir Jésus* » (v. 21).

*Voir Jésus* ne peut signifier uniquement « l'apercevoir » ; ils auraient pu y réussir sans recourir à Philippe. En réalité, ils désirent *parler avec Jésus*, s'entretenir avec lui : il s'agit là d'un véritable « *initium fidei* ». Le verbe « voir » (surtout *horân*, *idein*, *théasthai*)

se rencontre fréquemment chez saint Jean pour indiquer la réalité de la foi (cf. 1,14.18.51 ; 3,11.32 ; 8,56 ; 14,9.19). Le type parfait du croyant est le disciple préféré qui, entré dans le tombeau le jour de Pâques, « vit et crut » (20,8).

La recherche d'un intermédiaire semble avoir également une signification symbolique. Le monde païen n'a pas connu Jésus en personne, mais seulement à travers la prédication des Apôtres : les païens ont « vu » Jésus grâce à l'évangile qui leur a été prêché<sup>2</sup>.

Mais entre le désir exprimé par les païens et leur entrée dans le Royaume à la suite de la prédication apostolique, il y a la passion-mort-résurrection de Jésus, son « heure » : « L'heure est venue, pour le Fils de l'homme, d'être glorifié » (v. 23). C'est alors que tombent toutes les barrières dressées par les particularismes sectaires. C'est alors aussi que commencent les premières expériences de foi authentique au Christ vivant, au Christ « Seigneur » (cf. Jn 20,18.20.28.29 ; 21,7.12.17), expériences impossibles avant Pâques.

A partir du v. 23, Jean ne dit plus rien de ces païens, ni si leur requête a été satisfaite. On trouve un procédé semblable lors de la rencontre avec Nicodème : à un certain endroit, le récit cesse de parler de lui, pour faire place aux paroles de Jésus et aux réflexions de l'évangéliste.

L'apparition des païens et leur requête significative font comprendre à Jésus que l'heure tant attendue, dont le IV<sup>e</sup> évangile a marqué progressivement l'approche (cf. Jn 2,4 ; 7,6.8.30 ; 8,20), est vraiment arrivée. C'est l'heure du « Fils de l'homme ». Titre par lequel Jésus, dans les Synoptiques, se plaît à annoncer le triomphe qu'il obtiendra en passant par la croix. Titre non moins caractéristique du IV<sup>e</sup> évangile, où il correspond à l'ensemble des événements (passion, mort, résurrection, ascension) qui s'y trouvent désignés sous le terme unique de « glorification » (cf. Jn 3,14 ; 8,28 ; 12,32).

La « gloire » (*doxa*) est l'irradiation de la « présence de Dieu », la splendeur, terrible et fascinante à la fois, de l'être divin. Elle habite le Verbe incarné, mais l'humilité de l'incarnation en tempérait la splendeur, même si les paroles et les œuvres de Jésus en constituaient un premier « signe » (voir Jn 2,11). La passion, loin de la dissiper ou de la voiler, la révèle en plénitude : dès lors que l'enveloppe humaine est brisée, la présence divine, comme libérée, envahit l'humanité du Verbe pour la faire ressusciter et monter au ciel.

Bien plus, le retour de Jésus auprès du Père en passant par la mort et la résurrection, annonce la voie du salut aux païens eux-mêmes. Ceux-ci, en croyant au Christ glorifié, c'est-à-dire mort et ressuscité, contribueront à leur tour à la « gloire » du Fils de

2. Cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1962, p. 324.

l'homme et constitueront une part de son triomphe. Un parallélisme certain rapproche ce bref épisode des païens qui désirent voir Jésus, de l'accueil triomphal que la foule des Juifs lui a réservé à Jérusalem.

La requête des païens - à leur insu - est un geste d'accueil triomphal. Jésus l'accepte très volontiers, tout en faisant comprendre ce qu'une telle reconnaissance implique pour lui (vv. 24-28). Auparavant, il avait de même rectifié la fausse idée que la foule de Jérusalem se faisait de sa gloire et de son triomphe (cf. 12,12-16). L'arrivée des Grecs, observe A. Loisy, « complète ainsi, comme leçon symbolique, l'histoire de l'entrée à Jérusalem »<sup>3</sup>.

Si tout ce que nous avons dit est exact, nous pouvons comprendre ce que dit Jésus (vv. 23-26) comme « une réponse indirecte au désir exprimé par ces païens : c'est grâce à sa passion que le Christ, une fois immolé, leur deviendra accessible »<sup>4</sup>.

## 2. La parabole du grain qui meurt (vv. 24-26)

Les thèmes et les termes des vv. 24-26 nous rappellent les *logia* traditionnels de Jésus, qui figurent déjà dans les Synoptiques, mais se sont insérés de manière originale et neuve dans la tradition johannique<sup>5</sup>.

Le sens général de la parabole (v. 24) qui suit immédiatement l'épisode des païens, est clair : le grain désigne Jésus qui, en passant par la mort, portera un fruit abondant, c'est-à-dire deviendra capable de communiquer la vie à tous les hommes (cf. v. 32). Il ne s'agit pas dès lors d'inviter les croyants à se mortifier pour acquérir des mérites. Nous sommes en présence d'une affirmation d'ordre christologique.

Parmi les diverses paraboles synoptiques de la « semence » (cf. Mc 4,1-9.26-29 par) auxquelles peut d'une certaine manière renvoyer celle de Jean, il faut accorder une attention particulière au « grain de sénevé » (Mc 4,30-32 par) qui devient « la plus grande de toutes les plantes potagères... au point que les oiseaux du ciel peuvent s'abriter sous son ombre ». L'image semble inspirée par celle du songe de Daniel (Dn 4,7-9) et annoncer l'entrée des païens dans le Royaume de Dieu<sup>6</sup>. Même l'expression « beaucoup de fruit » se retrouve telle quelle en Dn 4,9. Nous avons deux paraboles sur la

3. A. LOISY, *Le quatrième évangile*, Paris, 1903, p. 685.

4. R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 325.

5. Cf. C.H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963, pp. 366-369 (v. 24) ; 338-343 (v. 25) ; 352-353 (v. 26).

6. Cf. V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, Londres, 1959, p. 270.

fécondité de la semence pour symboliser le retour des païens à Dieu, et il semble probable que Jean comme Marc a tiré ses images de la vision de Daniel<sup>7</sup>.

La sentence du v. 25, tant pour la forme que pour le fond, vient des Synoptiques (cf. Mt 10,39 ; Lc 17,33 ; Mc 8,35). Jean y ajoute toutefois une nuance à lui en mentionnant la « vie éternelle », celle que le croyant reçoit d'en haut. Dans le contexte du IV<sup>e</sup> évangile, le sens du verset ne fait pas de doute : de même que pour le Christ le chemin de la glorification passe par la mort, ainsi en va-t-il pour ses disciples de tous les temps.

Le v. 26 a aussi son parallèle chez Marc : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive » (Mc 8,34). La tradition synoptique et celle de Jean nous ont, l'une et l'autre, conservé ces deux « paroles » du Seigneur ; présentées dans l'ordre inverse, elles signifient la même chose : invités à suivre Jésus, nous sommes aussi invités à l'imiter dans la souffrance et la mort. Toutefois, on ne doit pas oublier que chez Jean ces paroles font encore partie de la réponse adressée aux païens qui « veulent voir Jésus » (= croire en lui).

« Ils demandent accès auprès du Christ historique, — remarque R. Bultmann, — et c'est le chemin vers le Ressuscité (celui qui a été élevé) qu'on leur indique. Car le Ressuscité n'est pas directement accessible, sinon en de courts instants de contemplation extatique et mystique, qui interrompent l'existence historique de l'homme. Mais le chemin qui conduit vers lui est celui du *service*, qui peut aller jusqu'à l'acceptation de la mort »<sup>8</sup>. C'est au fond une décision de ce genre qui est sous-jacente à l'option de la foi devant la Parole et à la Présence du Christ. Et c'est la détermination du Christ au moment de son « heure », qui rend possible, dans la foi, une détermination analogue de la part de l'homme.

### 3. Gethsémani dans le IV<sup>e</sup> évangile (vv. 27-30)

De toute évidence, aux vv. 27-28, Jean s'inspire de la scène de Gethsémani, telle que la rapportent les Synoptiques (cf. Mc 14,33-36 par). Toutefois, il la situe dans un autre contexte, l'interprète et y apporte certaines corrections.

Comme dans les Synoptiques, le Christ de Jean, voyant approcher l'heure de la mort, se met à trembler. Profondément troublé, il a peur comme tout homme : « *Maintenant, mon âme est troublée* » (v. 27a). « Ame » est synonyme de personne, de vie : cette *vie*, qu'il

7. Cf. R.E. BROWN, *The Gospel according to John (I-XII)*, New York, 1966, p. 472.

8. R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 326.

faut haïr et perdre pour la sauver<sup>9</sup>, se trouve fortement bouleversée face à la mort qui va la frapper. L'émotion intérieure (litt. « dans l'esprit » : *tô pneumati*), que Jésus avait éprouvée devant le tombeau de Lazare (cf. Jn 11,33), s'empare maintenant de toute sa personne. C'est dans cette phrase surtout qu'à notre avis Jean évoque le trouble dramatique dont les Synoptiques font état dans la scène de Gethsémani (cf. Lc 22,43-44).

Mais à partir de là, Jean développe les choses à sa manière. Quelques exégètes, pour éviter toute contradiction avec les Synoptiques, voudraient que Jésus demande vraiment au Père : « *Délivre-moi de cette heure* »<sup>10</sup>. Mais cette manière de lire le texte ne s'accorde pas avec l'interrogation : « *Que puis-je dire ?* » Celle-ci montre que Jésus est placé dans l'alternative de prier son Père en disant : « *Délivre-moi de cette heure* », ou bien : « *Glorifie ton nom* ». Et il opte immédiatement pour la seconde prière. En outre, le Christ de Jean est toujours et partout « actif » au cours de sa Passion. Il en impose à tous (cf. Jn 18,6) et, pleinement conscient du rôle qu'il assume, il accomplit souverainement la mission que son Père lui a confiée : donner sa vie pour le salut du monde entier. Au seuil de la Passion, impossible d'imaginer, sur les lèvres de l'Envoyé de Dieu, une autre prière que celle-là : « *Père, glorifie ton nom* » (cf. Jn 17,4).

Fuir cette « heure », tant désirée par le Christ et finalement arrivée, ce serait en détruire toute la portée qui était déjà incluse dans le mystère de l'incarnation : le Fils a pris alors sur lui l'existence terrestre avec toute sa profondeur et son caractère dramatique, afin de la vivre jusqu'à la mort, non pour lui-même mais pour les autres.

L'acceptation de cette « heure » par Jésus rend gloire au Père, parce qu'ainsi se trouve finalement révélé son dessein de salut universel<sup>11</sup>, que vont réaliser la passion, la mort et la résurrection de son Fils.

Il lui est aussitôt confirmé que sa prière a été exaucée par le Père : « *Je l'ai glorifié (mon nom) et je le glorifierai encore* » (v. 28b). C'est la première fois dans le IV<sup>e</sup> évangile, que du ciel le Père fait entendre sa voix : il n'en est pas fait mention dans le récit du baptême de Jésus, et Jean ne rapporte pas la scène de la Transfiguration. Cependant, on n'a pas manqué de relever un certain parallélisme entre notre passage et le récit synoptique de la Transfiguration (Mc 9,2-8 par), qui suit la première annonce de la Passion (Mc 8,31 par) et est interprété comme une anticipation de la gloire

9. Cf. v. 25, où l'on trouve comme ici le terme *psyché*.

10. Comme dans Marc : « *Abba (Père) ! Tout t'est possible : éloigne de moi cette coupe* » (Mc 14,36 par).

11. Cf. Jn 3,16-17, que nous avons commenté dans *Assemblées du Seigneur*, 2<sup>e</sup> série, 17, pp. 40-50.

du Christ ressuscité (cf. Lc 9,32). De même, Jean met d'abord ici l'accent sur la mort de Jésus (12,24-25), puis nous transmet l'écho de la voix du Père qui a retenti du ciel pour proclamer que son nom a été glorifié et promettre qu'il le sera bientôt encore<sup>12</sup>.

Le verbe au passé (« Je l'ai glorifié ») se réfère aux « signes » qui, d'après la conception théologique de Jean, constituent déjà une révélation de la « gloire » de Dieu. C'est le cas, en particulier, du premier « signe » opéré à Cana (Jn 2,11) qui renvoie à l'« heure » de Jésus (2,4), où il sera fait don du sang (« vin ») de la nouvelle Alliance. C'est non moins le cas du dernier « signe », la résurrection de Lazare (Jn 11,4), où Jésus se présente lui-même comme « la Résurrection et la Vie », car il pourra communiquer au nouvel Israël une vie nouvelle sur laquelle la mort n'aura plus aucun pouvoir.

Le verbe au futur (« Je le glorifierai encore ») se réfère à l'ensemble des événements — « passion-mort-résurrection » — qui, aux yeux de Jean, constituent la « glorification » parfaite. C'est alors que le Christ accomplira ce que les signes de Cana et de Béthanie ne faisaient que préfigurer.

Les vv. 29-30 nous montrent à quel point il est difficile de comprendre le mystère de « l'heure » de Jésus, qui entraîne le croyant à opter définitivement pour un certain mode de vie, conforme à l'esprit du Christ. La foule (« les Juifs ») ne comprend pas la voix divine qui vient ratifier la prière et le choix du Christ. Elle manifeste certes un certain intérêt pour cette intervention<sup>13</sup>, mais ce n'est pas l'intérêt de qui se sait personnellement concerné. Elle exprime sa sympathie ou son respect, sans arriver à saisir que c'est elle-même, plus que le Christ, qui se trouvait interpellée par cette voix du Père (v. 30).

#### 4. La croix, pôle d'attraction pour le salut de tous (vv. 31-33)

C'est dans les vv. 31-32 que Jésus révèle la véritable signification des paroles que le Père a fait entendre : les membres de l'ancien Israël sont appelés une dernière fois à reconnaître les « signes » accomplis jusqu'à présent par Jésus, et le dernier qu'il s'apprête à lui donner.

L'adverbe « maintenant », placé en tête des deux propositions du v. 31, souligne l'importance de « l'heure » de Jésus, qui marque

12. Cf. X. LÉON DUFOUR, *La Transfiguration de Jésus*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1<sup>re</sup> série, 28, p. 42 ; M. COLINE, *Transfigurés de gloire en gloire en l'image du Seigneur*, *ibid.*, pp. 83-85.

13. Cf. R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 329.

une étape définitive et déterminante pour toute l'humanité. A présent, l'ancienne création est parvenue à son terme, une nouvelle commence : le passage de l'une à l'autre n'est pas un simple phénomène physique, mais comporte un processus moral et spirituel. De cet événement, et de l'adhésion qu'on lui donne ou non par la foi, dépend le destin de tout homme. L'heure de Jésus est celle du jugement, de la *krisis*, de la séparation : quiconque renie Jésus à cette « heure » se range du côté du « prince de ce monde », le grand adversaire de Jésus, et encourt la même condamnation (cf. 3,18)<sup>14</sup>.

A la ruine de Satan s'oppose l'exaltation du Christ (v. 32) : celui-ci gagne ce que perd celui-là. Et si l'on se reporte au contexte de la requête des païens (v. 21) qui préfigure leur conversion, ce passage nous apparaît plus suggestif encore : le monde païen qui était régi par Satan se voit désormais soustrait à son emprise et sauvé par le pouvoir du Christ. Cela ne veut pas dire que les païens remplacent les Juifs. Mais toute barrière et toute forme de discrimination tombent à l'heure de Jésus. Alors naît un nouveau peuple de Dieu, qui ne se distingue pas autrement que par les liens d'une foi authentique.

Si Jean souligne le caractère historique du fait que le Christ fut « élevé de terre » : « Il signifiait par là de quelle mort il allait mourir » (v. 33), ce n'est certainement pas dans l'intention de repousser le sens figuré de cette « exaltation ». Ce terme symbolique, cher au IV<sup>e</sup> évangile (cf. 3,14 ; 8,28), désigne aussi l'exaltation du Christ dans les cieux où les croyants auront part à sa gloire (cf. v. 23). Ce double sens de l'expression s'applique encore aux croyants qui sont attirés par le Christ crucifié et glorifié. Il n'est pas douteux qu'ayant triomphé de la mort, le Christ fait participer les croyants à sa gloire. Mais puisque pour Jean « l'exaltation » évoque aussi la « croix », comprenons que le Christ n'associe pas moins les croyants à celle-ci. En effet, à cause de leur foi, il leur faudra supporter haine et persécution de la part du monde.

#### Conclusion

Dans ce passage, c'est « l'heure » de Jésus qui constitue le centre d'intérêt, tant au plan de l'histoire qu'à celui de la théologie.

Du point de vue *christologique*, cette « heure » marque l'accomplissement de la mission de révélation et de salut, accomplie par le Verbe fait chair. Elle caractérise toute l'existence du Christ, tendue vers elle. Alors a lieu le « jugement » (*krisis*) de l'humanité, alors se

14. Cf. *Assemblées du Seigneur*, 2<sup>e</sup> série, 17, pp. 47-49.

produit entre les hommes la « séparation » (*krima*) qui résulte de la foi donnée ou refusée au mystère du Christ mort et glorifié. Cette option assure aux uns salut et vie, tandis qu'elle entraîne condamnation et mort pour les autres.

Du point de vue *ecclésiologique*, on peut dire que l'heure de Jésus est également « l'heure de l'Eglise »<sup>15</sup>. Selon le IV<sup>e</sup> évangile, l'Eglise naît au Calvaire, du côté ouvert du Crucifié. Le nouvel Adam « remet son esprit » (cf. Jn 19,30b), communiquant ainsi la vie de son Esprit à la nouvelle Eve. L'Agneau de la Pâque nouvelle (cf. 19,31-37) rassemble par son sacrifice le nouveau peuple de Dieu, l'Israël nouveau. Ainsi la mort de Jésus est-elle déjà pour Jean une « glorification » : le Crucifié, c'est le Glorifié, c'est le Ressuscité. Or, seul le Ressuscité, exerçant l'*exousia pasês sarkos* (cf. Jn 17,1-2), possède le pouvoir d'accorder la vie à tous ceux que le Père lui a donnés, d'attirer à lui tous les hommes (cf. 12,32).

« Tous les hommes », y compris les *païens*, qui apparaissent sur la scène du IV<sup>e</sup> évangile à « l'heure de Jésus », qui est celle de l'Eglise. Mais ils ne viennent pas se substituer au peuple juif, comme si Jésus, déçu par le refus des siens, s'était consacré, vers la fin de sa vie, à la mission auprès des païens. Rien, ni dans les Synoptiques ni chez Jean, ne permet d'avancer une telle hypothèse ; J. Jeremias l'a bien montré<sup>16</sup>. Bien que son évangile s'inspire de la situation de l'Eglise d'Asie mineure au premier siècle, Jean ne projette pas dans la vie de Jésus la situation missionnaire de son temps. Les païens y font leur apparition aux derniers jours de son ministère. Mais Jésus s'empresse de leur dire que le grain de blé doit d'abord mourir et ressusciter pour porter beaucoup de fruit.

C'est seulement lorsqu'il aura été élevé de terre que Jésus attirera tous les hommes à lui. Dès lors, toujours selon le IV<sup>e</sup> évangile, l'heure des païens ne viendra qu'après la croix<sup>17</sup>. En d'autres termes, la présence prophétique d'un groupe de païens à « l'heure de Jésus » signifie que dorénavant tous les hommes se trouveront devant le Christ sur un pied d'égalité. C'est pour ainsi dire l'heure « zéro » pour chaque homme, et l'on fait abstraction de sa préhistoire même religieuse. Désormais, seule l'option de la foi au Christ « glorifié » déterminera l'entrée dans l'Eglise et tracera les limites du nouveau peuple de Dieu.

D'un point de vue *existentiel*, l'adhésion de foi à « l'heure » de Jésus, c'est-à-dire à son mystère de « mort et de résurrection »,

15. Cf. A. FEUILLET, *Etudes johanniques*, Bruges, 1962, (première partie, chap. I et V).

16. Cf. J. JEREMIAS, *Jésus et les païens* (Cahier théologiques, 39), Neuchâtel-Paris, 1956, chap. I.

17. *Ibid.*, pp. 31-32.

implique, pour chaque croyant et pour toute la communauté des fidèles, l'adhésion à la « gloire » et à la « croix », comme aux deux faces d'une même réalité. La foi n'a pas uniquement pour objet le Jésus des miracles ou celui de la croix ; elle embrasse aussi le mystère du Christ glorifié, vivant ; elle doit s'ouvrir au « Seigneur ». Pour arriver au bout du chemin où nous engage la démarche de la foi, il nous faut pleinement assumer notre condition humaine transitoire et nous vouer au « service » des autres, ce qui nous entraîne à accepter la croix. Notre existence, au lieu de se replier égoïstement sur elle-même, débouche ainsi sur le mystère d'une vie totalement ouverte, donnée à Dieu et aux autres. Telle est la « Parole » selon laquelle, depuis « l'heure » de Jésus Christ, on est jugé et sauvé.

## L'HEURE DE JÉSUS

L'« heure », cette heure mystérieuse, pour laquelle il était venu, et à laquelle il n'échapperait pas, fondait sur lui comme l'aigle fond sur le pauvre lapin affolé. Il avait voulu être dans le temps, comme l'un d'entre nous, il y était inexorablement, pris au piège, lui, fait pour les libres espaces de l'éternité...

Grâce à Jean, on perçoit toute l'amplitude de l'oscillation de l'âme de Jésus, cette diastole et cette systole d'un destin si immense qu'il trouve sa contraction parfaite en une seule heure, entre toutes les heures, l'heure par excellence, et que sa dilatation embrasse toutes les rives de l'éternité : « avant que le monde fût ».

R.-L. BRUCKBERGER<sup>1</sup>

1. R.-L. BRUCKBERGER, *L'histoire de Jésus Christ*, Paris, 1965, pp. 393-394.



---

## IL M'A DONNÉ L'INFIRMITÉ

J'avais demandé à Dieu la santé  
pour pouvoir faire de grandes choses ;  
Il m'a donné l'infirmité,  
pour pouvoir les faire mieux.  
J'avais demandé la richesse,  
pour être heureux ;  
Il m'a donné la pauvreté,  
pour être sage.  
J'avais demandé la puissance,  
pour être loué des hommes ;  
Il m'a donné la faiblesse,  
pour que je sente le besoin de Dieu.  
J'avais demandé toutes choses,  
pour pouvoir jouir de la vie ;  
Il m'a donné la vie,  
pour pouvoir jouir de toutes choses ;  
Je n'ai rien obtenu  
de ce que j'avais demandé,  
mais j'ai tout obtenu  
de ce que j'avais espéré.  
Je suis, parmi tous les hommes,  
le plus richement comblé.

HENRY VISCARDI

---

## Année C

---

Première lecture : Is 43,16-21  
(Voir N° 38 : 7<sup>e</sup> dimanche ordinaire)

Deuxième lecture : Ph 3,8-14

Evangile : Jn 8,1-11

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

# C'est dans le Christ que nous nous glorifions

Ph 3,8-14

PAR GILLES GAIDE

*Bénédictin de Mahitsy (Madagascar)*

« Enfin, mes frères, réjouissez-vous dans le Seigneur... » (Ph 3,1a). Déjà l'Apôtre en arrivait aux salutations finales ; sa lettre était achevée. Voici qu'il se ravise. Le souvenir lui revient en mémoire, de ces « mauvais ouvriers » (Ph 3,2), juifs ou chrétiens judaïsants qui, à Corinthe ou en Galatie, ont tenté de détacher les fidèles de l'Évangile pour les ramener au judaïsme (2 Co 11,1ss ; Ga 1,7ss). Dans toutes les villes qu'il a évangélisées, un parti de ses compatriotes, de ses frères de race s'est opposé à son apostolat et a même parfois tenté de s'en prendre à sa vie. Il a dû s'enfuir ; et après son départ, ils ont cherché à saper son œuvre. Il est donc indispensable de mettre les disciples du Christ en garde contre ces « faux circon-cis » (Ph 3,2).

Cette mise en garde se développe sur deux plans. Déjà le Seigneur, dans la parabole des envoyés à la vigne, avait réfuté par deux arguments distincts l'erreur des Pharisiens relative à la justice. Les ouvriers de la première heure posent le problème : « Ceux qui n'ont travaillé qu'une heure, tu les as traités comme nous, qui avons porté le fardeau de la journée avec la chaleur » (Mt 20,12). Une première réponse ironique du Maître s'en tient à un argument *ad hominem* : le prix convenu a été versé, il n'y a pas d'injustice (20,13). Dans sa vraie réponse : « Il me plaît de donner à ce dernier venu autant qu'à toi... » (20,14-15), c'est de la liberté de l'amour que Jésus se réclame (cf. Ex 33,19), par opposition à l'exactitude de la justice pharisaïque.

L'Apôtre commence aussi par se mesurer à ses rivaux, qui se disent les vrais envoyés de Dieu. Ils se recommandent de titres prestigieux : Israélites, Hébreux, circon-cis, justes selon la Loi, défenseurs pleins de zèle pour la religion du seul vrai Dieu... (2 Co 11,

22-23). Tous ces titres de gloire, Saul, jadis, en était fier ; il les possédait autant sinon plus que les faux docteurs de Corinthe et de Philippiens. Pour confondre ces derniers, il lui suffit de décliner ses qualités bien attestées : « Circon-cis dès le huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu fils d'Hébreu ; quant à la Loi, un Pharisien ; quant au zèle, un persécuteur de l'Église ; quant à la justice que peut donner la Loi, un homme irréprochable » (Ph 3,5-6).

« Mais... », ajoute aussitôt Paul (v. 7) : mot-clé commandant tout le passage qui va suivre. Ce *mais* n'introduit pas une nouvelle série de titres de gloire qui s'ajouteraient aux précédents, comme si l'Apôtre voulait renchérir : « Mais ce n'est pas tout... ». Ce *mais* correspond au geste de la main pour écarter d'un coup tout ce qu'on vient d'étaler avec complaisance, ou encore à l'exclamation : « Folie que tout cela ! » (2 Co 11,21-23). Tous ces titres n'ont de valeur qu'aux yeux de l'insensé qui met sa confiance dans « la chair » (Ph 3,3)<sup>1</sup>.

Si Paul paraissait se vanter des titres qu'il énumérait, ce n'était qu'un détour oratoire, un argument *ad hominem*, pour réduire ses adversaires au silence. Mais, à présent, il va exposer aux Philippiens les véritables trésors du Christ, la gloire authentique qu'ils doivent rechercher, la vraie source de la justification où, à l'exemple de leur père (Ph 3,17), ils pourront s'abreuver : le don de Dieu dans le Christ.

« Malheur à vous, riches », avait dit Jésus (Lc 6,24). Il ne s'adressait pas seulement aux propriétaires de richesses matérielles, mais aussi et peut-être surtout aux possesseurs de richesses morales ou spirituelles : aux « sages » qui n'ont pas soif de la justice de Dieu parce qu'ils sont satisfaits de leur propre justice. Ces « avantages » si précieux aux yeux des Pharisiens ne sont que des valeurs illusoires, nulles. Elles sont même un désavantage : « Tous ces avantages dont j'étais pourvu, je les ai tenus pour un désavantage » (3,7).

Faut-il voir dans cette affirmation de l'Apôtre une simple hyperbole destinée à mieux souligner la supériorité d'autres avantages qu'il leur préfère ? Ou faut-il prendre le mot *désavantage* au sens propre ? Cette seconde interprétation peut être admise pourvu qu'on ne la force pas : désavantage, à vrai dire, que tous ces prétendus avantages, car ils laissent l'homme dans la souillure de son péché. Ils sont un danger pour autant qu'on met en eux sa confiance (3,3).

1. Chez Paul, comme dans la Bible en général, le mot *chair* a un sens très large. Chair s'oppose à Esprit, comme l'éphémère à l'éternel (Rm 8,6 ; Ga 6,8), la créature au Créateur (Gn 6,13 ; etc.), la faiblesse à la puissance (Rm 6,19 ; 8,3 ; 2 Co 7,5), le naturel au surnaturel (Rm 8,9 ; 1 Co 1,26-30 ; 2,13 ; 12,3-11 ; 2 Co 1,17 ; 5,16 ; 10,2-3 ; Ga 1,16). Le mot désigne surtout l'homme (Rm 1,3 ; Ga 2,16), parfois la race (Rm 11,14 ; 2 Co 12,7).

C'est ainsi que « la lettre tue » (2 Co 3,6). C'est ainsi que des choses bonnes en soi peuvent devenir un obstacle sur le chemin qui mène au Christ.

### « A cause du Christ » (vv. 7b-8a)

L'échelle des valeurs est complètement renversée par le Christ. Comment ? Paul veut-il dire : à cause de la révélation de Dieu en Jésus Christ ? Ou, à cause du sacrifice de Jésus Christ abolissant les avantages des Juifs ? Ou, à cause de l'apparition de Jésus Christ au chemin de Damas ? Ou, à cause du Christ ressuscité considéré comme un nouveau gain reçu ou à acquérir ?... Toutes ces interprétations ont été et sont encore défendues ; elles ne s'excluent pas les unes les autres<sup>2</sup>. Disons même qu'elles se complètent (cf. 1 Co 4,10 ; 2 Co 4,5 ; 1 P 2,13).

L'Apôtre lui-même nous donne au v. 8a une réponse autorisée : les vv. 7 et 8a sont manifestement parallèles ; l'idée n'est pas simplement répétée mais accentuée. L'accumulation de cinq conjonctions ou particules (*alla men oun ge kai*) annonce que l'opposition déjà si nette depuis le *mais* du v. 7, va se développer.

Cette fois, en effet, ce ne sont plus seulement les valeurs du judaïsme qui sont mises sur le plateau de la balance, mais « tout », c'est-à-dire tout ce qui ne sera pas sur l'autre plateau, tous les avantages naturels qui ne sont pas assumés par le Christ.

L'Apôtre va plus loin, et qualifie même de « déchets » (v. 8b) tous ces biens auxquels il avait attaché tant d'importance dans le passé. Mais il semble que ce terme très péjoratif<sup>3</sup> implique moins un jugement théologique sur les biens naturels eux-mêmes que l'évocation du geste par lequel on se débarrasse de ce qui n'est plus bon.

### « La connaissance du Christ » (vv. 8 et 10)

La connaissance du Christ, voilà le bien suprême que Paul a préféré (cf. 2 Co 3,10). Mais pour l'obtenir, il faut renoncer à tous les autres. Telle est l'idée exprimée par les mots : « à cause du Christ ».

Dans la Bible, le terme de *connaissance* ne se limite pas à un acte purement intellectuel<sup>4</sup>. Dans le vocabulaire religieux hellénistique, le terme désigne une « connaissance-communion ». Mais ce sont surtout les prophètes Osée et Jérémie qui nous éclairent sur sa signification.

2. P. BONNARD, *L'Épître de saint Paul aux Philippiens*, Neuchâtel-Paris, 1950, p. 63.

3. Il peut signifier aussi excréments ; le plus souvent il désigne les restes du repas, que l'on jette aux chiens. En 1 Co 4,13, les apôtres sont considérés par le monde comme ordures et rebut.

4. Voir J. DUPONT, *Gnôsis*, Paris-Louvain, 1949, p. 501.

Osée fustige les prêtres, les grands et le roi d'Israël « car un esprit de prostitution les anime ; ils ne *connaissent* point Yahvé » (5,4), c'est-à-dire qu'ils lui sont infidèles. Ils trahissent l'Alliance : ils rendent un culte aux idoles, au lieu de mettre toute leur confiance en Yahvé seul. Or voici qu'ils décident de se convertir à Yahvé : « Appliquons-nous à *connaître* Yahvé » (6,3) ; et le prophète d'affirmer que Yahvé préfère la *connaissance* qui inclut amour sincère, aux holocaustes offerts avec un cœur hypocrite (6,6).

Pour Jérémie, *connaître* Yahvé, c'est « pratiquer la justice et le droit, juger la cause du pauvre et du malheureux » (22,15-16). Ce qui caractérisera la nouvelle Alliance, c'est que tous, du plus petit jusqu'au plus grand, auront la *connaissance* de Yahvé (31,34). En somme, *connaître* Yahvé, c'est s'attacher à lui par la foi et l'amour, c'est vivre fidèlement l'Alliance.

Telle est bien aussi l'ampleur du concept de *connaissance du Christ* en Ph 3,8. Le v. 10 nous apporte des précisions : non pas connaissance spéculative, mais expérience, communication de vie, communion dans un même destin, adhésion de tout l'être, qui entraîne à la suite du Christ jusqu'à mourir et ressusciter avec lui.

La profondeur et la complexité de cette connaissance du Christ sont encore soulignées par le double mouvement de la pensée de Paul : elle va de la résurrection du Christ à ses souffrances, puis à partir de la mort rejoint la résurrection. La première démarche s'explique facilement par la vie de l'Apôtre : à la différence de ceux qui ont été témoins de la vie publique de Jésus avant de le voir dans sa gloire de ressuscité, Paul a d'abord rencontré le Christ ressuscité. C'est sur le chemin de Damas qu'il a commencé à le connaître vraiment. Les autres mystères de la vie du Seigneur, il ne les a connus qu'ensuite.

Par contre, son identification effective au Christ s'est accomplie selon l'ordre normal : « Lui devenir conforme dans la mort, afin de parvenir si possible à ressusciter d'entre les morts » (v. 11). La condition pour « être conformé au corps de gloire du Christ » (Ph 3,21) est de lui devenir d'abord conforme dans la mort. « Nous portons partout et toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre corps » (2 Co 4,10 ; cf. Rm 6,5ss ; 8,17 ; 2 Tm 2,11).

Une telle connaissance est un don de Dieu. La raison humaine réduite à ses seules forces ne peut y atteindre. Elle juge « selon la chair ». Or, « nul ne peut dire : Jésus est Seigneur, que sous l'action de l'Esprit Saint » (1 Co 12,3). Aussi l'Apôtre n'hésite-t-il pas à affirmer : « Nous ne connaissons plus désormais personne selon la chair. Même si nous avons connu le Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus ainsi à présent » (2 Co 5,16).

Notons encore que Paul n'écrit pas : connaissance de Dieu, mais *connaissance du Christ*, car elle ne s'oppose plus au paganisme et à l'idolâtrie, mais à la religion de la Loi<sup>5</sup>.

### Le gain (v. 8)

Si la résurrection corporelle glorieuse constitue le but auquel Paul espère bien parvenir un jour<sup>6</sup>, il sait qu'il en est encore loin : « *Non que je sois déjà au but...* » (v. 12). Pourtant il est clair qu'il possède déjà la connaissance du Christ « *avec la puissance de sa résurrection* » (v. 10). Quand et comment cette puissance a-t-elle donc agi ? L'ensemble du morceau semble dominé par le souvenir de sa conversion et de son baptême. C'est alors que lui a été donnée la connaissance du Christ, et qu'il l'a préférée à sa situation avantageuse selon la chair et à sa justice selon la Loi. C'est alors qu'il a reçu la *justice de Dieu*, méritée par la mort du Christ, justice qui est déjà résurrection spirituelle de l'homme puisqu'elle le réconcilie avec Dieu et lui rend la communion à la vie divine, en Jésus Christ (cf. Col 3,10).

Résurrection du Christ et résurrection du chrétien, toutes deux sont l'œuvre de la même puissance divine (1 Co 6,14 ; 2 Co 13,4 ; etc.) ; puissance de l'Esprit (Rm 1,4), puissance agissant dans l'Évangile (Rm 1,16).

Toutefois, une condition est requise pour que cette puissance accomplisse son œuvre de salut en l'homme ; c'est la foi. Au lieu de placer sa confiance dans les avantages charnels, l'homme doit la mettre tout entière dans le Christ, sur qui elle sera solidement fondée (Mt 7,24-27). Il doit renoncer à la sagesse humaine avec ses artifices (1 Co 2,3-5) et à toutes les gloires humaines, y compris la réussite dans l'apostolat au service du Christ (2 Co 12,7-10). Mais avant tout et par-dessus tout, il doit renoncer à sa propre justice appuyée sur une pratique exacte de la Loi, qu'il s'agisse de la loi inscrite au cœur de tout homme ou de celle qui fut révélée à Moïse (Rm 2).

Ce dépouillement exige un retournement de tout l'homme ; il atteint jusqu'aux dernières profondeurs. Il est conversion au Christ, ce qui ne va pas sans de lourds sacrifices et une véritable mort à soi-même, car la justice de Dieu ne peut coexister avec celle que l'homme tire de la Loi.

5. J. DUPONT, *op. cit.*, p. 36.

6. En Ph 3,11, il ne s'agit pas seulement de résurrection spirituelle. Le fait que tous les hommes doivent ressusciter, même les damnés, est en dehors des perspectives de Paul. Il n'envisage la résurrection que comme résurrection à l'image de celle du Christ, c'est-à-dire glorieuse.

Le livre de Job expose les épreuves intérieures parfois terribles à travers lesquelles Dieu dépouille l'homme de sa sécurité<sup>7</sup>. Une telle œuvre destructrice est indispensable (Ga 2,16.21 ; 3,10-12.21 ; Rm 3, 21-31 ; etc.). Aussi bien le Christ n'est-il pas venu pour les « justes », mais pour ceux qui se reconnaissent pécheurs (Mt 9,13) et ont soif de la justice de Dieu (Mt 5,6). C'est dans la faiblesse de l'homme que se déploie la puissance de Dieu (2 Co 12,9-10).

La foi moyennant laquelle l'homme est justifié n'est donc pas un acte purement intellectuel qui reconnaît la divinité du Christ. Comme la « connaissance » du Christ, c'est une remise de tout soi-même au Christ.

### « Pour être trouvé en Lui » (v. 9)

Pour être trouvé... par qui ? et quand ? Par Dieu, lors du jugement dernier (cf. 1 Co 4,2 ; 15,15 ; 2 Co 5,3). Ce jour-là, seuls pourront se présenter avec assurance devant le souverain juge, ceux qui par la foi et le baptême auront « revêtu le Christ » (Rm 13,14 ; Ga 3,27 ; Ep 4,24), et auront été purifiés de leurs péchés dans son sang (Rm 5,9). Devenus membres de son corps mystique, ils auront l'assurance que le Père reconnaîtra en eux l'image de son propre Fils, si du moins ils ont vécu conformément aux exigences de leur baptême, sans se séparer du Christ (Rm 8,29-30).

### « Si possible... » (v. 11)

Le salut que nous poursuivons, nous n'avons pas la certitude absolue de l'atteindre : « Notre salut est objet d'espérance » (Rm 8, 24). Nous l'attendons avec constance. Notre confiance en Dieu doit être absolue, car sa puissance est infinie (Gn 18,14 ; Ap 21,22), sa parole sûre (Is 40,8 ; 1 Th 5,24 ; 2 Th 3,3 ; Ap 19,11). Il est solide comme le rocher (Dt 32,4 ; Ps 18,32) ; qui s'appuie sur lui ne sera pas confondu (Is 7,9b ; Ps 31,2). « Je sais, s'écrie Paul, en qui j'ai mis ma foi et j'ai la conviction qu'il est capable de garder mon dépôt jusqu'à ce jour-là » (2 Tm 1,12).

### Le prix de la course (vv. 12-14)

Paul illustre sa pensée par une comparaison qui lui est familière<sup>8</sup> et devait être éloquent pour des Grecs sportifs : la vie terrestre est une course. S'arrêter avant le terme ou se retourner pendant la course, ce serait à coup sûr perdre le prix. Le coureur doit avoir

7. Voir par exemple Jb 4,17-21 ; 7,16-20 ; 9,2-35 ; 27,4-6 ; 29,7-20 ; surtout 38-41. Cf. P.E. BONNARD, dans *Lumière et Vie*, n° 66, p. 22.

8. Cf. Ph 2,16 ; 1 Co 9,24-26 ; Ga 2,2 ; 5,7 ; 2 Tm 4,7 ; He 12,1.

les yeux fixés sur le but et ne pas s'en laisser détourner. Rien d'autre ne doit compter pour lui, tant qu'il ne l'a pas atteint.

Quel est ce but ? On serait tenté de penser à la perfection morale vers laquelle le chrétien doit progresser tout au long de sa vie. Ainsi l'Apôtre confesserait qu'il n'a pas la prétention d'être déjà parvenu à la perfection ; ce serait en quelque sorte une déclaration d'humilité. Mais le contexte de l'épître ne justifie nullement cette interprétation moralisante. Le verbe *teleioumai* n'a pas ici son sens ordinaire, mais le sens de : atteindre le but<sup>9</sup>. Paul oppose non pas perfection morale à faiblesses ou vices, mais les avantages que l'homme trouve dans le Christ (vv. 7-11), à ceux qu'il trouve dans « la chair » (v. 3), c'est-à-dire dans l'appartenance à une race, et dans la « justice de la Loi » (v. 9).

Parmi les biens qu'apporte la connaissance du Christ, il y en a que Paul a déjà reçus : « la justice par la foi au Christ » (v. 9). Toutefois, il ne suffit pas d'être justifié. La justification n'est qu'un point de départ vers le salut : « Combien plus maintenant justifiés par le sang du Christ, serons-nous par lui sauvés de la colère... » (Rm 5,9-10).

Paul a déjà été « saisi » par le Christ sur le chemin de Damas, lorsqu'il a reconnu le Christ et a cru en lui. Justifié par lui, il est devenu membre de son corps et a cessé d'être asservi au péché pour être asservi à Dieu (Rm 6,22). Serviteur du Christ (Ph 1,1 ; Rm 1,1), il a travaillé, plus que tout autre peut-être, pour l'Évangile. Mais il ne veut pas s'arrêter à cette pensée, pas plus qu'aux avantages reçus de sa naissance. Ce serait risquer de tout perdre. S'il lui arrive d'énumérer ses gloires terrestres, c'est bien à contrecœur (2 Co 11—12). Il sait que tout cela n'est encore qu'un avant-goût. Même les plus hautes grâces d'union au Seigneur (12,1-6) ne sont que des encouragements au cours de la lutte. Il ne faut pas s'y arrêter. Ici-bas, le chrétien n'est jamais « arrivé », « parvenu ». Ce n'est pas un « parfait » à la manière de ceux qui ont accompli tous les rites d'initiation aux mystères et ont déjà reçu le prix (v. 15)<sup>10</sup>.

Quel est donc le but qui reste à atteindre ?

C'est « le prix que Dieu nous appelle à recevoir là-haut, dans le Christ Jésus » (v. 14), la « couronne impérissable » (1 Co 9,25) que le chrétien obtiendra seulement au-delà de cette vie terrestre, lorsque sa course ici-bas sera achevée et que le Christ reviendra pour son dernier avènement (2 Tm 4,7-8). Ce sera la résurrection, la « transfiguration de notre corps de misère à la ressemblance de son corps de gloire » (Ph 3,21).

9. Sens courant dans de tels contextes : cf. *T.W.N.T.*, VIII, 85 (DELLING) ; J. DUPONT, *Le discours de Millet* (Lectio divina, 32), Paris, 1962, pp. 98-101.

10. Remarquer l'ironie dans l'emploi du mot *teleioi* au v. 15, où le mot a le sens technique qu'on lui donnait dans les religions à mystères.

## Jésus pardonne à la femme adultère

Jn 8,1-11

PAR DOMINGO MUNOZ LEÓN

Professeur à la Faculté Théologique de Grenade

### 1. Problèmes de critique historique

Cette péricope évangélique pose des problèmes d'interprétation vraiment très difficiles, en raison non seulement de la richesse de son contenu — elle évoque tout à la fois la figure et la mission de Jésus — mais encore des particularités qu'elle présente au point de vue de la critique textuelle et littéraire. Il suffira d'indiquer ici, en guise d'introduction, les principaux résultats obtenus et les pistes ouvertes par le travail des critiques.

a) Selon toute probabilité, la péricope Jn 7,53—8,11 ne faisait pas partie du 4<sup>e</sup> évangile dans sa rédaction originale

Elle est absente des principaux manuscrits grecs du N.T.<sup>1</sup> et de nombreux minuscules, de la version syriaque, des vieux manuscrits bohairiques et arméniens, de la version géorgienne. Elle ne figure pas davantage dans le Papyrus Bodmer II (P<sup>66</sup>) de l'an 200. Partout le verset 8,12 suit immédiatement le verset 7,52. Notre texte était ignoré d'auteurs comme Tertullien, Cyprien, etc.

A ces critères textuels s'en ajoutent d'autres d'ordre littéraire. La péricope a le vocabulaire et le style des évangiles synoptiques. Elle s'insère aussi mal dans le contexte général du 4<sup>e</sup> évangile que dans son contexte immédiat où elle sépare 8,12 de 7,52.

1. Cf. H. ZIMMERMANN, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Stuttgart, 1968<sup>2</sup>, p. 79.

b) La péricope a été introduite assez vite à la place qu'elle occupe, sans doute dans le but d'illustrer l'affirmation de Jn 8,15

On la trouve en effet dans quelques onciaux grecs<sup>2</sup>, surtout D (Codex de Bèze), dans d'anciens et bons manuscrits latins, sans parler de la Vulgate et de toutes ses copies. Saint Jérôme prétend l'avoir lue dans nombre de manuscrits grecs et latins. Saint Augustin s'en réclame avec insistance<sup>3</sup>.

On a trouvé diverses raisons pour expliquer la présence de ce petit récit évangélique à cet endroit de l'évangile de Jean. Guilding la met en relation avec le cycle des lectures liturgiques<sup>4</sup>. La plupart des auteurs y voient une glose qui devait illustrer Jn 8,15 (« Moi, je ne juge personne »). Certains (Temple, par exemple) ont même qualifié de géniale son insertion à une telle place : pouvait-on mieux commenter cette parole de Jésus et tout à la fois situer dans un meilleur contexte théologique cette tradition égarée du trésor évangélique ? Dans le commentaire apparaîtront plus clairement les correspondances de ce récit avec le texte de Jean (l'auto-jugement des accusateurs, le sens de la mission de Jésus), susceptibles d'introduire au thème du « jugement » que développe tout le chap. 8.

c) La péricope contient une tradition évangélique de la vie de Jésus, dont il faut probablement attribuer la rédaction à Luc

L'âge vénérable de cette tradition évangélique est attesté par Papias. C'est Eusèbe qui nous a conservé ce premier témoignage :

(Papias) expose aussi une autre histoire au sujet de la femme accusée de nombreux péchés devant le Seigneur, que renferme l'Évangile selon les Hébreux<sup>5</sup>.

Un souvenir plus précis en a été gardé par les *Constitutions Apostoliques* et les *Didascalies Syriennes* (toutes deux du III<sup>e</sup> siècle) :

Les anciens lui présentèrent une femme pécheresse et s'en allèrent en lui laissant le soin de la juger. Alors le Seigneur, qui scrute les cœurs, lui demanda si les anciens l'avaient condamnée. Elle lui répondit : « Non ». Il lui dit : « Va donc, moi non plus je ne te condamne pas »<sup>6</sup>.

D'une part, le contenu du récit correspond parfaitement à la situation de Jésus au cours de sa vie publique : la manière d'agir

2. *Ibid.*, p. 51.

3. *Tractatus in Ioannem*, 33,4-8 ; P.L., 35, 1648-1651.

4. A. GUILDING, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, Oxford, 1960, pp. 110-112.

5. *Histoire ecclésiastique*, III, 39,16-17 ; trad. G. BARDY (Sources chrétiennes, 31), Paris, 1952, p. 157.

6. *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, 2,24 ; éd. F.X. Funk, t. I, Paderborn, 1905, p. 92.

des accusateurs est confirmée par d'autres passages de l'Évangile ; on retrouve l'attitude habituelle de Jésus face à la Loi de Moïse, et le pardon qu'il accorde aux pécheurs. On n'a donc pas le droit de mettre en doute l'historicité du récit<sup>7</sup>.

D'autre part, le vocabulaire de la péricope comme sa tendance théologique marquée donnent à penser qu'elle est l'œuvre de Luc<sup>8</sup>. C'est pourquoi une série de manuscrits la transcrivent après Lc 21,38, et nombre d'auteurs estiment que c'était sa place d'origine<sup>9</sup>. Nous le verrons dans le commentaire, c'est certainement là que cette tradition s'insère le mieux dans la trame de la vie de Jésus.

#### d) *Canonicité et inspiration de la péricope*

D'après la doctrine catholique, la canonicité d'un texte n'est pas liée à son auteur, mais à son acceptation par l'Église comme passage inspiré. La canonicité et l'inspiration de notre épisode sont assurées du fait qu'il figure dans la Vulgate, comme l'a enseigné le Concile de Trente<sup>10</sup>. Pour les catholiques, ce n'est pas parce qu'on nie l'authenticité johannique du texte que celui-ci cesse d'être reconnu comme inspiré.

L'Église orientale et une grande partie des Églises de la Réforme considèrent aussi que notre passage fait partie de l'Écriture Sainte. Notons enfin que si certains auteurs nient le caractère inspiré de ce récit pour divers motifs relevant de leurs idées sur l'inspiration, ils ne mettent pas du tout en doute son historicité, c'est-à-dire le caractère authentique du fait de la vie de Jésus qu'il rapporte.

e) *Raison probable pour laquelle cette péricope n'a pas appartenu aux évangiles dès le début*

Les raisons avancées sont multiples. La plus vraisemblable est la difficulté de concilier la largesse du pardon accordé par Jésus à cette femme avec la sévérité de la pénitence imposée à l'adultère par l'Église primitive.

7. Voir V. BECKER, *Jesus und die Ehebrecherin. Untersuchungen zur Text- und Überlieferungsgeschichte von Joh. 7,53—8,11* (Beih. Zeitschr. Neutestl. Wiss., 28), Berlin, 1963.

8. C.K. BARRET, *The Gospel according to St John*, Londres, 1962, p. 492, note pour le seul v. 2 plusieurs rapprochements de mots avec Luc. *Orthros* n'est pas employé ailleurs dans le N.T. sinon en Lc 24,1 ; Ac 5,21. *Paraginesthai* est un terme lucanien : Lc l'emploie 8 fois, Ac 20 fois, Jn 2 fois, le reste du N.T. 7 fois. *Laos* est aussi un mot cher à Luc : on le trouve 36 fois en Lc, 48 en Ac, 3 en Jn, 55 fois dans le reste du N.T. (dont 22 en He et Ap). Pour la formule : « Il s'assit et se mit à les enseigner », voir Lc 4,20 et 5,3.

9. W. TEMPLE, *Readings in St John's Gospel*, Londres, 1963, pp. 145-146.

10. *Concilium Tridentinum*, éd. Societas Gæresiana, V, Freiburg im Br., 1911, 41 et 52.

## 2. Forme littéraire

Il est donc acquis que notre texte contient une tradition synoptique qui a été incorporée au 4<sup>e</sup> évangile. Reste à faire une recherche indispensable sur le milieu vital (*Sitz im Leben*) de notre récit et sur les particularités que présente sa rédaction. Il importe d'autant plus d'appliquer ici les méthodes de l'*Histoire des Formes* et, dans la mesure du possible, de l'*Histoire de la Rédaction* qu'il s'agit d'un passage qui nous a été transmis dans des conditions exceptionnelles.

Considéré en lui-même, notre texte constitue une unité littéraire qui se tient. Voici les principaux éléments qu'elle comporte :

- cadre général, historique et géographique ; présentation de Jésus (7,53—8,2) ;
- entrée en scène des autres acteurs : scribes et Pharisiens, qui amènent une femme surprise en adultère (8,3) ;
- question posée à Jésus et remarque de l'évangéliste sur le but de cette question (8,4-6a) ;
- réponse de Jésus aux scribes et aux Pharisiens, précédée et suivie par son geste d'écrire sur le sol (8,6b-8) ;
- sortie de scène des scribes et des Pharisiens (8,9) ;
- dialogue de Jésus avec la femme adultère, se terminant par une parole de pardon et une admonestation (8,10-11).

Bultmann a classé l'ensemble du récit dans le genre de l'« apophtegme » : le centre en est la parole de Jésus du v. 7 (« *Que celui de vous qui est sans péché lui jette la première pierre* ») ; les autres éléments lui paraissent romancés<sup>11</sup>. Ce classement concorde avec sa manière à lui de concevoir l'historicité des traditions relatives à Jésus. On ne peut s'attarder à montrer ici dans quelle mesure son interprétation est tendancieuse.

Si l'on se place au point de vue des *formes narratives de la tradition synoptique*, la structure littéraire de notre péricope présente deux développements d'égale importance, qui nous font pressentir la complexité et la richesse de son contenu. Nous y trouvons, d'une part, la sage réponse de Jésus au traquenard de ses adversaires juifs par laquelle il les met eux-mêmes dans l'embarras (v. 7) ; d'autre part, le pardon accordé à une pécheresse (v. 11). Examinons ces deux points d'un peu plus près.

11. R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen, 1967, p. 67.

a) *La première partie* (7,53—8,9a), dont le centre est le logion du v. 7, tourne autour d'une question au sujet de la Loi, que l'on pose à Jésus pour l'éprouver. Elle ressemble à d'autres questions groupées dans certains ensembles de la tradition synoptique ; le terme *peirasontes* (v. 6) le montre assez clairement (cf. Mc 3,2 ; 10,2 ; Lc 6,7). D'autres pièges tendus à Jésus au cours de la semaine de sa Passion — concernant l'impôt, par exemple (Mt 22,15ss par) — illustrent bien notre épisode.

Le commentaire précisera en quoi consistait ce piège. On veut faire éclater l'opposition entre Jésus et la Loi, plus précisément entre la miséricorde du Maître et la Loi de Moïse. Une telle tentative est décrite en Mt 12,10 (s'il guérit un homme le jour du sabbat, on aura de quoi l'accuser) et en Lc 20,20 (s'il n'enjoint pas de payer le tribut à César, on prendra sa parole en défaut).

Notre scène a dû se passer à Jérusalem. On ne pourrait mieux la situer que vers la fin de la vie de Jésus, dans le cadre de Lc 21,37-38.

b) *La seconde partie* (8,9b-11) présente un geste de miséricorde de Jésus, comparable à d'autres qui nous sont racontés dans sa vie. L'épisode de la pécheresse (Lc 7,36-50) est le plus semblable à celui-ci. Par de tels gestes Jésus exerce pratiquement la miséricorde de Dieu qu'il affirme dans sa prédication (Lc 15) et montre qu'il est venu dans le monde pour chercher les pécheurs (cf. Lc 19,1-10). Une fois de plus, nous pouvons souligner la parenté de notre péricope avec la théologie de la miséricorde chez Luc.

Plaçons-nous finalement au point de vue de l'*Histoire de la rédaction*. Dans l'hypothèse où Luc est l'auteur de la péricope, il faut dire qu'il a eu le génie de transformer la question insidieuse posée à Jésus en une démonstration de sa thèse fondamentale : la miséricorde du Seigneur. Il aura ainsi mis à jour la signification profonde que cet épisode a revêtue dans la vie de Jésus. Le thème de la miséricorde est délicatement insinué déjà dans la question des scribes et des Pharisiens : « *Et toi, qu'en dis-tu ?* » (8,5).

Du même point de vue rédactionnel, étant donné que ce texte inspiré nous a été transmis dans le contexte de l'évangile de Jean, sa place actuelle dans ce dernier l'éclaire d'une double manière : elle montre que les accusateurs se jugent eux-mêmes ; elle donne un exemple significatif de la parole de Jésus : « *Moi, je ne juge personne* » (8,15).

Brown nous semble avoir exprimé tout cela de manière assez heureuse en relevant ces deux interprétations possibles de notre tradition évangélique à la lumière du contexte. Il fait ressortir en même temps le caractère dramatique du récit :

Il n'est pas nécessaire de faire l'apologie de cette histoire isolée qui s'est frayé un chemin dans le 4<sup>e</sup> évangile et certains manuscrits de Luc. En effet, sa qualité et sa beauté la rendaient digne de prendre place ici comme là. Elle manifeste la miséricorde de Jésus avec autant de délicatesse que les autres péricopes de Luc. Elle présente le calme de Jésus, quand il juge, avec toute la majesté qu'on pourrait attendre de Jean. La pécheresse et Jésus, le Saint, y demeurent quelques instants l'un en face de l'autre: tel est le drame exceptionnel et plein de beauté que saint Augustin évoque par cette admirable formule latine: « *Relicti sunt duo, misera et misericordia* »<sup>12</sup>. L'équilibre harmonieux, si bien maintenu par Jésus, entre sa justice qui ne minimise pas le péché et sa miséricorde qui pardonne au pécheur, est l'une des plus grandes leçons que nous donne l'Évangile<sup>13</sup>.

### 3. Commentaire

#### a) Jésus va seul au mont des Oliviers (8,1)

Une série de discussions sur l'origine du Christ vient de se terminer. Tandis que ses adversaires s'en retournent chacun chez soi (7,53: littérairement, ce verset fait partie de notre récit), Jésus, de son côté, va au mont des Oliviers. Par la tradition synoptique nous savons qu'il avait coutume — notamment au cours de la dernière semaine de son ministère — de passer la nuit hors de Jérusalem, soit à Béthanie (Mc 11,11s.19), soit au mont des Oliviers: « Pendant le jour, il était dans le Temple à enseigner; mais il s'en allait passer la nuit sur le mont dit des Oliviers » (Lc 21,37).

Le récit fait certainement allusion à l'habitude qu'avait Jésus de chercher la solitude pour prier (cf. Mc 1,35; Lc 6,12). Du reste, c'est à Gethsémani, au même endroit, que Jésus prie en la nuit de sa Passion (cf. Lc 22,39 qui situe l'agonie de Jésus au mont des Oliviers et nous renseigne que Jésus avait coutume de s'y rendre).

#### b) Jésus enseigne le peuple dans le Temple (8,2)

Voici la scène où va se dérouler toute l'action: le matin tôt, Jésus s'assied dans le Temple et y enseigne les gens. Nous avons déjà noté les nombreux points de contact avec le vocabulaire de Luc. Souvenons-nous aussi de son texte parallèle: « Et dès l'aurore, tout le peuple venait à lui dans le Temple pour l'écouter » (Lc 21,38). Le

12. *Tractatus in Ioannem*, 33,5; P.L., 35, 1650.

13. R.E. BROWN, *The Gospel according to John* (Anchor Bible), New York, 1966, pp. 336-337.

Temple attire toujours Jésus, lorsqu'il séjourne à Jérusalem (cf. Lc 2,46.49), et il s'y consacre à sa mission d'instruire le peuple (cf. Jn 10,23). Jésus prodigue sa parole au « peuple ». Ce terme a été choisi intentionnellement par le rédacteur pour désigner les pauvres gens et les cœurs simples qui sont ouverts à la Parole de Dieu, par opposition aux scribes et aux Pharisiens qui vont entrer en scène immédiatement après.

#### c) Les scribes et les Pharisiens posent à Jésus une question insidieuse (8,3-6a)

L'enseignement paisible de Jésus au peuple est tout à coup perturbé par un groupe de scribes et de Pharisiens (expression des synoptiques, à laquelle Jean préfère: « les grands prêtres et les Pharisiens »; cf. 7,45) qui font irruption au milieu de son auditoire et traînent devant lui une malheureuse femme qui a été surprise en flagrant délit d'adultère (v. 4). « Placée bien en vue » (v. 3b) entre Jésus et les gens, cette femme, épouvantée par le sort qui l'attend, incarne en sa personne la question juridique qui va être posée à Jésus par ses adversaires. Mais avant de la poser, ceux-ci condamnent déjà la coupable en s'appuyant sur la Loi (v. 5a). Le drame se nouera donc autour du choix à faire entre la Loi de Moïse et la miséricorde.

Les scribes et les Pharisiens se basent sur deux passages de la Loi: Lv 20,10 qui frappe de la peine de mort l'homme et la femme adultères; Dt 22,22-24 qui condamne la fiancée adultère à être lapidée avec son complice<sup>14</sup>. La sévérité de cette loi contrastait certes avec la miséricorde prêchée par Jésus. Bonne occasion pour le mettre dans l'embarras, se disent ces gardiens jaloux de la Loi! Si Jésus ne prend pas parti pour la Loi, il sera accusé de la transgresser. S'il tranche en faveur de la Loi, sa réputation et sa doctrine sur la miséricorde seront gravement compromises.

La question: « Et toi, qu'en dis-tu? » (v. 5b), tout en invitant secrètement Jésus à oser se prononcer contre la Loi de Moïse, reconnaît en même temps sa doctrine sur la miséricorde. Elle ne vise au fond qu'à le provoquer: « Toi qui prêches le pardon de Dieu, toi qui prétends être venu chercher les pécheurs (cf. Lc 15), que dis-tu de ce cas qu'on te présente? »

L'intention secrète de toute la manœuvre nous est explicitement révélée par l'auteur: « Ils disaient cela pour lui tendre un piège, afin de pouvoir l'accuser » (v. 6a). Entre toutes les questions posées à Jésus au cours de sa vie publique, celle-ci apparaît la plus décisive.

14. La femme mariée adultère sera plus tard passive de pendaison. Cf. BILLERBECK, II, 519.

Il s'agit en effet d'un problème de vie ou de mort, où est mis en cause l'aspect le plus original de l'attitude de Jésus : sa miséricorde. Impossible pour lui d'échapper à l'alternative : ou c'est la Loi de Moïse qui triomphe, ou c'est sa miséricorde<sup>15</sup>.

d) Jésus se refuse à juger et confond ses adversaires (vv. 6b-9a)

« Jésus, se baissant, se mit à écrire avec son doigt sur le sol » (v. 6b). Qu'a-t-il écrit au juste ? Inutile de s'interroger là-dessus, estime Barrett<sup>16</sup>. En posant un tel geste (vv. 6b,8), il a simplement voulu se refuser à émettre un jugement. Ecrire sur le sol ne signifie rien d'autre qu'une réponse évasive de la part de Jésus, à mettre en rapport avec Jn 8,15 : « Moi, je ne juge personne ». Cette connexion est indéniable dans le contexte du 4<sup>e</sup> évangile. Mais si l'on admet l'hypothèse que l'histoire forme un tout indépendant, la double question se repose : que signifie ce geste de Jésus ? qu'a-t-il écrit ?

Saint Jérôme<sup>17</sup> défendait déjà l'opinion que Jésus avait écrit les péchés des accusateurs de la femme. Il s'appuyait sur Jr 17,13 : « Yahvé, ... tous ceux qui se séparent de toi seront extirpés de ce pays » (en hébreu : « seront inscrits »).

Derrett<sup>18</sup> avance l'hypothèse que le mari et les témoins sont de mauvaise foi. Il croit dès lors avoir deviné ce que Jésus a écrit les deux fois qu'il s'est baissé. La première fois (v. 6b) : « Tu n'assistes pas un coupable en témoignant en faveur d'une injustice » (Ex 23,1b). La seconde fois (v. 8) : « Tu te tiendras à l'écart d'une cause mensongère » (Ex 23,7a). D'ailleurs, le livre de Daniel se réfère à ce dernier verset dans le cas de Suzanne (Dn 13,53).

D'autres auteurs, comme Manson<sup>19</sup>, invoquant l'exemple des sentences romaines qui devaient d'abord être écrites, pensent que la première fois Jésus a écrit la formule qu'il allait prononcer (v. 7), et la seconde fois, ses mots d'absolution à la femme (v. 11).

Mais l'explication la plus vraisemblable est sans aucun doute celle qui interprète le geste de Jésus comme le refus d'émettre un jugement. Power<sup>20</sup> confirme cette opinion en citant de nombreux cas,

15. Il est plus difficile de savoir si, comme certains le pensent, les accusateurs avaient aussi l'intention de mettre Jésus en conflit avec les autorités romaines. Tout dépend des droits du Sanhédrin à cette époque : les Romains lui avaient-ils déjà enlevé le « jus gladii » ?

16. C.K. BARRETT, *op. cit.*, p. 492.

17. P.L., 23, 553.

18. J.D.M. DERRRET, *Law in the New Testament: The Story of the Woman Taken in Adultery*, dans N.T.S., 10 (1963-1964), pp. 1-26.

19. T.W. MANSON, *The Pericope De Adultera (Joh 7,53-8,11)*, dans *Zeitschr. Neutest. Wiss.*, 44 (1952-1953), pp. 255-256.

20. *Biblica*, 2 (1921), pp. 54-57.

tirés de la littérature arabe, où ce même geste signifie qu'on se désintéresse d'une affaire, qu'on s'abstient d'y prendre part. Jésus n'a pas pour mission d'appliquer la Loi de Moïse. Bien qu'il ait d'autres principes d'action, il ne les oppose pas aux préceptes de la Loi. Mais comme ses ennemis s'obstinent dans leur accusation, il se voit obligé de prononcer une parole à leur adresse<sup>21</sup>.

Au v. 7, on ne peut qu'admirer la sagesse, empreinte tout à la fois de justice et de miséricorde, avec laquelle Jésus répond à l'insistance de ses interlocuteurs. Nous nous trouvons ici devant un *logion* peut-être unique pour nous aider à connaître le Sauveur.

Dans sa réponse, Jésus recourt aux expressions mêmes de la Loi. Celle-ci ordonne en effet que le témoin soit le premier à lapider le coupable (Dt 13,9-10 ; 17,7). Par cette allusion directe à la Loi, Jésus montre qu'elle est au fond plus miséricordieuse et plus juste que ne l'estiment les accusateurs de la femme. Derrière la lettre, il faut d'abord chercher l'esprit de la loi.

Jésus ne déroge donc pas à la Loi de Moïse, mais prenant appui sur elle, il déplace le problème pour le porter au plan de la conscience des accusateurs. Il adresse maintenant la question à « un tribunal invisible, où juge et accusateur ne font qu'un : le tribunal de la conscience de chacun »<sup>22</sup>.

Derrett, comme nous l'avons vu, a voulu prouver que le mari et les témoins devaient être de mauvaise foi et avoir tendu un piège à la femme. Il n'est pas besoin de recourir à une telle hypothèse pour rendre compte des paroles de Jésus. Les scribes et les Pharisiens ont assez manqué de miséricorde en accusant cette femme avec une telle insistance. Ils n'ont nourri que trop de haine à l'égard de Jésus en profitant de ce cas malheureux pour chercher à l'éprouver. Pour tout cela ne méritent-ils pas d'être condamnés ? Car qui se prétend défenseur de la Loi ne peut se rendre coupable de telles fautes.

Remarquons qu'en parlant ainsi, Jésus ne met aucunement en cause la licéité du jugement porté ni l'authenticité des témoignages donnés. Jésus ne prétend pas dire que la validité d'une sentence prononcée par des juges est conditionnée par l'innocence de ceux-ci. Il souligne seulement la nécessité pour chacun de veiller sur l'intention qui le pousse à agir de manière aussi décisive contre la vie d'un frère.

Cette interpellation lancée à la conscience de chacun résume toute la doctrine de Jésus (Mt 7,1-5), stigmatisant ceux qui con-

21. Il est clair qu'en répondant évasivement, Jésus n'entend pas dire que le cas de cette femme ne l'intéresse pas. Il manifeste seulement par là que les arguments juridiques invoqués ne le touchent pas.

22. J. RICCIOTTI, *Vie de Jésus-Christ*, Paris, 1947, p. 450.

damnent les autres (cf. Mt 18,31ss) et les hypocrites (cf. Mt 6 ; 23) qui voient les fautes d'autrui sans prendre garde aux leurs.

Mais en intervenant, Jésus a surtout voulu exécuter son dessein de sauver la pécheresse. N'est-ce pas l'occasion d'accomplir son ministère de pardon ? Il défend la femme en se fondant sur la Loi de Moïse, qui en appelle à la responsabilité du témoin. Ainsi se trouve résolu le problème posé par les adversaires de Jésus : l'attitude qu'il lui fallait adopter dans la ligne de son enseignement, pouvait-elle s'opposer à la Loi ? Jésus, loin de se prononcer contre celle-ci, fait découvrir en elle des dimensions nouvelles. La miséricorde de Dieu, déjà manifeste dans l'ensemble de l'A.T., il la révélera dans toute sa perfection. L'amour du prochain comme soi-même, s'il n'empêche pas de voir la gravité de la faute d'autrui, exige qu'on le traite avec justice. Or toute vraie justice consiste d'abord à mettre de l'ordre dans sa propre conscience.

La scène du v. 9a est tout à la fois dramatique et pleine d'ironie. Aucun des accusateurs n'ose se proclamer innocent. Et de se retirer tous, à commencer par les plus vieux. Pouvait-on jeter un regard plus réaliste sur l'homme pécheur ? Personne n'a le droit de condamner autrui, car nous sommes tous sous l'emprise du péché (cf. Rm 3,10). Et plus on avance en âge, plus on est pécheur.

Certains manuscrits ajoutent au v. 9a la glose : « ... convaincus par leur propre conscience ». Elle met à nu la réaction interne provoquée par la réponse de Jésus. Sa venue et sa présence ont suffi à juger ceux qui cherchaient à le mettre dans l'embarras.

#### e) Jésus manifeste sa miséricorde à la femme adultère (vv. 9b-11)

Seuls restent en présence Jésus et la pécheresse (v. 9b). Nous avons déjà cité la belle formule d'Augustin : « *Misera et misericordia* ». Peu de scènes dans l'Evangile jettent une lumière aussi vive sur la mission de Jésus et inspirent une confiance aussi forte en sa personne : « Surprise de se retrouver en liberté, la malheureuse ne songe pas à fuir. La bonté de Jésus n'a pu lui échapper. Un sentiment inconnu la retient sur place »<sup>23</sup>.

Voici qu'est enfin rompu le long et dramatique silence au cours duquel Jésus s'était remis à écrire sur le sol (v. 8) et les accusateurs s'étaient retirés l'un après l'autre (v. 9a). La question de Jésus (v. 10), tout en interprétant la situation, vise à rendre confiance à la femme. Dans la réponse de celle-ci : « *Personne, Seigneur* », on perçoit ses humbles sentiments de gratitude et d'abandon. Si Jésus a pu faire

en sorte que personne ne la condamne, comment lui-même la condamnerait-il ? Sa présence et ses paroles ne peuvent procurer à cette femme que miséricorde et pardon.

Ses ennemis lui ayant laissé le champ libre, Jésus peut maintenant remplir sa mission de miséricorde. Ses dernières paroles (v. 11b) constituent le sommet de toute la péricope. Lui, le seul qui soit exempt de péché, il se refuse aussi à la condamner. Il n'a pas été envoyé « pour condamner le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui » (Jn 3,17). « Moi, je ne juge personne » (8,15).

La parole de Jésus libère définitivement la femme adultère. Ce n'est pas qu'il n'attache aucune importance au péché qui l'a mise en si mauvaise posture ; au contraire, mieux que quiconque, il en mesure les conséquences. S'il lui pardonne complètement, il n'adresse pas moins à la pécheresse un avertissement dont la fermeté ne souffre pas de réplique : « *Va, désormais ne pêche plus* ». Sa rencontre avec le Seigneur doit, en définitive, amener la convertie à prendre une résolution qui engage son avenir.

#### Conclusion

Dans l'enseignement et la vie de Jésus, notre récit illustre deux grandes vérités :

a) la venue de Jésus juge ceux qui s'obstinent à marcher dans les ténèbres ;

b) la miséricorde du Dieu d'amour, qui est au centre de l'histoire du salut, s'est incarnée en Jésus.

23. F.-M. BRAUN, *Evangile selon saint Jean*, dans *La Sainte Bible*, éd. L. Pirot, t. X, Paris, 1935, p. 379.



---

## PERSONNE NE T'A CONDAMNÉE ?

Tu n'es pas un juge qui condamne,  
mais un Sauveur.  
Tu ne perds pas, mais Tu trouves.  
Tu ne tues pas, mais Tu donnes la vie.  
Tu n'exiles pas, mais Tu ramènes.  
Tu ne trahis pas, mais Tu délivres.  
Tu ne noies pas, mais Tu sauves.  
Tu ne pusses pas, mais Tu relèves.  
Tu ne maudis pas, mais Tu bénis.  
Tu ne te venges pas, mais Tu pardonnes.

GRÉGOIRE DE NAREK <sup>1</sup>

---

## Notes doctrinales

---

1. Grégoire de Narek, *Le livre de prières*. Traduction de I. KÉCHINIAN (Sources chrétiennes, 78), Paris, 1961, p. 439.



# Mort et résurrection

PAR ROGER TROISFONTAINES

Professeur aux Facultés Universitaires de Namur

Le chapitre 11 du 4<sup>e</sup> évangile s'intègre parfaitement dans la catéchèse johannique de la foi en la résurrection. Ramenant à la vie son ami Lazare, Jésus est plus fort que la mort. Lui-même ressuscitera. Bien plus, il est la Résurrection. Pour vivre, il n'est que de croire en lui.

Le récit introduit les grands thèmes. Nous en livre-t-il déjà la réalité ? On peut en douter, car l'Écriture est formelle : le premier-né d'entre les morts, c'est Jésus lui-même (Ac 26,23 ; 1 Co 15,20 ; Col 1,18 ; Ap 1,5). Primauté ontologique assurément, mais aussi, dans la perspective scripturaire, priorité temporelle. Quand il mentionne qu'à la mort du Seigneur « les tombeaux s'ouvrirent et de nombreux corps de saints trépassés ressuscitèrent », Matthieu précise aussitôt qu'« ils sortirent des tombeaux après sa résurrection » (Mt 27,52-53).

Mais alors, si le Christ est le premier ressuscité, que s'est-il passé pour Lazare ? L'évangéliste n'a cure de ces questions ; il insiste sur la continuité entre le « signe » et la réalité. Nous voudrions marquer l'originalité de cette réalité en soulignant le contraste.

La différence capitale est que « Le Christ une fois ressuscité des morts ne meurt plus, la mort n'exerce plus de pouvoir sur lui » (Rm 6,9), tandis que Lazare reprend la vie normale d'ici-bas : il assiste au repas offert en l'honneur de Jésus (Jn 12,2) et il reste mortel : les grands prêtres décident même de le tuer (Jn 12,10).

Parler de résurrection à propos de Lazare, n'est-ce pas masquer le vrai sens de la mort — et partant de la résurrection ? Le comportement de Lazare — et des autres « ressuscités » — risquerait d'accréditer l'idée d'une vie *post-mortem* reprenant simplement les activités terrestres. Or, le Seigneur combat formellement cette conception. « Vous êtes dans l'erreur, déclare-t-il aux Sadducéens ; vous méconnaissiez les Écritures et la puissance de Dieu... Ceux qui auront été jugés dignes d'avoir part à l'autre monde et à la résurrection d'entre les morts ne prendront ni femme ni mari ; aussi bien ne

peuvent-ils plus mourir, car ils sont pareils aux anges et ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection » (Mt 22,29 ; Lc 20,35-36).

## Le corps du Ressuscité

Jésus, le vrai Ressuscité, apparaît « pendant quarante jours » à ses disciples, car il importe au plus haut point qu'il « se montre vivant après sa passion » (Ac 1,3), mais l'Ascension supprimera délibérément cette trop grande ressemblance avec la vie d'ici-bas. Jésus, du reste, tout en se faisant reconnaître, manifeste sur son corps une maîtrise absolue, inconnue dans notre expérience. S'il mange et boit, car il n'est pas un fantôme, il apparaît et disparaît à volonté, traverse les portes closes. A Thomas l'incrédule qui réclamait de voir et de toucher les blessures des mains et des pieds et la plaie du côté, Jésus peut les montrer (Jn 20,24ss).

Cette maîtrise absolue du Christ sur son corps manifeste assez la transcendance de la personne par rapport à son corps ressuscité. S'il joue un rôle essentiel dans nos relations avec le monde, notre corps terrestre est également le noyau et le symbole de nos limites et de nos passivités. Il nous est imposé et nous ne pouvons ajouter une coudée à notre taille ni rendre un seul cheveu blanc ou noir (cf. Mt 6,27 et 5,36). Au contraire, le corps du Ressuscité, s'il est toujours moyen d'expression et d'union, semble parfaitement soumis à la personne : c'est un corps librement choisi et ductile à souhait. Et nous n'oublions pas que « le Seigneur Jésus Christ transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire » (Ph 3,21). N'est-ce pas là une indication précieuse sur le sens de la mort-résurrection ?

## Nous serons transformés

« Je vais vous dire un mystère, dit Paul aux Corinthiens, ... tous nous serons transformés » (1 Co 15,51). Transformation qu'il venait d'exprimer notamment par ces termes : « On sème un corps psychique, il ressuscite un corps spirituel » (1 Co 15,44). Que veut dire l'apôtre ? Le « corps psychique » est animé par un principe de vie, « psychè », analogue, il faut bien le dire, à celui des animaux. Pour désigner le « spirituel », Paul n'écrit pas « *noëtikos* » comme un platonicien, mais « *pneumatikos* ». Il fait allusion au souffle créateur de Dieu, au « *Pneuma* », à l'Esprit-Saint. Du corps psychique au corps spirituel, le passage se fait de l'animal au fils de Dieu.

S'il y a un corps psychique, il y a aussi un corps spirituel. C'est ainsi qu'il est écrit : Le premier homme, Adam a été fait « *psychè* » vivante ; l'Adam définitif (*eschatos*) est un esprit (*pneuma*) qui donne

la vie. Mais ce n'est pas le spirituel qui paraît d'abord ; c'est le psychique, puis le spirituel. Le premier homme, issu du sol, est terrestre ; le second homme, lui, vient du ciel (1 Co 15,44-47).

La mort-résurrection nous est révélée comme l'ultime mutation de notre « vie » : « Nous serons transformés. Il faut, en effet, que cet être corruptible revête l'incorruptibilité, que cet être mortel revête l'immortalité » (1 Co 15,52-53). Il le faut. Usant de la même comparaison des semailles, Jésus disait : « Si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul ; s'il meurt, il porte beaucoup de fruit » (Jn 12,24).

Dans ces textes bibliques, nous ne retrouvons pas nos schèmes habituels : « corps et âme ». Cette façon de penser l'homme n'était pas celle du Christ, des apôtres ni des chrétiens venus du judaïsme ; elle n'était pas non plus celle de bon nombre de Pères de l'Eglise inspirés par un certain platonisme ; elle prolonge, fort mal souvent, une conception des docteurs scolastiques disciples d'Aristote : de leurs « principes d'être », beaucoup ne retiennent que des « entités » unies ou séparées, ce qui pose mille problèmes. De toute façon, la Révélation n'a partie liée avec aucune philosophie : elle les transcende toutes. Dans nos schèmes contemporains, l'anthropologie la moins inadéquate ne décrirait-elle pas l'homme, non comme une « union de corps et d'âme », mais comme un sujet personnel qui, pour progresser, doit changer de milieu et d'expression corporelle ?

« Encore que l'homme extérieur en nous s'en aille en ruines, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour » (2 Co 4,16). Voilà un schème paulinien de la vie et de la mort. « L'homme intérieur » diffère-t-il tellement de ce que nous appelons le « sujet personnel » ? « L'homme extérieur » ne désignerait-il pas notre « expression corporelle » ?

### *La mort, point ultime de la courbe vitale ?*

Et la mort, dans cette perspective ? Pour prendre d'abord une comparaison biologique infra-humaine, évoquons le crustacé qui change de carapace ou la chenille qui devient chrysalide pour se réveiller papillon. Dans l'histoire humaine, comment ne pas évoquer la naissance, la série de naissances ? Conçus dans le sein maternel, nous avons été expulsés, sans notre consentement, de ce milieu nourricier où pourtant nous avions trouvé tout ce qu'il nous fallait pour vivre. Jetés dans le monde, il nous a fallu ouvrir nos poumons, régler nous-mêmes notre équilibre thermique, têter pour nous nourrir. En revanche, nous avons découvert la douceur des caresses, la musique de la voix, puis la lumière, les couleurs, toutes les merveilles de l'expérience humaine. Mille et mille fois, à l'occasion des sevrages, de l'entrée en classe, au collège, dans la vie profession-

nelle, etc., nous avons dû changer de milieu et inventer de nouveaux modes d'agir pour nous adapter aux circonstances et en faire l'occasion de progrès incessants. Pour formuler la courbe de toute destinée terrestre, ne devrait-on pas dire que la vie se présente comme une obligation sans cesse renouvelée de nous arracher, bon gré, mal gré, à un milieu où l'équilibre était plus passif, plus extérieur, pour entrer dans une situation plus vaste, plus complexe où nous ne réussissons qu'en nous intériorisant davantage et en nous unissant plus profondément aux êtres progressivement découverts ?

La mort est la limite de la courbe vitale, le point ultime que nous en puissions percevoir. Nous sommes surtout sensibles à ce qui la précède : le vieillissement, l'agonie. Mais n'est-ce pas là le côté négatif de l'expérience, l'abandon du milieu antérieur qui, de nourricier, devient étouffant ? C'est juste avant la naissance que nous avons connu la crise la plus pénible de notre vie fœtale : bousculés, serrés, étranglés, éjectés... sans savoir que, au-delà du passage, nous attendaient l'air libre, l'espace, la lumière et l'amour. L'agonie biologique n'est-elle pas la parturition avant l'autre grand passage ? Ce n'est pas elle qui nous donne le sens positif de l'événement. La mort ne serait-elle pas naissance à la vie éternelle ?

### *La mort, naissance à la vie éternelle*

Il y a des raisons pour le penser. Cette fois, en effet, ce n'est pas d'un milieu plus ou moins extérieur que nous sommes expulsés, mais de celui qui nous est le plus proche : notre propre corps. La mutation de la relation la plus intime ne signifie-t-elle pas que toutes nos relations sont remises en question ? Or, à chaque étape, la remise en question de nos relations constitutives — que l'on pense à la crise de l'adolescence — a exigé de nous un « engagement » plus actif dans la création d'un nouvel équilibre et nous a ouvert la possibilité d'une « participation » plus profonde avec les autres êtres.

La mort, passage du psychique au spirituel, ne serait-elle pas le moment où en pleine conscience — pour la première fois — nous serions enfin totalement libres de nous déterminer nous-mêmes, en réponse à l'Esprit ? N'est-ce pas ce que, dès le début de son ministère, Jésus enseignait à Nicodème en termes, précisément, de naissance ?

A moins de naître d'en-haut, nul ne peut voir le Royaume de Dieu... Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'Esprit est esprit... Il vous faut naître d'en-haut (ou à nouveau). Le vent souffle où il veut ; tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va. Ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit (Jn 3,3,6-8).

Au terme de l'apprentissage qu'est la vie terrestre (où nous apprenons tous que le Bien se trouve dans le sens de l'amour qui unit et le Mal dans celui de la rupture), la mort est le jugement que l'homme porte lui-même en toute liberté.

Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui... Le jugement, le voici : la lumière est venue dans le monde... Quiconque fait le mal hait la lumière et ne vient pas à la lumière... Mais celui qui agit dans la vérité vient à la lumière (Jn 3,17-21).

La mort-résurrection, c'est l'invention divine pour que des créatures aient le temps de s'enrichir d'expérience avant de répondre à l'invitation d'entrer en participation de la Vie et de la Béatitude trinitaire. Dieu a toute initiative, mais il fait mûrir la personnalité afin qu'elle « se crée elle-même » en réponse à son amour.

### *Je suis la Résurrection*

C'est l'essentiel du message chrétien, et la phrase capitale du ch. 11. Peu importe s'il y a disjonction entre « vie éternelle » et « résurrection au dernier jour » (et quel est le sens de ce « dernier jour » ?), comme semblent l'indiquer plusieurs versets du ch. 6 de Jean (cf. vv. 39,40,44,54). Conformément à une croyance qui, depuis deux siècles progressait dans le peuple élu, Marthe répond au Seigneur : « Je sais que (mon frère) ressuscitera à la résurrection au dernier jour » (Jn 11,24). Jésus révèle alors : « Je suis la Résurrection. Qui croit en moi, même en cas de mort, vivra, et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais » (Jn 11,25-26)<sup>1</sup>.

A l'époque du Seigneur, la pensée juive penchait vers l'idée d'une résurrection mais l'imaginait, semble-t-il, comme une reprise de la vie d'ici-bas (d'où l'objection ironique des Sadducéens à propos de la femme mariée sept fois). La philosophie grecque — dont on retrouve quelque influence dans le *Livre de la Sagesse* — méprisait le corps, parlait d'immortalité désincarnée. Deux notions correspondant à des anthropologies différentes.

La Révélation chrétienne ne conçoit pas l'au-delà comme une reconduction des activités terrestres : elle accomplit et purifie l'espérance juive. Convertissant d'autre part le « spiritualisme » grec, son

1. Le subjonctif grec n'implique aucune valeur de temps. L'aoriste indique seulement que l'action ne « dure » pas. « *Kân apothanê* » ne peut donc signifier « pendant qu'il est en train de mourir », mais se traduit correctement « même s'il meurt » ou « même s'il est mort » ou « même en cas de mort » (préférable à « fût-il mort » qui semble indiquer le passé).

affirmation de l'immortalité n'entraîne aucune condamnation du corps : elle proclame la résurrection. De par ses données propres, elle se trouve assumer l'immortalité « grecque » et la résurrection « juive ». Son originalité n'est pourtant pas dans cette synthèse dialectique. Ce qui est proprement chrétien, c'est l'affirmation du lien entre la vie éternelle de l'homme et sa filiation divine par l'union personnelle avec le Seigneur Jésus.

« *Je suis la Résurrection* ». La résurrection n'est pas seulement pour le Christ un acte qu'il peut opérer en faveur de Lazare ni un événement dont il bénéficiera lui-même : elle est sa personne même. La formule « Je suis », chère au 4<sup>e</sup> évangile, prend en relais celle de Yahvé dans l'Ancienne Alliance. Jésus est la Résurrection, comme il est le Pain de vie, la Lumière du monde, la Voie, la Vérité, la Vie... S'unir à Lui, c'est dès lors entrer dans l'économie de la mort-résurrection.

Baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que tous nous avons été baptisés. Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle. Car si c'est un même être avec le Christ que nous sommes devenus par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable (Rm 6,3-5).

Pour établir la victoire sur la mort, le Nouveau Testament ne spéculé pas sur la nature simple de l'esprit humain ni sur une argumentation philosophique ; il s'appuie sur la relation de l'homme avec Dieu dans le Christ. « Ils ne peuvent plus mourir, disait Jésus à propos des ressuscités... car ils sont fils de Dieu » (Lc 20,36). « Dieu nous a donné la vie éternelle et cette vie est dans son Fils. Qui a le Fils a la vie ; qui n'a pas le Fils n'a pas la vie » (1 Jn 5,11-12).

Accepter ou rejeter la vie de Jésus Christ, telle est l'unique option. Ceux qui étaient décédés à l'époque de l'Évangile entendent eux aussi la voix du Fils de Dieu ; c'est par rapport à lui qu'ils choisissent (cf. Jn 5,27-28). Quant à ceux qui, de leur vivant, s'unissent à Jésus Christ, ils sont dès maintenant assurés de leur éternité.

Il n'y a plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus... Vous, vous n'êtes pas dans la chair mais dans l'esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous... Et si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous... Tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu (Rm 8,1,9-14).

Quiconque vit et croit en moi, ne mourra jamais (Jn 11,26).

### Nous sommes passés de la mort à la vie...

C'est dès maintenant que le croyant reçoit la « Vie éternelle qui était auprès de Dieu et qui nous est apparue » ; c'est dès maintenant qu'il devient enfant de Dieu et que sa « communion est avec le Père et avec son Fils Jésus Christ » (1 Jn 1,2-3). En deçà même de la mort, le chrétien entre dans la vie éternelle. Sur ce point, la Révélation est formelle. « Le Christ est notre Pâque » (1 Co 5,7), notre passage en Dieu. Par sa mort et sa résurrection l'humanité participe à la vie divine. Le « monde à venir » est déjà présent, et pas uniquement pour Jésus : « Si un seul est mort pour tous, alors tous sont morts » (2 Co 5,14). « Avec lui, Dieu nous a ressuscités et fait asseoir aux cieux, dans le Christ Jésus » (Ep 2,6).

Nous sommes dans « les derniers temps » (cf. He 1,1). S'il est vrai qu'ils ne s'achèveront qu'avec la fin du monde, ils ont déjà débuté. L'eschatologie est contemporaine. « Je le ressusciterai au dernier jour » (Jn 6,44) dit Jésus de celui qui vient à lui, mais « Celui qui croit à la vie éternelle » (au présent) (Jn 6,47). Sans pouvoir contre cette vie-là, le décès n'est que le prélude de notre résurrection, laquelle inaugure le stade définitif, « quand nous serons semblables à Dieu, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jn 3,7), et anticipe le triomphe final « quand Dieu sera tout en tous » (1 Co 15,28).

Le passage essentiel n'est plus à faire. Le Seigneur a triomphé de la mort ; il ne lui reste qu'à étendre à tous les hommes le bénéfice de sa victoire. Nous sommes sûrs du succès si nous acceptons de nous unir à Jésus dans sa mort et dans sa vie.

Je suis crucifié avec le Christ, et si je vis, ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi. Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi (Ga 2,19-21 ; cf. Ph 1,20-21).

Vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, là où se trouve le Christ, assis à la droite du Père (Col 3,1).

### ... parce que nous aimons nos frères

Le critère de notre résurrection, Jean le fournit sans hésiter : « Nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie, parce que nous aimons nos frères. Celui qui n'aime pas demeure dans la mort » (1 Jn 3,14-15). Dieu étant amour, aimer c'est participer à la vie même de Dieu... et notre foi serait morte si elle ne fleurissait en œuvres de charité (Jc 2,21). La seule façon d'assurer le Ciel, c'est d'y vivre déjà ; la « Vie éternelle » étant de connaître Dieu et son envoyé Jésus Christ (Jn 17,1-3), la seule consigne est d'aimer Jésus Christ et, en Lui, de son amour même, d'aimer son Père et chacun

de ses frères. Les vertus théologales, les sacrements et la prière chrétienne, le sacrifice eucharistique surtout anticipent quotidiennement la mort à « la chair » et la Vie éternelle.

Si elle affirme sans hésiter la victoire de la vie, la Révélation ne donne guère de détails sur l'*au-delà du décès*. Ce n'est pas pour mortifier notre curiosité, mais par impuissance radicale : nous ne pouvons absolument pas nous représenter cet *au-delà* : « 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 » (Is 64,3 ; 1 Co 2,9). Il est donc faux de dire que l'Écriture nous « aliène » dans une rêverie utopique. Tant que nous sommes en « ce temps d'épreuve et de fidélité » (Ap 2,10), elle nous invite au contraire à préparer activement notre destinée posthume en incarnant la vie divine en charité fraternelle. Mais elle nous révèle que par notre union à Jésus Christ, qui est la Résurrection, nous sommes déjà *au-delà de la mort*, et cela seul importe<sup>2</sup>.

## IL EST RESSUSCITÉ POUR NOUS

Ce serait un grave sacrilège de ne pas croire à la Résurrection. Si nous ne devons pas ressusciter, le Christ est mort en vain ; autant dire : le Christ n'est pas ressuscité. En effet, si ce n'est pas pour nous qu'il est ressuscité, en vérité il n'est pas ressuscité, lui qui n'avait pas de raison de ressusciter pour lui-même.

SAINT AMBROISE<sup>3</sup>

2. Nous avons développé ces thèmes dans « *Je ne meurs pas...* », Paris, 1960 et « *... j'entre dans la vie* », Paris, 1963.

3. Saint Ambroise, *Sur la mort de son frère Satyre*, 2 (P.L., XVI, col. 1344).



# Pour le pluralisme religieux

PAR JOSÉ-MARIA GONZALEZ RUIZ

Professeur au Grand Séminaire de Málaga

## Philippes ou le pluralisme religieux

Philippes a été la première ville d'Europe où le christianisme s'est implanté grâce au labeur missionnaire de saint Paul.

Un grave problème s'y est posé avec une acuité particulière : celui du « pluralisme religieux », comme on l'appellerait aujourd'hui. Parmi les chrétiens de cette communauté, une virulente polémique a éclaté au sujet de l'appréciation à porter sur la religion et la morale non juives. En d'autres termes, comment prêcher l'Évangile ? Enrobé nécessairement dans le judaïsme ? Ou bien serait-il possible d'y inclure « les prétendues valeurs préalables » que contenaient l'éthique et la religion hellénistes, le stoïcisme surtout ?

Paul prend nettement parti pour le pluralisme religieux : « Tout ce qu'il y a de vrai, de noble, de juste, de pur, d'aimable, d'honorable, tout ce qu'il peut y avoir de bon dans la vertu et la louange humaines, voilà ce qui doit vous préoccuper » (Ph 4,8). La terminologie dont Paul fait usage constitue l'index courant d'un traité de morale stoïcienne ; et il est remarquable de trouver ici le cas presque unique où Paul, en dépit de sa culture juive, emploie un tel langage. Paul fait à vrai dire un grand effort pour éviter l'énorme tentation qu'il pouvait avoir, en tant que Pharisien versé dans la Loi juive, d'imposer aux Grecs les us et coutumes du judaïsme qui n'étaient pas essentiels pour la conversion à l'Évangile.

C'est pourquoi il affirme : « *Tous ces avantages dont j'étais pourvu, je les ai tenus pour un désavantage, à cause du Christ* » (Ph 3,7). « *Ces avantages* » sont ceux qu'il vient d'énumérer au v. 5. Il était un Juif cent pour cent : « *Circoncis dès le huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu fils d'Hébreux ; quant à la Loi, un Pharisien* ». Il considère donc tout cela comme « *un désavantage, à cause du Christ* ». Dans le langage rabbinique, l'antinomie « *avantageux-désavantageux* » correspond à notre couple antithétique « *positif-négatif* ». Paul n'estime pas que sa qualité

d'ancien Juif lui confère une supériorité sur les membres d'une confession non juive : de soi, l'Évangile ne s'identifie pas à une forme déterminée de comportement religieux.

Dès lors, Dieu se trouve à égale distance de tous les hommes, de toutes les cultures, de toutes les contrées du monde, et aussi de toutes les religions. L'Évangile est la « découverte dans sa plénitude » (*apokalypsis*) du Dieu universel qui « n'a pas manqué de se rendre témoignage par ses bienfaits » (Ac 14,17).

## L'Évangile n'est pas « une » religion

Toute la vie de Paul est rongée par cette préoccupation d'empêcher que l'Évangile ne soit accaparé de manière sacrilège par une religion. Au sein même de l'Église naissante, les judéo-chrétiens se réclament en tout de l'Évangile, allant jusqu'à le ramener à l'ensemble de leurs traditions et de leurs attitudes religieuses. Pour être chrétien, il faudrait donc être d'abord juif. Et l'Évangile ne ferait ainsi que confirmer le comportement religieux juif de manière universelle et exclusive. Paul lutte contre la tendance au monopole affichée par le judaïsme. Au concile de Jérusalem (Ac 15), il défend la thèse du pluralisme religieux de l'Évangile contre la conception étroite de « certaines gens de l'entourage de Jacques » (Ga 2,12), judéo-chrétiens résidant à Jérusalem qui rêvaient d'étendre au monde entier l'empire religieux de Sion.

Dans la zone évangélisée par Paul ne s'imposaient que deux types d'hommes religieux : le Juif et le Grec. L'Évangile, loin de prétendre s'identifier à aucun d'eux ni les supprimer, cherchait à les affermir, les assumer et les sublimer, sans pour autant réduire leurs différences spécifiques dont la valeur était reconnue auparavant.

En effet, Paul ne renonce jamais à sa condition de « Juif » : à travers tout le bassin oriental de la Méditerranée, il ne cesse de prêcher dans les synagogues pour convaincre les Juifs que Jésus était le Christ dont parlaient les prophètes et les psalmistes de l'A.T. Mais lorsqu'il rencontre un helléniste, il lui présente immédiatement le Christ, sans exiger qu'il respecte les vieilles traditions d'Israël.

Ainsi, à la faveur de ce kérygme pluraliste, voient le jour diverses communautés où l'Évangile, sans rien perdre de sa pureté, s'incarne différemment.

## L'époque du christianisme ouvert à toutes les religions

Le christianisme des trois premiers siècles a représenté un exemple merveilleux de cette diversité religieuse, conservée au sein de la grande unité chrétienne ; elle se manifestait surtout dans la gamme très variée de ses « liturgies » tant orientales qu'occidentales.

Plus tard, lorsque l'Eglise subit la contagion « temporelle » des grandeurs décadentes de l'Empire romain, réapparaît l'« impérialisme religieux » contre lequel Paul avait lutté avec tant de courage. Le vieux slogan romain « *cujus regio, ejus et religio* » récupère du coup sa vigueur pour propager dans chaque région une seule religion. Et comme l'impérialisme romain — ranimé par les efforts d'expansion du christianisme — cherchait à grouper tout l'univers connu en « une seule et même région », il voyait dans un christianisme « mono-religieux » l'instrument rêvé pour son expansion et son affermissement.

C'est ainsi qu'à l'encontre de sa propre nature, le christianisme devient « une » religion : et non pas tant « une religion de plus » que « la religion unique ». Dès lors, aux efforts admirables déployés par l'Apôtre pour que l'Évangile s'incarne en diverses attitudes religieuses, succède le prosélytisme fanatique et destructeur. Dans les parties divisées du vieil Empire romain, le christianisme s'affronte féroce avec d'autres religions, qui dans une certaine mesure acceptaient le même Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et se trouvaient dès lors favorablement disposées à recevoir le message « religieusement universel » de l'Évangile.

### *Le Christ, unique Seigneur de tous*

Paul explique comment l'Évangile, sans perdre son universalité, s'incarne dans les diverses réalités, religieuses notamment, de chacune des civilisations humaines. Ce qui mérite l'intérêt, c'est pour lui « la connaissance du Christ Jésus mon Seigneur » (v. 8). Aux yeux de ce rabbin cultivé, qui avait suivi la meilleure école de Jérusalem, la foi nouvelle était avant tout une « gnose », une nouvelle « connaissance » qui, loin de se cantonner dans les sphères intellectuelles de la spéculation, se voyait animée par un vitalisme efficient. Or, l'objet de cette connaissance vitale — contemplative et active tout à la fois — n'est autre que « Jésus Christ, mon Seigneur ». Au chapitre précédent de la même épître aux Philippiens, dans un hymne admirable, l'Apôtre avait déjà proclamé que la confession chrétienne portait sur ce point : « Jésus Christ est Seigneur à la gloire de Dieu le Père » (2,11).

Tel est le noyau central auquel on arrive à ramener le message universel de l'Évangile. Il pourra s'insérer dans diverses structures religieuses, tout en exerçant sur elles une profonde influence. Jésus Christ est le Seigneur, l'unique Seigneur, à côté duquel ne seront pas admis d'autres « maîtres ». Jésus Christ est la grande épiphanie de Dieu dans le monde et dans l'histoire. Sa présence au sein du dynamisme de l'évolution de l'univers et de l'homme conditionne toute la réalité créée.

Le chrétien est un homme qui reconnaît le Christ comme son Seigneur, et qui, par conséquent, se refuse catégoriquement à doter les choses et les hommes d'une dimension surhumaine et supra-terrestre. Toutes les tentatives faites pour introduire de « petits absolus » dans l'échelle des valeurs humaines apparaîtront nécessairement au chrétien comme de vrais sacrilèges. Les premiers chrétiens moururent « martyrs » ou témoins de cette seigneurie absolue du Christ. Les juges les invitaient-ils à pousser l'acclamation à l'empereur (« César est le Seigneur »), ils demeuraient, quant à eux, fidèles à l'unique Seigneur en répétant de plus belle : « Le Christ est le Seigneur ».

Voilà pourquoi une communauté chrétienne devrait toujours adopter une attitude critique face à toute espèce de puissance, qu'elle soit politique, sociale ou économique. N'est-ce pas le plus souvent celle-ci qui prétend rivaliser avec l'unique Absolu et supplanter l'unique Seigneur ? Aussi la grande faute des Eglises au cours des siècles fut-elle, à n'en pas douter, leur incessante et étroite collusion avec toutes les formes de puissance. De cette manière, il leur restait peu de force pour proclamer partout — conformément à leur mission essentielle — que seul « Jésus Christ est le Seigneur ».

### *La foi chrétienne relativise l'histoire*

Mais la reconnaissance de la seigneurie universelle du Christ n'est pas une attitude purement passive, ni, au mieux, une opposition aux tentatives absolutistes de certains hommes. Elle est aussi et surtout un dynamisme vital sans cesse tourné vers l'avenir.

Non content de relativiser l'espace, le chrétien doit encore relativiser le temps. Aucun temps n'est absolu. La manifestation divine n'est circonscrite à aucune zone particulière de la planète ; elle ne se réduit pas davantage à telle étape de son histoire. Paul a pleinement conscience de cette relativisation de l'histoire quand il achève sa phrase par l'exclamation suivante : « *Le connaître, lui, avec la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances, lui devenir conforme dans la mort, afin de parvenir si possible à ressusciter d'entre les morts !* » (vv. 10-11).

Le chrétien est un homme qui attend l'épanouissement total de son être au dernier jour de l'histoire. D'ici là, il vit dans une attitude essentiellement dialectique, car il oscille entre le « déjà » et le « pas encore » : « Je ne dis pas que j'ai déjà remporté le prix, ni que je suis déjà parvenu au but, mais que je poursuis ma course. Et bien que j'en détienne le prix — j'en ai déjà été gratifié par le Christ Jésus — pour ma part, frères, je me considère comme si je ne l'avais pas encore remporté ; en effet, une seule chose me préoccupe :

oubliant le chemin parcouru, et m'élançant sur ce qui s'ouvre devant moi, je cours vers le but » (vv. 12-14).

L'adoration de l'unique Absolu exige que soient relativisées non seulement les personnes et les contrées, mais encore les diverses étapes de l'histoire. Nous visons ici une autre grande faute des Eglises : la tendance à congeler une époque déterminée et à en faire une espèce de « période embaumée », fixée une fois pour toutes, qui devient un modèle à reproduire avec une exactitude mathématique. Les coutumes de l'Eglise, ses rites, voire ses formulations dogmatiques, restent confinées dans un « âge d'or » qui fait une concurrence sacrilège au Royaume de Dieu lui-même en anticipant sur le dernier Jour.

Cette « période congelée » est alors vénérée comme une idole : tout ce qui lui est étranger fait figure de dangereuse nouveauté contre laquelle il faut lutter. Un tel conservatisme apparaît nettement — à la lumière de la doctrine paulinienne — comme un sacrilège commis contre le dynamisme relatif de l'histoire et, du fait même, contre le seul « moment absolu », à savoir celui de la « résurrection d'entre les morts ».

### Conclusion

Nous l'avons vu, aux origines mêmes du christianisme s'est posé un problème qui a une grosse répercussion de nos jours : le pluralisme religieux. Celui-ci se manifeste essentiellement dans l'espace comme dans le temps.

Le christianisme, à vrai dire, n'est pas « une » religion ; c'est-à-dire qu'il ne cherche pas à supprimer radicalement toutes les vérités religieuses qui existent dans le monde, pour les remplacer par de nouveaux éléments qui s'imposeraient comme venant du ciel. Il prétend, au contraire, s'insérer dans ces réalités religieuses, même s'il les conditionne et les modifie profondément. Il s'agit bien d'une foi « catholique » ou universelle : on ne peut dès lors la confondre avec aucun « *ethos* » religieux déterminé. Si l'on proclame le Christ Sauveur de tous les hommes, la foi en lui ne peut engendrer une uniformité « fasciste » de nature à niveler d'aussi riches différenciations vitales dans l'humanité « à laquelle Dieu a parlé à maintes reprises et sous des formes variées » (He 1,1) ; au contraire, il revient à la foi d'assumer, de renforcer et de sublimer ces expressions diverses de la religiosité humaine.

Cela vaut en premier lieu par rapport à la dispersion géographique : récemment, dans sa Déclaration sur les religions non chrétiennes, l'Eglise catholique a reconnu cette réalité. Le fait que le Concile de Vatican II parle des grandes religions avec tant de respect et de considération, nous montre que l'Eglise catholique

adopte une nouvelle attitude et reconnaît l'erreur qu'elle a commise au cours des siècles. On peut se demander quel aspect sociologique présenterait le monde, si l'Eglise n'avait pas versé dans l'« impérialisme religieux », mais avait au contraire respecté l'expression spontanée des diverses formes historiques de religion, qui pouvaient toutes s'ouvrir à l'interpellation de l'Evangile.

En second lieu, le pluralisme religieux doit aussi se marquer dans le temps. A présent, nous trouvant à un carrefour difficile de l'histoire, nous nous interrogeons : dans le monde de demain, quel doit être le visage sociologique de l'Eglise ?

A l'heure de ce tournant, le grand sacrilège du conservatisme peut être fatal pour l'avenir de l'Eglise. Et il y a de quoi se lamenter quand on pense que les catholiques conservateurs d'aujourd'hui s'évertuent à momifier une époque de l'histoire de l'Eglise qui est loin d'avoir été la plus brillante !

Pour reprendre les mots de saint Paul, la lacune de notre Eglise contemporaine qui doit nous alarmer le plus, est la suivante : nous manquons de foi « *en la puissance de la résurrection du Christ* », et nous ne nourrissons pas assez l'espérance de « *parvenir un jour à la résurrection d'entre les morts* ».



# A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

## ANNEE A

Première lecture : N° 65, pp. 56-57 (R. SWAELES).

Deuxième lecture : N° 43, pp. 93-106 : *La vie divine des baptisés*, par J. AUBRY ; N° 53, pp. 61-62 (G. LEFEBVRE) ; N° 8, pp. 29-30 (J. DUPLACY).

Evangile : N° 69, pp. 67-81 : *La résurrection spirituelle chez saint Augustin*, par A. KERKVOORDE.

Notes doctrinales : N° 78, pp. 62-75 : *La résurrection des corps d'après les Pères grecs*, par N. EGENDER ; N° 96, pp. 74-84 : *La mort et l'existence chrétienne*, par J.-M. DELECROIX.

## ANNEE B

Première lecture : N° 51, pp. 88-109 : *L'intériorisation de l'Alliance dans l'Esprit*, par R. DIDIER ; N° 73, p. 60 (J. VANDERHAEGEN).

Deuxième lecture : N° 26, pp. 54-68 : *L'épreuve et la tentation*, par L. DEROUSSEAUX ; N° 34, pp. 84-88 (R. DOLLE).

Evangile : N° 28, p. 42 (X. LÉON-DUFOUR) ; pp. 83-85 (M. COUNE) ; N° 78, pp. 68-71 (N. EGENDER).

## ANNEE C

Première lecture : N° 32, pp. 46-79 : *L'ancien et le nouvel Exode*, par A. IBANEZ ; N° 50, pp. 50-51 (J. CORBON).

Deuxième lecture : N° 22, pp. 68-81 : *La course du chrétien*, par J. ROUSSE.

Evangile : N° 57, pp. 67-78 : *L'amour de Dieu est un amour de miséricorde*, par A.-M. BESNARD ; pp. 79-89, *Education du sens de la miséricorde chez les chrétiens*.

Notes doctrinales : N° 13, pp. 79-96 : *La catholicité de l'Eglise face au monde actuel*, par P. BARRAU.

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

cette première édition de  
*Assemblées du Seigneur*

*Cinquième dimanche du Carême*

a été achevée d'imprimer  
le 15 janvier 1971

Dép. lég. : 1<sup>er</sup> trim. 1970  
N° éd. 6024 N° X-70-512

Imprimé en France



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

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

\* numéros parus

en gras : numéros à paraître en 1971



## Année A

Le chrétien, un homme renouvelé par l'esprit (Rm 8)	
<b>K. Gatzweiler</b> . . . . .	6
Le dernier signe de la glorification de Jésus (Jn 11)	
<b>M. Morlet</b> . . . . .	11

---

## Année B

La nouvelle Alliance (Jr 31)	<b>N. Füglistner</b> . . . . .	28
Les païens entrent en scène à l'heure de la glorification de Jésus (Jn 12)	<b>V. Mannucci</b> . . . . .	36

---

## Année C

C'est dans le Christ que nous nous glorifions (Ph 3)	
<b>G. Gaide</b> . . . . .	48
Jésus pardonne à la femme adultère (Jn 8)	
<b>D. Muñoz Leon</b> . . . . .	55

---

Mort et résurrection	<b>R. Troisfontaines</b> . . . . .	68
Pour le pluralisme religieux	<b>J.-M. González Ruiz</b> . . . . .	76