



3^e DIMANCHE DE CARÊME

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 16

Première lecture : J.-L. Déclais

Deuxième lecture : M. Bouttier,

M. Saillard * * * * Evangile :

I. de la Potterie, G. Ségalla

P. Ternant

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



200/742

Tratado de Gramática
de Casón

de Casón

EXHIBICIÓN



2 ASS
As 7

Troisième dimanche du Carême

Assemblées du Seigneur 16

LES ÉDITIONS DU CERF



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

Première lecture

Année A : Ex 17,3-7

Année B : Ex 20,1-17

Année C : Ex 3,1-8a.13-15

On peut reprendre chaque année la lecture de l'année A



Moïse à la montagne de Dieu

Ex 3,1-8a.13-15 ; 17,3-7 ; 20,1-17

PAR JEAN-LOUIS DÉCLAIS
Professeur d'Écriture Sainte à Caen

Le présent article commente les lectures de l'Exode choisies pour le troisième dimanche de Carême en suivant l'ordre de leur apparition dans le livre biblique plutôt que leur répartition dans le cycle liturgique¹. Le texte situe les événements d'Ex 3 et 17 à l'Horeb et celui d'Ex 20 au *Sināi* : ces deux noms viennent respectivement des royaumes Nord et Sud d'Israël, mais la tradition y a vu, sans doute à juste titre, la désignation de la même montagne.

I. LE DIEU QUI EST, QUI ÉTAIT ET QUI VIENT (Ex 3)

La scène racontée au ch. 3 de l'Exode est une des plus célèbres de la Bible. Moïse a reçu une éducation privilégiée en milieu égyptien tandis que ses frères de race sont soumis à des conditions de vie très pénibles ; ayant découvert la situation faite aux Hébreux, il a rompu violemment avec son passé. Le fugitif trouve asile dans une tribu madianite : comme autrefois les patriarches, il conduit des troupeaux de moutons et de chèvres de pâturage en pâturage. Et là, dans la solitude du désert, il rencontre Dieu qui lui parle des patriarches et des promesses qu'ils avaient reçues, lui confie la mission difficile de faire de ces promesses une réalité et accepte de lever un coin du voile qui cache le mystère de son Nom propre.

1. Les premières lectures des dimanches de Carême retracent les grandes étapes de l'histoire du salut. Celles du troisième dimanche se rapportent à l'exode du peuple hébreu hors d'Égypte : Ex 17,3-7 (*année A*), choisi en fonction de l'évangile de la Samaritaine (Jn 4) ; Ex 20,1-7 (*année B*) ; Ex 3,1-8a.13-15 (*année C*).

Scène très impressionnante ! Pourtant, ce n'est pas une reconstitution historique que l'exégète va tenter, ni celle des extérieurs et des décors, ni celle des sentiments intérieurs de Moïse arrivé à un tournant de son existence. Le lecteur est en face d'un texte : comment se présente-t-il ? Comment est-il agencé ? De quoi parle-t-il ?

Dans l'ensemble, la critique littéraire a reconnu qu'Ex 3 n'est pas d'une seule venue ; on y retrouve, bien imbriquées l'une dans l'autre, deux des diverses traditions qui courent tout le long du Pentateuque. Voici un essai de reconstitution :

Texte yahviste

(Après une phrase d'introduction remplacée maintenant par le v. 1 probablement élohiste) ² *L'ange du Seigneur lui apparut au milieu d'un feu, qui sortait du buisson. Moïse regarda : le buisson brûlait sans se consumer.* ³ *Moïse dit alors : « Je vais faire un détour pour voir cette chose extraordinaire : pourquoi le buisson ne brûle-t-il pas ? »* ⁴ *Le Seigneur vit qu'il avait fait un détour pour venir regarder (...)* ⁵ *Il dit alors : « N'approche pas d'ici ! Retire tes sandales, car le lieu que foulent tes pieds est une terre sainte ! » (...)* ⁷ *Le Seigneur dit : « J'ai vu, oui, j'ai vu la misère de mon peuple qui est en Égypte, et j'ai entendu ses cris sous les chefs de corvée. Oui, je connais ses souffrances. ⁸ Je suis descendu pour le délivrer de la main des Égyptiens et le faire monter de cette terre vers une terre spacieuse et fertile, vers une terre ruisselant de lait et de miel, vers le pays du Cananéen, du Hittite, de l'Amorite, du Perizzite, du Hivvite et du Jébusite (le texte se poursuit aux vv. 16-20).*

Texte élohiste

¹ *Moïse gardait le troupeau de son beau-père Jéthro, prêtre de Madiân. Il mena le troupeau au-delà du désert et parvint à l'Horeb, la montagne de Dieu (...)* ⁴ *Dieu l'appela au milieu du buisson : « Moïse ! Moïse ! » Il dit : « Me voici ! » (...)* ⁶ *Il dit : « Je suis le Dieu de ton père, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob ». Moïse se voila le visage car il craignait de porter son regard sur Dieu... (suite : vv. 9-15).*

Étude du texte yahviste

Les versets yahvistes ne s'occupent pas de la révélation à Moïse d'un nom nouveau de Dieu. En effet, selon cette tradition, le Nom de Yahvé est pratiquement connu et invoqué depuis les origines de l'humanité, puisque c'est le petit-fils d'Adam, Enosh fils de Seth, qui « le premier, invoqua le nom de Yahvé » (Gn 4,26). S'il

n'a pas pour objet la révélation du Nom, quelle est donc la visée du texte yahviste ? Il semble bien que l'auteur ait l'intention de raconter une théophanie : le Seigneur (ou plutôt son Ange, c'est-à-dire le Seigneur lui-même en tant qu'il se manifeste) apparaît à Moïse au milieu d'un feu sortant d'un buisson qui ne se consume pas. De telles manifestations de la divinité n'étaient pas rares dans les religions de l'Orient, où les arbres — avec les sources et les montagnes — constituaient un lieu privilégié des épiphanies divines². De même qu'Abraham avait rencontré le Seigneur à Sichem dans un lieu de culte préexistant (Gn 12,6), Moïse rencontre le même Seigneur dans un lieu saint traditionnel du désert. Mais le récit yahviste fait plus qu'évoquer une scène de folklore religieux oriental ; le nom hébreu du « buisson » (*senèh*) ne pouvait manquer de rappeler, tant à l'auteur qu'aux lecteurs ou auditeurs, le nom du *Sinai*. En se manifestant à Moïse dans le feu et le buisson (*senèh*), le Seigneur ne préparait-il pas la grande théophanie dans le feu du *Sinai* (Ex 19,18) dont cette fois tout le peuple serait bénéficiaire ?

Une théophanie n'est jamais décrite pour elle-même ; elle prélude toujours à un message, un envoi en mission ou un acte de jugement. Or, le message de la théophanie du Buisson semble être la suite des messages prononcés lors des théophanies patriarcales, comme le montrent les textes suivants.

- Gn 12,7 (apparition à Abraham dans le lieu saint de Sichem) : *C'est à tes descendants que je donnerai ce pays.*

- Gn 15,13-14 (à Abraham saisi par un sommeil sacré) : *Sache bien que tes descendants seront des étrangers dans un pays qui ne sera pas le leur. Ils y seront esclaves, on les opprimerà pendant quatre cents ans. Mais je jugerai aussi le peuple auquel ils auront été asservis, et ils sortiront ensuite avec de grands biens.*

- Gn 26,2-3 (apparition à Isaac) : *Ne descends pas en Egypte ; demeure au pays que je te dirai. Séjourne dans ce pays-ci, je serai avec toi et je te bénirai. Car c'est à toi et à tes descendants que je donnerai tous ces pays-ci et je tiendrai le serment que j'ai fait à ton père Abraham.*

- Gn 28,13-15 (songe de Jacob endormi dans le lieu saint de Béthel) : *Je suis le Seigneur, le Dieu d'Abraham ton ancêtre et le Dieu d'Isaac. Le pays où tu es couché, je le donne à toi et à tes descendants (...)*

2. Cf. Dt 33,16 où le Seigneur est appelé « Celui qui habite dans le Buisson ». Pour des exemples tirés d'autres religions, voir M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1964, pp. 239-241.

Je suis avec toi, je te garderai partout où tu iras, je te ferai revenir dans ce lieu, car je ne t'abandonnerai pas que je n'aie accompli ce que je t'ai promis.

- Gn 46,3 (promesse à Jacob offrant un sacrifice à Béerschéva) : *Ne crains pas de descendre en Egypte, car là-bas je ferai de toi une grande nation.*

Le message d'Ex 3,7-8.16-20 est la suite normale de tous ces messages par lesquels le Seigneur guidait les pérégrinations des patriarches. Une nouvelle fois, le Seigneur prend l'initiative de mener l'histoire selon ses desseins ; il tient son serment et accomplit ce qu'il a promis.

En notant soigneusement toutes les paroles qui rythment la lente marche d'Israël, la tradition yahviste ne veut-elle pas poser une question vitale ? A savoir : y a-t-il un lien entre la nation israélite organisée par David et Salomon, et les anciens clans d'Abraham, Isaac ou Jacob qui allaient de pays en pays au gré des situations politiques ou économiques ? Les études historiques récentes, qui ont souligné la complexité des origines d'Israël, montrent que cette question n'était pas vaine. Des événements aussi divers possèdent-ils un lien interne, une cohérence cachée ? Le Yahviste ne méconnaît pas la complexité et la lenteur de l'histoire ; mais il voit celle-ci animée par une parole cachée, celle du Seigneur qui, dans sa ténacité patiente, fait aboutir toute chose pour le bien de ceux qu'il aime, même si les hommes semblent errer dans des projets successifs et désordonnés³. Ni le long séjour de Jacob en terre araméenne (cf. Gn 28,13-15), ni la situation sans espoir de ses descendants en Egypte ne sauraient faire échec à la promesse du Seigneur de l'histoire.

Etude du texte élohiste

Le texte élohiste est beaucoup plus sobre ; aucun élément de vision n'arrête l'imagination du lecteur. Un simple dialogue, rapidement conduit, amorce la présentation de Dieu et l'énoncé de la mission de Moïse, pour amener la question du Nom divin.

Avant d'interroger la formule célèbre *Je suis celui qui suis*, il faut examiner comment le paragraphe est agencé. La réponse de Dieu à la question de Moïse est contenue dans trois propositions juxtaposées et introduites par *Dieu dit à Moïse* (3,14a), *il dit* (3,14b),

3. Sur le problème théologique du Yahviste, on peut lire G. VON RAD, *La Genèse*, Genève, 1968, pp. 24-26.

Dieu dit encore à Moïse (3,15)⁴ ; chaque proposition exprime le contenu du nom de Yahvé en utilisant des formes du verbe *être*, soit à la première personne (forme redoublée, v. 14a ; ou simple, v. 14b), soit à la troisième personne (v. 15). Or, nous possédons un autre texte élohiste construit de la même manière : Ex 33,18-23. Moïse demande à voir la gloire du Seigneur ; pour toute réponse, le texte juxtapose trois propositions séparées par des introductions répétées : *Il dit* (33,19), *Il dit* (33,20), *le Seigneur dit* (33,21). Voir Dieu, c'est connaître les effets de sa bonté et entendre proclamer son Nom (v. 19) ; voir Dieu, c'est impossible à l'homme (v. 20) ; voir Dieu, ce n'est possible que *de dos*, après qu'il est passé (vv. 21-23). On a l'impression d'assister à des discussions de théologiens, soigneusement notées par un auditeur qui ne voudrait laisser tomber aucune opinion de ses maîtres ! Peut-être notre texte (Ex 3,14-15) est-il lui aussi le fruit d'une réflexion théologique sur le thème : « De quoi parle-t-on quand on prononce le Nom traditionnel du Dieu d'Israël ? »

Ce nom a sans doute existé avant Israël chez des peuples voisins auxquels il a pu l'emprunter⁵. Le texte d'Ex 3,14-15 veut donner à ce nom propre un sens digne du Dieu d'Israël, en le lisant comme une forme du verbe « être » (*hâyâh*, ou encore *hâwâh*) ; si le Dieu des pères s'appelle vraiment *Yahvé*, c'est donc qu'il est celui dont on peut dire simplement : *Il Est* (v. 15), mieux encore celui qui parle de lui-même en disant : *Je-Suis* ou *Je-Suis-qui-Je-Suis* (v. 14)⁶. Mais on notera qu'Ex 34,5-8 (autre texte élohiste) utilise une méthode différente pour dérouler la signification du Nom divin : *Yahvé* devient un nom immense, et les lettres qui servent à le former sont les qualités dont il fait preuve dans sa conduite à l'égard des hommes ; *Yahvé, Yahvé, Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, plein d'amour et de fidélité, etc.*

Ainsi, s'interroger sur le Nom divin, c'est s'interroger sur le mystère de Dieu lui-même⁷. On ne s'étonnera pas que la tradition

4. La traduction du Lectionnaire n'a pas cru devoir maintenir la deuxième formule introductive.

5. Pour un état de la question, voir A. CAQUOT, dans *Encyclopédie de la Pléiade : Histoire des Religions*, Paris, 1970, t. 1, pp. 389-390.

6. En fait, le sens précis de cette dernière formule n'est pas clair. On hésite entre *Je suis qui je suis*, qui serait un refus de répondre (cf. Gn 32,30 ; Jg 13,18), *Je suis celui qui est* par opposition aux dieux qui ne sont pas (Is 43,10) ou encore *Je serai qui je serai* (car le temps utilisé en hébreu a valeur de futur autant que de présent), c'est-à-dire : vous verrez qui je suis à mesure que l'histoire se déroulera. Cf. G. AUZOU, *De la servitude au service*, Paris, 1961, pp. 111-129 ; TRADUCTION ŒCUMENIQUE DE LA BIBLE, *L'Exode*, Paris, 1969, note sur 3,14.

7. Cf. A.-M. BESNARD, *Le mystère du Nom* (Lectio Divina, 35), Paris, 1962 ; J. COURTNEY MURRAY, *Le problème de Dieu de la Bible à l'incroyance contemporaine*, Paris, 1965, pp. 19-40.

élohiste ait su nourrir une telle réflexion ; en effet, cette tradition se fait volontiers l'écho du mouvement prophétique de l'Israël du Nord ; or, dans la « geste d'Elie », ce mouvement prophétique est parvenu à poser vraiment la « question de Dieu » ; qu'on se rappelle la scène d'Elie à l'Horeb (1 R 19) : écartant tous les symboles religieux des dieux de l'Orage, Elie se trouve face à Yahvé, le Dieu d'Israël, qui échappe radicalement aux sens de l'homme.

II. PRÉSENCE OU ABSENCE DE DIEU? (Ex 17,1-7)

Le désert, temps des épreuves

De nombreux textes bibliques témoignent que le temps du désert fut vraiment pour Israël un temps de murmures et de tentations⁸. Ils nous montrent combien les difficultés et la longue durée de cette marche à travers le désert mirent à l'épreuve la foi et l'espérance du peuple hébreu.

L'épreuve dont parle Ex 17, celle de la soif est un thème qui apparaît en plusieurs endroits.

- Ex 15,22-26 : après trois jours de marche sans trouver d'eau, les Israélites arrivent à l'oasis de Mara dont l'eau est malsaine ; le thème des murmures est introduit, mais peu exploité ; le texte semble orienté vers la manifestation du Seigneur comme « celui qui guérit ».

- Ex 17,1-7 : la narration est plus détaillée et plus dramatique que celle d'Ex 15. Le v. 1 localise l'incident à Rephidim, dans la partie méridionale de la presqu'île sinaïtique ; il provient de la littérature « sacerdotale » (cf. Nb 33,14) qui fixe avec précision les étapes d'Israël au désert. Les vv. 2 et 7 se correspondent : après avoir reproché au peuple de leur chercher querelle (*rib*) et de mettre le Seigneur à l'épreuve (*nissa*), Moïse donne à l'endroit le nom double de *Massa-et-Meriba* (= *Epreuve-et-Querelle*), et la question finale du texte (*le Seigneur est-il au milieu de nous, oui ou non ?*), souligne la portée théologique de la révolte d'Israël. Les vv. 3-6 semblent être à part : le v. 3 amorce un nouveau début de récit, la scène est située à l'Horeb, et la question centrale y est celle de l'autorité de Moïse, contesté par le peuple et réhabilité par le Seigneur sous les yeux des anciens d'Israël.

8. Ex 14,11 ; 15,24 ; 16,3 ; 17,1-7 ; 32 ; Nb 11,1-4 ; 12,1 ; 14,1-4 ; 16,3,14 ; 20,2-5 ; 21,5.

- Nb 20,1-13 : ce texte parle probablement du même événement qu'Ex 17 (la situation est identique, on retrouve le « rocher », le nom de « Meriba »), mais il le fait avec toute la terminologie sacerdotale : mise en scène du couple Moïse-Aaron, apparition de la gloire du Seigneur, mention de la Tente de Réunion, du rameau placé devant le Seigneur, etc.⁹.

- Ps 78,15-17 : le psaume oppose les merveilles réalisées par Dieu et l'attitude du peuple vite oublieux et, pour faire ressortir ce contraste, il n'hésite pas devant les amplifications (*rochers* au pluriel, *torrents*).

- Ps 105,41 : dans ce psaume qui célèbre les hauts faits du Seigneur, il n'est plus question du peuple qui murmure ou qui oublie ; tout est vu du côté de Dieu qui guide merveilleusement une histoire apparemment toute droite.

Moïse, le guide contesté

C'est le thème des vv. 3-6 : « Pourquoi nous as-tu fait monter d'Égypte ? » Ce qui devait être passage d'une existence intolérable à une vie de liberté semble finalement devenir passage d'une vie malgré tout possible à une mort certaine. Moïse voit qu'on va le lapider à cause de ce grand rêve déçu.

Dans l'Ancien Testament, il ne manque pas de pages où l'on condamne vertement les abus de pouvoir commis par les chefs du peuple. Ainsi, David est blâmé par Natân (2 S 12) ; le roi Achab, meurtrier de Nabot et usurpateur de sa vigne, est démasqué par Elie (1 R 21) ; on connaît les pages cinglantes d'Amos (5,10-13), d'Osée (5,1-7 ; 8,4), d'Isaïe contre Achaz qui manque de foi (7,13), de Jérémie contre l'inconscient Joiaquim (22,13-19), ou la constatation mélancolique de l'Ecclésiaste (Qo 5,7-8).

Mais l'A.T. connaît aussi des chefs qui ont osé, dans la foi, s'en remettre totalement à la parole de Dieu transmise par un prophète et qui, après avoir obtenu de leur peuple un effort quasi surhumain, se sont trouvés acculés à une situation insoluble. Ainsi, ce roi d'Israël qui fait dire à Elisée : « Voici que tout ce mal vient du Seigneur !

9. Associé à Rephidim et à l'Horeb par Ex 17, le nom de « Meriba » est lié à l'oasis de Cadès dans le reste de la tradition biblique : Nb 20 ; Dt 32,51 ; Ez 47,19 ; 48,28. A cause de ces localisations différentes, les *midrashim* rabbiniques ont fait de la « source du rocher » une source qui se déplaçait avec le camp d'Israël : Elle montait avec eux dans les montagnes, descendait avec eux dans les vallées ; là où Israël séjournait, elle séjournait en face de la Tente de Réunion... (Talmud Soukka, Tosephta), tradition que l'on retrouve en 1 Co 10,4 : Ils buvaient à un rocher spirituel qui les accompagnait.

Pourquoi garderais-je confiance dans le Seigneur ? » (2 R 6,33). De même quand Ezéchias, confiant dans les mérites de sa réforme yahviste et appuyé sur les paroles prophétiques d'un Isaïe, voulut libérer son pays de l'emprise assyrienne, il fut abandonné par ses propres troupes, et dut se plier aux conditions de Sennachérib¹⁰.

Ainsi pour Moïse : à chaque nouvelle difficulté, à chaque nouvelle étape à franchir, le peuple assemblé autour de lui renâcle, se révolte, regrette le passé et refuse l'inconnu de l'avenir. « Ah, si nous étions restés en Égypte au lieu de nous enfoncer dans un désert mortel... », et plus tard : « Restons au désert plutôt que de partir nous installer en Canaan... ». L'espérance que Moïse veut faire partager au nom du Seigneur qui s'est fait connaître à lui, est systématiquement dénaturée et dénoncée comme une illusion : « Tu nous as fait monter d'Égypte pour nous faire mourir ».

Sans doute les textes bibliques insistent-ils sur la victoire finale — à court ou à long terme — de celui qui a accepté le risque de la foi. Ezéchias, le vaincu de 701, a finalement raison contre Sennachérib, même s'il n'est plus de ce monde quand l'Assyrien est frappé à mort (2 R 19,37), et l'évocation d'un beau miracle dissipe ce qui fut le cauchemar des croyants (2 R 19,35). De son côté, le lecteur du Pentateuque partage l'étonnement des anciens d'Israël qui voient Moïse faire jaillir une eau inattendue ; il constate que la terre s'ouvre pour engloutir les révoltés Datân et Abiram (Nb 16,28-34) et il apprend que la première génération du désert est, à cause de son incrédulité, condamnée à errer sans espoir jusqu'à la mort (Nb 14,20-23).

Mais que ce lecteur se garde de simplifier la réalité cachée sous le texte. L'aventure humaine où les jetait la foi n'était une sinécure ni pour Moïse, ni pour son peuple, même si on parvenait à trouver de l'eau, même si finalement, mais seulement après la mort de Moïse, la longue marche au désert se termina par l'établissement dans le « pays ruisselant de lait et de miel ».

Le Seigneur mis au pied du mur

La question d'Ex 17,7 est théologique. Ce n'est plus seulement Moïse qui est visé, c'est le Seigneur qui est soupçonné : *Est-il au milieu de nous, oui ou non ?*

« Le Seigneur au milieu de nous » : l'expression est d'origine militaire (1 S 4,3 ; Nb 14,42 ; Jr 14,9 ; So 3,15-17). Quand le Sei-

10. Dans la campagne assyrienne de 701 contre Jérusalem, connue par les textes bibliques (2 R 18-19 ; Is 36-37) et par une chronique assyrienne, il est très difficile de reconstituer la réalité des faits et leur chronologie. Voir B.S. CHMDS, *Isaiah and the Assyrian Crisis*, Londres, 1967 ; E. Vogt, *Psalms 44 et Tragoedia Ezechieae regis*, dans *Verbum Domini*, 45 (1967), pp. 193-200.

gnéur est « au milieu » de son peuple en armes, sous le symbole de l'arche d'alliance, ce peuple est invincible, ou devrait l'être. L'expression ne dit pas seulement l'existence de Dieu, mais sa présence efficace ; elle peut être utilisée pour chanter la confiance (Ps 46,6), ou pour s'illusionner dans une sécurité blasphématoire (Mi 3,11).

« Dieu est-il ou non », c'est la tentation de Dieu ; c'est mettre Dieu à l'épreuve, le placer au pied du mur afin d'avoir prise sur lui et de le « faire marcher à notre tête » comme un veau d'or que l'on promène en effigie.

Pourquoi Ex 17 blâme-t-il cette question ? Pourquoi le texte biblique n'y voit-il pas l'expression d'un grand désir de Dieu ?

L'action de Dieu serait-elle si éclatante (sortie d'Égypte, traversée de la mer Rouge, don de la manne, etc.) que le doute, sous-jacent à la question, ne pourrait dénoter qu'ingratitude, cécité, voire mauvaise foi¹¹ ? Mais après tout, Moïse seul a bénéficié de la théophanie du Buisson ardent ; la révélation d'Ex 19 n'a pas encore eu lieu, et le peuple ne peut-il pas légitimement se demander où on le mène ?

N'est-ce pas plutôt parce que la question elle-même, mal posée, dévoile la tentation à laquelle il ne faut pas succomber ? On ne peut voir Dieu sans mourir, on ne peut le localiser ni faire de lui des images, on ne peut le posséder comme un objet. Poser la question de Dieu ainsi, c'est vouloir la régler une fois pour toutes. Alors, Dieu se dérobe ; il n'est pas celui que l'homme imagine ; sa puissance n'est pas là où on aimerait la placer. Ex 17,7 en dit peut-être plus sur la vraie quête de Dieu que bien des textes de l'A.T. où l'on voit le Seigneur mêlé de près à la troupe de ceux qui veulent mener ses combats.

Le Psaume 106,13-14 reproche à la génération du désert d'avoir « brûlé de désir » et de n'avoir pas su « attendre la suite du dessein de Dieu » ; ce n'est pas forcément l'impatience de l'homme qui réalise l'œuvre de Dieu. Jésus lui aussi fut mis au pied du mur quand, « pour le mettre à l'épreuve », on lui réclama « un signe venant du ciel » ; on sait sa réaction et comment « il les planta là et partit » (Mt 16,1-4).

11. En commentant Ex 17,8 (l'attaque des Israélites par les Amalécites), Rashi, s'appuyant sur la tradition midrashique, écrit : *On a placé ce passage à la suite du verset précédent pour dire : Toujours je suis au milieu de vous, prêt à pourvoir à tous vos besoins, et vous dites : Le Seigneur est-il au milieu de nous, oui ou non ? - Par vos vies, le chien viendra et vous mordra. Vous crierez alors vers moi et vous saurez où je suis. Parabole : un homme prend un fils sur son épaule et se met en route. Le fils voit un objet et dit : Père, prends cet objet et donne-le-moi. Et son père le lui donne. Ainsi une seconde et une troisième fois. Ils rencontrent alors un homme et ce fils lui dit : Aurais-tu vu mon père ? Son père lui dit : Ne sais-tu pas où je suis ? Il l'a fait alors tomber de son épaule, et le chien est venu et l'a mordu.*

De l'aventure du désert de Rephidim, Israël avait dégagé la leçon : « Vous ne mettrez pas le Seigneur votre Dieu à l'épreuve, comme vous l'avez mis à l'épreuve à Massa » (Dt 6,16). Pendant ses propres quarante jours au désert, Jésus avait compris la même parole : « Tu ne mettras pas à l'épreuve le Seigneur ton Dieu » (Mt 4,7).

III. LES CHEMINS DE LA LIBERTÉ (Ex 20,1-17)

On trouve dans la Bible plusieurs collections de lois ; les unes sont assez développées : ainsi le « Code de l'alliance » (Ex 20,22—23,19) qui, tantôt sous une forme casuistique, tantôt sous une forme plus impérative, veut réglementer la vie d'une société qui passe du nomadisme et de l'élevage à la sédentarisation et à l'agriculture ; — le « Code deutéronomique » (Dt 12—25) qui, dans un souci réformateur, cherche à redonner vie à d'anciennes coutumes ; — les diverses collections du Lévitique qui s'intéressent à la célébration des sacrifices et à toute la vie des fidèles du Temple. D'autres sont plus ramassées : ainsi, le petit texte qu'on a appelé le « décalogue yahviste » ou « décalogue culturel » (Ex 34,14-26) ou bien encore la collection des douze malédictions de Dt 27,15-26.

Parmi tous ces codes, le *Décalogue* d'Ex 20 a la primauté dans la tradition biblique. C'est lui qui, dans la rédaction finale du Pentateuque, a été inséré au moment solennel de révélation du Sinaï ; sous une forme légèrement différente, il sera repris en Dt 5,6-21 pour introduire les thèmes des exhortations qui suivent. Certains reproches adressés à Israël par Osée (4,2), par Jérémie (7,9) ou par le Psaume 50 (vv. 16-21) semblent bien vouloir rappeler des préceptes inobservés du Décalogue. Jésus lui-même en rappelle quelques-uns au riche venu l'interroger pour connaître le chemin de la vie éternelle (Mc 10,19). Enfin, pour s'opposer au manichéisme qui rejetait la « Loi ancienne » comme inspirée par le Dieu mauvais, saint Augustin fera du Décalogue le cadre de son exposé sur la morale chrétienne, méthode qui sera dès lors fréquemment imitée dans les ouvrages de casuistique et la catéchèse¹².

Le Décalogue et la critique historique

Pourtant, ce texte si célèbre est un des plus discutés par la critique biblique moderne.

Le Décalogue comporte des commandements très brefs (Ex 20,13-

12. Cf. R. BROUILLARD, *Décalogue*, dans *Catholicisme*, tome III, cc. 503-505.

17) et d'autres assortis de développements (vv. 5-6.9-11.12b) d'ailleurs différents dans la version que donne le Deutéronome. Cette constatation a poussé les critiques à vouloir reconstituer un « Décalogue primitif », au texte plus nerveux, qui a sans doute existé en Israël, mais qu'on ne peut guère reconstruire avec certitude. De quelle époque ce « Décalogue primitif » peut-il dater ? Est-il le fruit de l'activité des prophètes, promoteurs d'une religion morale, comme le pensait Mowinckel ? Ne fut-il pas, au contraire, le ciment qui souda la communauté d'Israël dès ses débuts, soit au moment de l'installation en Canaan, soit même — puisque rien dans le texte ne s'y oppose — durant le séjour des tribus au désert ? Si, en général, on accepte aujourd'hui de reconnaître l'antiquité du Décalogue, on ne s'accorde guère, par contre, sur la fonction que ce code devait jouer primitivement. A qui s'adressait-il ? Dans quels cercles a-t-il été composé ?

Une hypothèse très en faveur ces derniers temps voit dans le Décalogue des analogies avec la structure littéraire des traités hittites du second millénaire avant notre ère¹³ ; le Décalogue serait alors aussi ancien que l'idée d'une alliance entre le Seigneur et Israël, et il contiendrait les obligations qui, dans cette alliance, incombent au partenaire Israël.

D'autres préfèrent chercher l'origine des formules du Décalogue dans l'« éthique traditionnelle du clan », telle qu'elle a pu exister chez les ancêtres d'Israël, éthique qui a ses règles sacrées, impératives, transmises aux jeunes générations par le chef de famille¹⁴.

Mais on s'est aussi demandé si le Décalogue ne serait pas, primitivement, une sorte de « loi fondamentale », imposée non seulement à tout le peuple israélite, mais surtout à ses représentants, au roi. Ce serait un essai de limitation du pouvoir royal ; les prêtres et les anciens du royaume du Nord pourraient être à l'origine de la formulation de ces principes. Après la chute de Samarie (722), le Décalogue, ayant perdu son rôle originel, aurait été transformé en document d'alliance pour guider la réforme du royaume de Juda et acquérir ainsi le statut qui est resté le sien¹⁵.

Toute hypothèse est utile, quand elle donne à penser et fait soupçonner une réalité toujours plus complexe que les images figées qu'on lui prête. Comme l'écrit N. Lohfink :

13. On souligne en particulier que dans ces traités contractés entre le grand Roi et un de ses vassaux, l'énoncé des obligations du vassal est précédé du rappel des bienfaits accordés par le grand Roi à son vassal. De même dans le Décalogue, la mention de la libération d'Égypte précède les commandements.

14. Cf. E. GERSTENBERGER, *Wesen und Herkunft des « Apodikitschen Rechts »*, Neukirchen-Vluyn, 1965.

15. Cf. E. NIELSEN, *Die zehn Gebote, Eine traditionsgeschichtliche Skizze*, Copenhague, 1965.

Aux yeux de l'historien, de la brume s'est posée sur le mont Sinaï. Impossible de distinguer nettement ce qui s'est réellement passé en ce lieu et ce qui n'a été mis en relation avec lui que plus tard, comme explication et interprétation de l'événement. L'histoire des dix commandements nous apparaît plus complexe, plus longue et plus riche qu'elle ne semblait aux générations antérieures ; et ce n'est qu'à un certain stade de cette histoire que le décalogue est devenu l'interprétation fondamentale de l'alliance conclue au Sinaï¹⁶.

On pourra se reporter à l'ensemble de l'étude de N. Lohfink pour saisir comment, dans l'histoire de la tradition, toutes les fonctions du Décalogue (exposé de loi morale naturelle, abrégé catéchétique, texte fondamental de l'alliance avec Dieu) s'intègrent l'une dans l'autre.

Quant aux préceptes eux-mêmes du Décalogue, il existe plusieurs façons de les répartir en dix commandements. La tradition juive fait de la phrase introductive le premier commandement et distribue ainsi les neuf autres : vv. 3-6 ; 7 ; 8-11 ; 12 ; 13 ; 14 ; 15 ; 16 ; 17. La tradition grecque, reprise par les réformés, utilise la division suivante : vv. 3 ; 4-6 ; 7 ; 8-11 ; 12 ; 13 ; 14 ; 15 ; 16 ; 17. — tandis que les catholiques et les luthériens utilisent plutôt celle de saint Augustin : vv. 3-6 ; 7 ; 8-11 ; 12 ; 13 ; 14 ; 15 ; 16 ; 17a ; 17b.

On a cherché aussi à préciser la portée de certains de ces commandements. Ainsi, comment concilier l'interdiction des images (deuxième commandement) et l'usage abondant de la symbolique religieuse dans le temple de Jérusalem (par exemple, les « chérubins »)¹⁷ ? Le troisième (ou deuxième) commandement ne vise-t-il pas l'usage magique de la puissance du Nom du Seigneur pour nuire à autrui ? Doit-on comprendre « Tu ne tueras pas », ou plus précisément « Tu ne commettras pas de meurtre » ? Le huitième (ou septième) commandement condamne-t-il l'appropriation des biens du prochain, le vol (ce qui est l'objet du dernier commandement), ou ne veut-il pas plutôt interdire le rapt des personnes ?

L'intervention du Dieu qui libère

Ces discussions d'érudition historique ne sont pas des plus utiles pour accéder au sens profond du Décalogue et redonner vie à ce texte vénérable. N'est-il qu'un vieux code dont il faille scruter la genèse et la jurisprudence ? Ou n'est-il pas aussi la parole d'un Dieu dont le visage se dévoile dans la phrase d'introduction ?

« Je suis le Seigneur ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte,

16. N. LOHFINK, *Les dix commandements sans le Sinaï*, dans *Sciences bibliques en marche*, Tournai, 1969, pp. 104-127.

17. Voir J. OUELLETTE, *Le deuxième commandement et le rôle de l'image dans la symbolique religieuse de l'Ancien Testament. Essai d'interprétation*, dans *Revue Biblique*, 74 (1967), pp. 504-516.

de la maison d'esclavage ». Cette phrase veut exprimer sur quoi se fonde l'autorité de Celui qui va parler¹⁸. Il n'est pas le Tout-Puisant qui imposerait brutalement sa loi à des esclaves peureux (cf. la réplique du César de M. Pagnol : « Ça m'a fait quelque chose de lire les commandements de Dieu. Ça m'a fait peur ») ; il est le libérateur qui balise la route de la liberté à ceux qu'il a déjà tirés de l'esclavage, à Moïse d'abord — qui a dû abandonner le monde prestigieux de son éducation et un avenir assuré, — à Israël ensuite qui déjà, dans le rude chemin du désert, a oublié les travaux forcés et la loi du rendement pour regretter les oignons d'Égypte (Ex 16,3). C'est ce qu'a bien compris le Psaume 81 : avant de rappeler le début du Décalogue (vv. 10-11), il évoque la naissance d'Israël à la liberté :

Un langage inconnu se fit entendre :
« Du fardeau, j'ai déchargé son épaule,
ses mains ont lâché le couffin... »

Ainsi, pour entendre le Décalogue, il faut avoir quitté ses propres servitudes ; alors, on reconnaît l'unique Seigneur dans celui qui arrache à l'esclavage, sans pouvoir pourtant se faire de lui aucune image, sans pouvoir utiliser pour soi-même la force de son Nom ; alors, on sait se ménager des temps de « souvenir », des moments de liberté et on se conduit en homme responsable, qui respecte le prochain dans sa vie, son foyer, sa liberté, son honneur et ses biens.

Origène commentait ainsi le début du Décalogue :

Celui qui apprend à mépriser le siècle présent — qui en langage figuré se nomme Égypte — qui, pour parler comme l'Écriture, « se laisse emporter » par le Verbe de Dieu « si bien qu'on ne le retrouve plus » (Gn 5,24), parce qu'il se dirige en hâte vers le siècle futur, le Seigneur lui dit : « Je suis le Seigneur ton Dieu qui t'ai fait sortir de la terre d'Égypte, de la maison d'esclavage ». Ces paroles ne sont pas adressées seulement à ceux qui jadis sont sortis d'Égypte, elles le sont beaucoup plus à vous qui les écoutez maintenant, si toutefois vous sortez d'Égypte et n'êtes plus esclaves des Égyptiens. « Je suis le Seigneur ton Dieu qui t'ai fait sortir de la terre d'Égypte, de la maison d'esclavage ». Voyez si les affaires du siècle et les actions de la chair ne seraient pas cette maison de servitude, si au contraire la fuite des choses du siècle et la vie selon Dieu ne seraient pas une maison de liberté, selon ce que dit le Seigneur dans l'évangile : « Si vous demeurez dans ma parole, vous connaîtrez la vérité et la vérité vous délivrera » (Jn 8,31-32)¹⁹.

18. Voir Th. VRIEZEN, *Exode, XX, 2. Introduction au Décalogue : formule de loi ou d'alliance ?* dans *Aux grands carrefours de la Révélation et de l'Exégèse de l'Ancien Testament* (Recherches Bibliques, 8), Paris-Bruges, 1967.

19. ORIGÈNE, *Homélies sur l'Exode* (Source Chrétienne, 16) pp. 184-185.

Deuxième lecture

Année A : Rm 5,1-2.5-8

(Voir N° 31 : Fête de la Trinité *
et N° 42 : 11^e dimanche ordinaire)

Année B : 1 Co 1,22-25

Année C : 1 Co 10,1-6.10-12

On peut reprendre chaque année la lecture de l'année A

* A paraître.



Le Dieu inimaginable

1 Co 1,22-25

PAR MICHEL BOUTTIER

Professeur à la Faculté de Théologie Protestante de Montpellier

Contexte

Les nouvelles reçues de Corinthe découvrent la constitution de tendances fractionnelles au sein de la communauté qui s'abandonne au culte de la personnalité : les uns se réclament de Paul, d'autres d'Apollos, d'autres de Céphas, d'autres encore du Christ (ce qui, dans le contexte, n'est pas mieux). Ces rivalités révèlent à l'apôtre une crise plus grave, elles constituent le symptôme d'une aliénation de l'évangile apporté à Corinthe. Les membres de l'Eglise sont tentés d'y déceler un pouvoir placé entre leurs mains pour conquérir ce qui leur tenait à cœur, la puissance spirituelle susceptible de les arracher à la condition présente et de leur offrir enfin la réalisation comblée de leurs vœux : l'entrée dans le monde à venir, l'immortalité, la possession de Dieu, les dons miraculeux, la « potion magique »¹ qui fera d'eux des surhommes, des êtres divins.

Face à ces divisions, Paul rappelle le fondement qu'il a posé, la proclamation de l'évangile ; face à ces ambitions, il évoque ce qu'est cet évangile, l'évangile de la croix, folie pour ceux qui vont à leur perte (1 Co 1,18a), puissance de Dieu pour ceux qui « sont en train d'être sauvés » (v. 18b : *tois sôzomenois*) — car le salut est en cours, il ne s'achève aux yeux de l'Apôtre que lorsque la totalité de la création y sera intégrée et les corps ressuscités. Le développement qui suit n'est donc pas un débat académique sur la sagesse ou la révélation : il s'agit de vie et de mort. Pour la gnose, il faut connaître pour être sauvé ; pour Paul, il faut être sauvé pour connaître (et nous ne connaissons vraiment que lorsque tout sera consommé, 1 Co 13,12). Le rôle de l'apôtre n'est pas de convaincre, mais de permettre à l'esprit de manifester sa victoire.

1. Allusion que comprendront tous les lecteurs d'*Astérix*.

Composition

Les vv. 22 à 25 qui forment notre texte tiennent ainsi étroitement au développement d'ensemble des premiers ch. de 1 Co. Il est difficile de les en abstraire, mais ils constituent néanmoins une petite unité littéraire structurée en oppositions, avec des versets nerveux frappés en antithèses étroitement articulées. On a proposé la scansion suivante :

v. 22 *Les Juifs réclament des signes-prodiges*
Les Grecs quêtent la sagesse

v. 23

nous, nous proclamons
Christ crucifié

scandale pour les Juifs
folie pour les païens

v. 24

pour ceux qui sont appelés
tant Juifs que Grecs
Christ, puissance de Dieu
sagesse de Dieu

v. 25 *car la folie de Dieu est plus sage que les hommes*
car la faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes

Trois versets rythment le conflit : tandis que le v. 25 apporte comme dans maint débat paulinien la sentence conclusive.

Les Juifs réclament des signes *les Grecs quêtent la sagesse (v. 22)*

L'Apôtre use fréquemment du couple Juifs-Grecs (cf. 1 Co 12,13 ; Ga 3,28 ; etc.) où les Grecs personnifient les nations (cf. v. 23b) par rapport à Israël ; l'opposition est caractéristique en Rm 1 où Paul ne s'adresse pas à des « Grecs » seulement. Toutefois le contraste qui apparaît ici ne repose plus sur leur situation respective dans l'histoire du salut (comme c'est le cas au début de Rm — ceux qui pèchent à partir de la loi et ceux qui pèchent sans la loi). La différence est consécutive à la prédication de l'évangile qui provoque d'un côté comme de l'autre la revendication religieuse profonde inhérente aux uns et aux autres : les Juifs réclament des signes, les autres quêtent la sagesse. La suite nous montre que sous le mot de signes, il faut entendre des manifestations de puissance, tandis que la sagesse désigne l'effort d'une philosophie en quête des raisons dernières ; en somme, de part et d'autre, on veut des preuves de la vérité divine. Ainsi chacun cherche à se promouvoir « en instance

susceptible de juger le Dieu qui est annoncé, en le plaçant sous le joug de ses propres critères » (Conzelmann). Dieu ne serait autre que le geste de puissance, éclatant dans le Messie, ou la force déductive de la sagesse, poussés à leur absolu : le dieu des philosophes et des savants dont parle Pascal.

À la base de ce jugement, il faudrait renvoyer à maint écrivain grec, mais surtout au syncrétisme religieux au point de départ de la gnose, et, d'autre part, à ces passages des évangiles où l'on exige de Jésus un « signe » (voir Mc 8,11-13 par — pas d'autre signe que le signe de Jonas ! — voir aussi Jn 8,48 et surtout le récit de la tentation de Jésus en Mt 4,1-11 et celui de la croix, Mt 27,39-44).

Nous, nous proclamons Christ crucifié (v. 23)

La phrase est nettement adversative : « nous, de notre côté, nous... » Le « nous » désigne les porteurs du « kérygme » (le substantif qui correspond au verbe traduit par proclamer) à commencer par l'apôtre. Au cœur du kérygme, nous trouvons ici le « Christ crucifié ». Paul concentre sur la croix l'impact de l'évangile face à ces Corinthiens « déjà rassasiés, déjà enrichis, déjà montés sur le trône » (1 Co 4,8) : ils sont déjà au-delà et Paul doit sans cesse leur opposer l'en-deçà. L'évangile est celui du crucifié (2,1) ; il est porté par un ambassadeur sans prestige (2,3) ; il est dit dans un langage sans apprêt (2,4) ; il rassemble une communauté sans culture, sans hautes situations, sans relations (1,26). Christ crucifié : c'est tout ensemble le sort du Messie, la figure de son envoyé, la nature du langage qui le communique, la composition de la communauté qu'il rassemble, tous frappés à la même marque.

Il faut absolument lire l'ouvrage de Celse, *Contre les chrétiens* (réédité en livre de poche par Pauvert) pour réaliser ce que cet ensemble peut signifier aux yeux d'un philosophe grec — la folie ! Quant au scandale (au sens premier : « ce qui fait trébucher ») que cela suscite chez les Juifs, il n'y a qu'à reprendre les évangiles pour le sentir au fil des pages : voir par exemple Mt 11,6 (Lc 7,23) ; Mt 15,12 ; Jn 6,61. Inversement, en refusant la croix, Pierre est en scandale à Jésus (Mt 16,23). La nuit de la passion est la nuit du scandale auquel nul n'échappe parmi les disciples (Mt 26,31ss et par). Il faut joindre à ces textes ceux qui reprennent le thème de « la pierre d'achoppement » (Lc 20,17-19 ; Rm 9,33 ; 1 P 2,6-8).

L'exégète ou le prédicateur chrétiens doivent se garder ici d'ironiser ou de rabaisser : tant la quête de la philosophie des Grecs que l'attente messianique d'Israël ont droit à notre absolu respect. Elles n'avaient rien de grossier ou de matérialiste (Paul leur reprocherait presque l'inverse !) et constituent ce que l'antiquité nous a

peut-être légué de plus grand : précisément de plus sage et de plus fort au point que l'investigation scientifique et l'espérance politique de notre monde en ont reçu leur impulsion. Il n'y aurait eu sans cela aucun scandale de la croix.

Christ puissance de Dieu, sagesse de Dieu (v. 24)

La phrase grecque est en suspens : *Christ* est construit en opposition au *crucifié* du verset précédent, comme complément du verbe proclamer. En fait il joue le rôle déterminant dans le tour adopté par Paul et qu'on a comparé au type « l'état, c'est moi » : la puissance et la sagesse de Dieu, c'est Christ !

Comme le *nous* du v. 23, les mots *pour ceux qui sont appelés* forment également antithèse par rapport aux Juifs et aux Grecs distingués au verset précédent dans leur opposition motivée au kérygme (scandale pour les uns, folie pour les autres). Ils sont désormais unis, tant Juifs que Grecs par une même vocation (appelés) et une même confession (Christ crucifié) qui fait sauter revendications et discriminations antérieures : pour les uns comme pour les autres, Christ se trouve être et la puissance et la sagesse de Dieu. Chacun découvre en lui non seulement ce qu'il attendait (le Messie, la sagesse) mais aussi ce que l'autre cherchait de son côté. Les partis surgissent à Corinthe dans la mesure où justement chacun de son côté exploite le message annoncé au profit de sa propre philosophie ou de sa propre religiosité, de son propre « christianisme », au sens étymologique. Le kérygme anéantit (1 Co 1,19) l'un et l'autre, mais ce n'est pas pour laisser Juifs et Grecs les mains vides : c'est pour les introduire dans cette autre sagesse, leur donner cette autre puissance que vont faire apparaître 1 et 2 Co.

La puissance de Dieu déployée dans la création (Rm 1,10-20) ou la sagesse manifestée dans les œuvres (1 Co 1,21) ont été accaparées par l'homme qui en a fait les instruments de son propre *kaukêma* (on traduit parfois « orgueil » ; il s'agit de ce qui nous valorise à nos yeux ou à ceux des autres). Mais désormais c'est en Christ « que nous mettons notre orgueil » (1 Co 1,31) ; pour Paul nous ne sommes désormais point sans sagesse, ni sans force (sur la sagesse, cf. 1 Co 2,6-16 ; sur la force, par exemple 2 Co 12,9-10 ; 13,4-9). Les prolongements de cette dialectique (force/faiblesse, richesse/pauvreté, sagesse/folie) vont tisser les instructions de Paul, qu'il s'agisse de la communauté, de la relation apôtre-église, de l'éthique ou de l'espérance².

2. Cf. P. BONNARD, *Faiblesse et puissance du chrétien selon saint Paul*, dans *Etudes Théologiques et Religieuses*, 33 (1958), pp. 61-82.

Mais si le Christ devient ainsi sagesse et puissance de Dieu, cela ne tient pas à un simple changement de valeurs : les vv. 26 à 30 montrent avec force qu'il en va d'un *choix souverain* de Dieu. Rien ne peut le justifier en soi, pas même une analyse complaisante de la pauvreté, de la faiblesse ou de la folie. Il faut se garder d'élaborer une sorte de théodicée inversée qui consisterait à modeler une autre idole incarnant de nouveau les valeurs humaines poussées à leur extrême (non plus la puissance, mais le dénuement, etc.). Dieu a librement choisi les choses faibles du monde, et folles, Israël, Paul sa prédication balbutiante, la communauté de Corinthe, la croix de Jésus, pour confondre les adversaires, c'est-à-dire pour écarter toute confusion et se manifester comme le vivant, l'Autre, celui que l'homme ne pouvait imaginer.

La folie de Dieu... (v. 25)

La sentence finale, partant de la croix, exprime par une sorte d'extrapolation, ce que Paul se sent en droit d'en déduire. Il le fait sous forme de chiasme (au v. 24 puissance-sagesse, au v. 25, folie-faiblesse) : la construction est élaborée.

Il s'agit bien, pour finir, de savoir qui vaincra dans cet affrontement. Aux yeux de l'apôtre, l'évangile de la croix constitue la révélation de Dieu : celle-là même où il se manifeste comme le Dieu déconcertant qui ne se laisse ni deviner, ni inventer parce qu'il a été libre dans son initiative. Et la folie même de Dieu comme sa faiblesse l'emportent d'autant sur la puissance et la sagesse de l'homme que « l'ordre de la charité », pour parler avec Pascal, l'emporte sur celui des corps et des esprits.

Conclusion

a) Ce texte figure parmi les textes du temps du carême. Puisse-t-il préserver nos célébrations de la tentation d'exploiter la croix pour la réalisation de nos ambitions spirituelles, si hautes soient-elles. On a noté combien ici tout était à la marque du crucifié : ministre, communauté, éloquence, message ! Signifiant et signifié sont indissociables.

b) Nous ne disposons pas maintenant d'une clef qui nous permettrait de statuer où se trouve Dieu automatiquement. La croix révèle qu'il est placé au cœur de l'histoire et que pourtant il ne se laisse assimiler par aucun de ses courants — ni celui de la religion, ni celui de la philosophie ou de la science, ni celui des attentes mes-

sianiques de l'humanité. Ce texte écarte toute confusion entre celui que nous prêchons, Christ crucifié, et les requêtes les plus hautes de l'homme. Il ne leur est pas étranger, certes, sa croix est fichée au milieu de nous, mais ce scandale lui-même ne nous appartient pas et nous ne pouvons le manipuler. Cette croix est puissance et sagesse de Dieu parce que c'est là qu'il réalise toute promesse et toute justice, qu'il se donne totalement en devenant nôtre, tout en restant absolument lui-même. Puissance qui n'est pas la réalisation suprême de notre puissance, sagesse qui n'est pas l'aboutissement de notre sagesse : en un mot, le Seigneur, le Ressuscité.

SCANDALE ET FOLIE

Le scandale et la folie dont parle saint Paul sont toujours d'actualité. Et cependant ce Nom demeure le seul « par lequel il nous faille être sauvés ». Cela signifie que, par Jésus, Dieu nous a révélé l'ampleur de son dessein ultime de miséricorde. Mais aussi, et cela aussi est capital pour nous, par Jésus Dieu a manifesté dans notre chair la grandeur de l'homme. Sans lui, nous n'aurions jamais connu « la profondeur, la largeur, la hauteur » de notre propre dignité. En lui nous avons été libérés de tous les esclavages...

Mais pour m'obtenir cette liberté, Jésus — parce qu'il était Dieu — a accepté les rudes servitudes du péché et de la mort. Charles de Foucauld a longuement contemplé Jésus dans cette bassesse. Et cette dernière place, il l'a si bien occupée que personne ne pourra la lui ravir.

CARDINAL LÉGER ¹

1. Cardinal Léger, *Pour vous qui est Jésus Christ*, Paris, 1970, pp. 90-91.



L'histoire maîtresse de vie

1 Co 10,1-6.10-12

PAR MICHEL SAILLARD

Lorsqu'un Israélite ou un chrétien prie un psaume dit « historique » (cf. ps. 78 ; 105 ; etc.), il ne raconte pas l'histoire. Il célèbre l'histoire profane comme histoire *sainte* et la re-vit comme histoire *sanctifiante* pour lui¹. C'est le sens de l'histoire pour l'auteur de l'épître aux Hébreux. En exaltant la foi des patriarches au ch. 11, il exhorte ses lecteurs à la persévérance : « Voilà pourquoi nous aussi... nous devons rejeter tout fardeau et le péché qui nous assiège et courir avec constance l'épreuve qui nous est proposée » (He 12,1). Cette conception de l'histoire sainte et sanctifiante, maîtresse de vie, est celle de Paul dans les quelques versets de 1 Co 10 lus en ce troisième dimanche de Carême. Mais pour s'en convaincre, il importe de lire ce passage dans son ensemble (versets 1-13), et de le replacer dans son contexte. C'est ce que nous ferons dans une première partie. Nous analyserons ensuite les deux volets du diptyque. En conclusion, nous essaierons de montrer comment l'histoire des Israélites au désert est *typologique* de l'existence chrétienne.

Contexte: un cas de conscience à Corinthe

Un grave scandale pour la foi menaçait la jeune communauté. Certains convertis, considérant comme néant les dieux païens n'avaient aucun scrupule à se mettre à table avec leurs compatriotes et mangeaient des viandes immolées dans les sacrifices. D'autres, dont la foi manquait de maturité, jugeaient ces repas sacrilèges. Paul convient avec les premiers que le problème est très relatif, « les idoles n'étant rien dans le monde ». Mais il n'en méprise pas pour autant les seconds. L'essentiel à sauvegarder, c'est la charité qui doit commander l'attitude de celui qui est éclairé envers celui qui ne l'est pas (8,1-13).

1. Le sens des psaumes est donné en préambule : « Ecoute, ô mon peuple, ma loi » (Ps 78,1) ; « Recherchez Yahvé et sa force ; sans relâche, poursuivez sa face » (Ps 105,4).

Ce principe posé, Paul développe son enseignement en trois temps :

a) Un chrétien est appelé à renoncer à certains droits en vue d'un bien supérieur. Lui-même donne l'exemple en refusant les avantages matériels attachés à la fonction apostolique, en vue de l'efficacité de sa mission (ch. 9).

b) Un chrétien peut être éclairé dans sa foi sans pour autant être à l'abri de la tentation. L'histoire des Hébreux au désert en est un exemple (10,1-13).

c) La participation à la « table du Seigneur » exclut toute forme d'idolâtrie ou participation à la « table des démons » (10,14-22).

Avant de conclure sur une exhortation, Paul résout le problème posé par sa communauté en donnant des consignes pratiques (10, 23—11,1).

Il est important de remarquer le lien très étroit entre la deuxième et la troisième partie du raisonnement. Si Paul donne en exemple les événements du désert, c'est parce qu'ils sont *instructifs* pour la vie sacramentelle du chrétien dont l'eucharistie est le centre. Il souligne au v. 11 : « Leur histoire devait servir d'exemple et l'Écriture nous l'a racontée pour nous avertir »². Et il enchaîne au v. 14 : « C'est pourquoi, mes bien-aimés, fuyez l'idolâtrie ». La logique du raisonnement nous invite de prime abord à considérer les interventions de Dieu dans l'histoire des pères (traversée de la mer, protection de la nuée, manne et eau du rocher) comme préfigurations des sacrements chrétiens, baptême et eucharistie. Paul ne dit-il pas en effet des Israélites qu'ils ont été *baptisés*, qu'ils ont *mangé* une nourriture spirituelle et *bu* une boisson spirituelle ? Mais parce qu'il entend résoudre le cas précis des *idolothystes*, il ne reprend que l'antitype de l'eucharistie, préfigurée par la manne et l'eau du rocher³.

Les bienfaits de Yahvé (vv. 1-4)

Soulignons tout d'abord le sens de la tradition que Paul inculque aux Corinthiens. L'économie nouvelle instaurée par le Christ ne dissout pas radicalement l'économie de l'A.T. Pour illustrer la

2. On peut traduire aussi avec la Bible de Jérusalem : cela « a été écrit pour notre instruction ».

3. Sur ce passage de Paul, cf. l'étude magistrale de G. MARTELET, *Sacrements, figures et exhortation en 1 Co 10,1-11*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 44 (1956), pp. 329-359 et 515-559.

condition du chrétien, l'apôtre en appelle à la condition des pères dans la foi. Entre l'ancienne et la nouvelle alliance, il y a certes discontinuité puisqu'avec le Christ, nouvel Adam (Rm 5,15), une création nouvelle est inaugurée (2 Co 5,17). Mais de même qu'Adam était « figure de celui qui devait venir », de même l'histoire des pères est « figure de nous » (v. 6). Ainsi se maintient une certaine continuité.

Dans ces quatre versets, Paul souligne que c'est la *totalité* des Hébreux (cinq fois *tous*) qui bénéficia des dons de Yahvé : baptême, nourriture et boisson spirituelles.

a) Le baptême à Moïse (vv. 1-2)

On peut s'étonner que Paul voie dans le passage de la mer, à pieds secs, un baptême. Le baptême n'est-il pas au contraire « immersion » ? Certains exégètes n'ont pas manqué d'ingéniosité pour tourner cette difficulté⁴. Tenons-nous-en au texte explicite de Paul : *Tous ont été baptisés à Moïse dans la nuée et dans la mer* (traduction littérale). L'énigmatique « baptisés à Moïse » (heureusement paraphrasé dans le Lectionnaire : « Tous ont été unis à Moïse comme par un baptême ») s'éclaire par l'expression parallèle « être baptisé au Christ » (Rm 6,3 ; Ga 3,27), qui est sans doute une abréviation de la formule complète : *être baptisé au nom du Seigneur Jésus* (Ac 8,16 ; cf. 1 Co 1,13.15). Qu'est-ce à dire ? En bref, nous pourrions résumer ainsi : la mort-résurrection de Jésus est l'événement fondateur du nouveau peuple de Dieu. Celui qui est baptisé dans la mort du Christ est *uni au Christ*, chef de file du peuple de Dieu. Le passage de la mer, grâce à la protection de la nuée est l'événement fondateur du peuple d'Israël. Tous ceux qui traversèrent la mer ont été *unis à Moïse*, chef du peuple. *Tous* les Israélites ont été constitués « peuple de Dieu » en bénéficiant de l'intervention de Yahvé. La nuée qui guidait le peuple à la sortie d'Egypte et durant la traversée du désert (Ex 13,21 ; Nb 9,15-23 ; Dt 1,33 ; etc.), se fait *protectrice* pour le passage de la mer :

La colonne de nuée se déplaça de l'avant à l'arrière, où elle se tint. Elle prit position entre l'armée des Egyptiens et l'armée d'Israël. La nuée était ténébreuse, et la nuit s'écoula sans que, de toute la nuit, les armées se puissent rapprocher l'une de l'autre (Ex 14,19-20).

4. Ainsi, selon G. GANDER, Paul aurait dicté : « Tous, ils ont traversé (araméen 'mr) la mer ; et tous, grâce à Moïse, ont traversé ('mr) dans la nuée et dans la mer ». En hébreu comme en araméen les deux lettres *resh* et *daleth* étant souvent confondues, le scribe-tructeur (!) de Paul aurait lu correctement le premier verbe et fautiveusement le second, confondant 'mr : *traverser* et 'md qui devait signifier baptiser (cf. 1 Co 10,2 *parle-t-il du Baptême ?* dans *Rev. d'Hist. et de Phil. Rel.*, 37 (1957), pp. 97-102). Si ingénieuse que soit cette hypothèse, elle nous semble par trop conjecturale et ne retient pas notre attention.

Pour Paul, la lecture *typologique* de l'histoire d'Israël ne consiste pas à lire la réalité nouvelle comme un *duplicata* de l'événement typique passé. Le point de départ est toujours la réalité nouvelle : dans le cas présent, il veut expliquer le baptême chrétien qui, selon l'expression de Jean, est un baptême d'eau et d'Esprit (Jn 3,5 ; cf. Tt 3,5). On peut dire que « la nuée et la mer sont ici à Moïse, ce que l'Esprit et l'eau sont au baptême à Jésus Christ »⁵.

b) La Manne et l'eau du rocher (vv. 3-4)

Malgré la paraphrase du Lectionnaire, ces deux versets demeurent mystérieux pour beaucoup. En voici la traduction littérale :

*Tous ont mangé la même nourriture spirituelle
et tous ont bu la même boisson spirituelle ;
car tous buvaient à un rocher spirituel qui les accompagnait,
or ce rocher était le Christ.*

Tous reconnaissent dans la manne, — nourriture spirituelle, don de Dieu, — la *figure* ou le *type* de l'eucharistie (Ex 16 ; Jn 6 montre combien la *réalité* distance la *figure* qui l'annonçait, cf. surtout les vv. 49-51). Mais l'eau du rocher nous paraît un symbole bien lointain, ne préfigurant l'eucharistie que par la prodigalité avec laquelle Dieu en fit don à son peuple. Cependant l'ensemble symbolique, manne et eau, est pour Paul le type du repas eucharistique dont il va parler à partir du v. 14. Dans le cadre très restreint de cet article, nous ne donnerons que deux explications : pourquoi Paul qualifie-t-il de *spirituelles* la nourriture et la boisson des pères ? Que signifie ce « rocher qui les accompagnait » ?

Nourriture, boisson et rocher sont dits *spirituels* non seulement parce qu'ils sont un don de Dieu (pain céleste, nourriture angélique : Ne 9,15 ; Ps 78,24 ; Sg 16,20 ; cf. Jn 6,32s), et qu'ils ont sauvé Israël du danger mortel de la faim et de la soif dans le désert (Ex 16,3 et 17,3), mais surtout parce que le rocher dont l'eau jaillit est *spirituel, étant identifié au Christ*. C'est le dernier membre de la phrase qui éclaire et « spiritualise » les réalités passées. Il fallait toute la foi de Paul en l'unité du dessein salvifique de Dieu, — dessein dont la clé de voûte est Jésus Christ, — pour avoir l'audace d'identifier le rocher à la personne du Christ lui-même. Ce faisant, « Paul ne propose pas simplement une fleur de rhétorique, il accorde une réalité d'un certain genre, mais véritable, à cette présence spirituelle du Christ dans le premier Exode qui prépare celui de la définitive Rédemption »⁶. C'est parce qu'il préfigure le Christ,

5. G. MARTELET, *art. cit.*, p. 337.

6. P. BENOIT, *Préexistence et Incarnation*, dans *Revue Biblique*, 77 (1970), p. 21.

source de vie, que le Rocher est *spirituel*. L'eau qui en jaillit ne peut être que *spirituelle*. Et puisque les deux réalités, manne et eau, sont *ensemble* le repas mystérieux de l'Exode après la Pâque (cf. Ne 9,15 ; Dt 8,15b-16), le « repas » du désert préfigure le « repas » eucharistique de la Pâque du Seigneur.

Pour comprendre l'image du *rocher qui accompagne*, il est indispensable de faire appel à la tradition juive bien connue de Paul disciple de Gamaliel (Ac 22,3). L'origine de cette tradition a sa source dans la traduction paraphrasée du *Targum Palestinien* de Nb 21,17⁷. Ex 17,1-7 et Nb 20,1-11 racontent l'épisode de Mériba : Moïse, sur l'ordre de Yahvé, frappe de son bâton le rocher pour en faire jaillir l'eau qui va désaltérer le peuple. La littérature juive a fondu en une seule tradition le récit de Mériba et une légende, concernant un puits ou une source, dans laquelle on attribuait ce don de Dieu aux mérites de Myriam, la protection de la nuée aux mérites d'Aaron et la manne à la prière de Moïse. Selon la légende, cette *source-rocher accompagne* le peuple tout au long de la traversée du désert. Nous ne citons qu'un texte de cette tradition très répandue :

C'est ainsi qu'était la source qui accompagnait Israël dans le désert ; elle ressemblait à un rocher en forme de tamis... elle montait avec eux dans les montagnes, descendait avec eux dans les vallées ; là où Israël séjournait, elle séjournait en face de la porte de la Tente de réunion⁸.

De même que, dans la typologie du baptême, Paul part de son expérience du baptême chrétien⁹, ainsi dans la typologie de la manne et de l'eau, figure de l'eucharistie, il fait une relecture des événements du désert à la lumière des événements eschatologiques

7. Extraits du *Targum Yerushalmi* : Le puits qu'avaient creusé précédemment les princes du monde, Abraham, Isaac et Jacob, ils l'achevèrent les hommes judicieux du peuple, les soixante-dix sages qui avaient été mis à part ; ils le forèrent avec leurs bâtons les scribes d'Israël, Moïse et Aaron ; et depuis le désert il leur fut donné en présent... Il se transforma pour eux en torrents débordants... Et il montait avec eux au sommet des montagnes et il descendait avec eux dans les vallées profondes... » (traduction P. GRELOT, *De son sein couleront des fleuves d'eau vive*, dans *Revue Biblique*, 66 (1959), p. 373.

8. *Tosefta Sukka* 11, traduction de J. BONSIRVEN, *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome, 1955, n° 1006, p. 252. - E.E. ELLIS a donné un résumé de l'ensemble de la littérature juive sur cette légende dans son article : *A Note on First Corinthians 10, 4*, dans *Journal of Biblical Literature*, 76 (1957), pp. 53-56.

9. Voir aussi la typologie d'Adam-figure du Christ : c'est le Christ qui est premier (cf. Rm 5 ; 1 Co 15,21-22.45ss).

déjà inaugurés (v. 11). Mais cette relecture n'est possible que parce que les personnes, réalités, événements passés appellent mystérieusement leur accomplissement.

Les péchés d'Israël dans le désert (vv. 5-10)

Pour faire court, le Lectionnaire retient seulement le début et la fin de la seconde partie. On peut le regretter d'autant plus que la séquence des péchés d'Israël se présente avec une logique bien précise : refus de la manne-don de Dieu (vv. 6.9) et participation à des repas sacrificiels païens (vv. 7-8). La lecture des passages de l'A.T. auxquels Paul renvoie s'avère très éclairante. Le survol rapide du contexte au début de cet article a déjà montré que l'évocation de l'histoire du désert n'est pas une digression.

Dans la première partie, Paul a présenté la *totalité* des Hébreux bénéficiant de la bienveillance de Yahvé. Quel contraste avec la constatation : « *Cependant la plupart n'ont fait que déplaire à Dieu* » (v. 5). Il invite alors ses chrétiens à ne pas imiter la conduite de leurs pères dont il décrit les infidélités successives. Parce qu'ils ont péché, les pères ont été châtiés à mort. *Typiques* sont aussi ces événements, affirme Paul aux vv. 6 et 11, mais pas au sens où l'étaient les figures du baptême et de l'eucharistie. Si « la plupart sont tombés au désert », c'est pour n'avoir pas répondu à la grâce de Yahvé qui les avait baptisés à Moïse et alimentés de nourriture et boisson spirituelles. Paul évoque ces figures de châtement dans un but parénétiq ue : il veut éviter qu'en imitant la conduite de leurs pères, les Corinthiens n'encourent la même condamnation. Nourri à la table du Seigneur, le croyant qui communierait à la table des démons se vouerait inévitablement à la mort, car « l'aboutissement du péché, c'est la mort » (Rm 6,21).

Ne désirons pas le mal comme l'ont désiré nos pères (v. 6) : allusion à la convoitise des Hébreux inventant des menus imaginaires à l'époque de servitude (viande, poisson, concombres). Reniant le don de Dieu, ces convoiteurs déclarent : « Nos yeux ne voient plus que de la manne » (Nb 11,4-6).

Cessez d'être idolâtres (v. 7) comme vos pères : non contents de se prosterner devant un veau d'or, ils ont mis le comble à l'idolâtrie par un repas semblable aux repas sacrificiels des païens (Ex 32,6).

Cessez de forniquer (v. 8) comme vos pères qui se prostituèrent avec les filles de Moab, offrirent des sacrifices à leurs dieux et mangèrent les mets sacrifiés (Nb 25,1-5.6-9).

Cessez de tenter le Seigneur (v. 9). Reniant la sortie d'Egypte (= leur baptême), les pères dirent impudemment : « Nous sommes excédés de cette nourriture de famine » (Nb 21,4-6).

Cessez de récriminer contre Dieu (v. 10) comme ils ont récriminé aux portes de la Terre Promise, quand ils refusèrent d'écouter Caléb et Josué, les explorateurs fidèles, pour suivre les prophètes de malheur (Nb 13,25—14,37).

Conclusion (vv. 11-13)

Après cette litanie d'infidélités dans lesquelles joue inéluctablement la loi péché-mort, Paul reprend ce qu'il a dit au v. 6 : « Leur histoire devait servir d'exemple à nous qui voyons arriver la fin des temps », nous qui sommes aux portes de la Terre Promise. Ne perdons pas de vue le contexte de notre péricope. Le v. 12 qui conclut notre lecture — *Celui qui se croit solide, qu'il fasse attention de ne pas tomber* — est un avertissement direct adressé à ceux qui estiment avoir la science et résolvent à la légère le cas des idolâtres, car « la science enfle, c'est la charité qui édifie » (8,1). Trop confiants dans leur science et peu soucieux de charité, ne vont-ils pas, comme leurs pères infidèles, « provoquer la jalousie du Seigneur » ? (10,22).

En écrivant ces lignes, l'apôtre ne renie rien de ce qu'il a écrit ailleurs sur la *souveraine liberté du chrétien*, habitée par l'Esprit du Seigneur (2 Co 3,17). Toutefois cette liberté ne signifie pas : « Tout m'est permis » sans restriction (1 Co 6,12 et dans le contexte 10,23). « C'est pour que nous restions libres que le Christ nous a libérés... seulement que cette liberté ne se tourne pas en prétexte pour la chair ; mais par la charité mettez-vous au service les uns des autres » (Ga 5,1.13).

Paul nous invite à une *fidélité inconditionnelle* à Dieu qui nous a appelés par le baptême et nous a nourris de l'eucharistie. Dans l'histoire des pères, ce qui est *figure* de l'existence chrétienne, c'est avant tout le fait que l'appartenance au peuple de Dieu ne constitue pas une *assurance-tous-risques*. Le contraste entre la *totalité* des Hébreux ayant participé à l'Exode et la *minorité* qui entre en Terre Promise est un enseignement pour les chrétiens. Paul proclame solennellement : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » (1 Ti 2,4). Mais ne parviennent à ce salut que ceux qui fuient toute forme d'idolâtrie.

Le Carême est pour chaque chrétien la traversée-épreuve du désert. Qu'il n'imité pas la conduite des pères, mais qu'il traverse ce désert à la suite du Christ victorieux de la tentation et inconditionnellement fidèle à son Père. Le meilleur commentaire de notre lecture est sans doute l'appel du psalmiste : « Aujourd'hui puissiez-vous écouter sa voix. Ne fermez pas votre cœur comme à Mériba dans le désert » (Ps 95,7-8).

Evangile

Année A : Jn 4,5-42

Année B : Jn 2,13-25

Année C : Lc 13,1-9

On peut reprendre chaque année l'évangile de l'année A



Jésus et les Samaritains

Jn 4,5-42

PAR IGNACE DE LA POTTERIE

Professeur à l'Institut Biblique de Rome

La scène du puits de Jacob est une des plus humaines et des plus belles du IV^e évangile¹. Par la richesse de ses souvenirs bibliques, par la poésie de son cadre, — poésie des rencontres auprès des puits, poésie des sources miraculeuses, des eaux jaillissantes, des moissons blanchissantes, — par la délicatesse aussi et la profondeur du dialogue entre Jésus et cette femme, tout à l'heure une inconnue et bientôt une croyante, par l'ampleur enfin des perspectives religieuses qu'elle ouvre sur la mission de l'Eglise et sur l'adoration du Père dans l'Esprit et la Vérité, cette page de saint Jean laisse sur tous ceux qui l'ont lue et méditée une impression inoubliable².

Son importance, toutefois, est avant tout d'ordre théologique. On a parfois voulu donner de ce récit une interprétation psychologique et pastorale : Jésus nous y montrerait comment il faut parler à une âme pécheresse pour l'amener à la conversion. D'autres proposent une exégèse sacramentelle : l'eau vive serait l'eau du baptême, la nourriture dont parle Jésus en 4,31-34 évoquerait l'Eucharistie. Mais ni l'une ni l'autre de ces deux explications ne respecte pleinement les données du texte³. Le point de vue de l'auteur

1. Voici quelques études plus importantes sur le dialogue de Jésus avec la Samaritaine : A. LOISY, *La Samaritaine*, dans *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 5 (1900), pp. 335-366 ; L. SCHMID, *Die Komposition der Samaria-Szene Joh 4,1-42. Ein Beitrag zur Charakteristik des 4. Evangelisten als Schriftsteller*, dans *Z.N.W.*, 28 (1929), pp. 148-158 ; D. MOLLAT, *Le puits de Jacob (Jn 4,1-42)*, dans *B.V.C.*, 6 (1954), pp. 83-91 ; F. ROUSTANG, *Les moments de l'acte de foi et ses conditions de possibilité. Essai d'interprétation du dialogue avec la Samaritaine*, dans *R. Sc. Rel.*, 46 (1958), pp. 344-378 ; J. BLIGH, *Jesus in Samaria*, dans *Heyth. Journ.*, 3 (1962), pp. 329-346 ; G. FRIEDRICH, *Wer ist Jesus? Die Verkündigung des vierten Evangelisten, dargestellt an Joh 4,4-42*, Stuttgart 1967.

2. Cf. D. MOLLAT, *art. cit.*, pp. 83-84.

3. G. FRIEDRICH, *op. cit.*, pp. 13-17.

est essentiellement christologique ; il présente ici un aspect du thème fondamental de son évangile : la réponse à la question « Qui est Jésus ? » et l'accession des hommes à la foi en lui.

Ce développement du thème ne peut bien se comprendre que si on situe le passage dans l'ensemble plus vaste où Jean l'a placé, celui des chapitres 2—4⁴. La section s'ouvre sur deux récits, deux « signes » de révélation messianique, qui forment diptyque : le « signe » du vin à Cana (2,1-12) et le « signe » du Temple à Jérusalem (2,13-22). Dans les dialogues qui suivent, les trois personnages qui s'entretiennent avec Jésus représentent trois types d'accession à la foi : Nicodème (3,1-21) ; la femme que Jésus rencontre au puits de Jacob (4,1-42) ; le fonctionnaire royal de Cana de Galilée (4,43-54). Tous les trois, semble-t-il, ont une valeur représentative : Nicodème, Juif de Jérusalem et « maître en Israël » (3,10), incarne aux yeux de Jean le judaïsme officiel ; dans la personne de la femme de Sychar (4,5), c'est pour ainsi dire le judaïsme schismatique des Samaritains qui vient vers Jésus ; le fonctionnaire de Cana, probablement un païen, représente pour l'évangéliste le monde non juif.

L'épisode de la Samaritaine est, lui aussi, composé avec le plus grand soin. Il comprend essentiellement deux grands dialogues encadrés par quelques versets narratifs :

1. Introduction : Jésus retourne en Galilée et traverse la Samarie ; il arrive au puits de Jacob (1-6).
2. Dialogue avec la Samaritaine (7-26) :
 - Jésus promet l'eau vive (7-15) ;
 - Jésus prophète (16-19) ;
 - la révélation de Jésus Messie (20-26).
3. Transition : retour des disciples ; départ de la femme ; venue des Samaritains (27-30).
4. Dialogue avec les disciples (31-38) :
 - la nourriture de Jésus (31-34) ;
 - la moisson messianique (35-38).
5. Conclusion : les Samaritains croient en Jésus (39-42).

Chacun des deux dialogues se développe suivant un schéma littéraire qui caractérise l'ensemble de l'évangile : l'alternance des révélations de Jésus et de l'incompréhension des hommes. Dans les

4. Tous les exégètes ne sont pas d'accord pour considérer 2,1—4,54 comme une unité littéraire ; nous adoptons la structure proposée dans les commentaires de H. VAN DEN BUSSCHIE et R. BROWN ; cf. aussi J. WILLEMS, *Het vierde evangelie. Een onderzoek naar zijn structuur*, Hilversum-Anvers, 1965 (voir surtout pp. 276-281.301-308).

vv. 7-15, la Samaritaine pense uniquement à l'eau du puits, tandis que Jésus s'efforce de lui faire comprendre que l'eau vive qu'il promet est d'une autre nature : c'est une eau qui éteindra la soif à jamais et qui jaillira, dans l'homme lui-même, pour la vie éternelle. Dans la dernière partie du dialogue (vv. 20-26), la femme songe *uniquement* au problème qui divise Juifs et Samaritains, celui de l'endroit du vrai culte : faut-il adorer Dieu sur le mont Garizim ou au temple de Jérusalem ? Mais Jésus lui révèle que l'adoration du Père à l'époque messianique se pratiquera dans l'Esprit et la Vérité. Les disciples, eux aussi, vont faire preuve d'inintelligence. En revenant de la ville, ils sont uniquement préoccupés de faire prendre à Jésus de la nourriture matérielle. Mais il leur répond que sa vraie nourriture est d'accomplir sa mission (vv. 31-34). Dans les vv. 35-38 enfin, Jésus se réfère à une parole des disciples sur les mois qui les séparent du temps de la moisson ; c'est l'occasion pour lui d'ouvrir la perspective sur une autre moisson, la moisson messianique, où le moissonneur amassera du grain pour la vie éternelle.

I. DIALOGUE AVEC LA SAMARITAINE (vv. 7-26)

L'entretien de Jésus et de la Samaritaine évoque différentes scènes bibliques, qui décrivent la rencontre auprès d'un puits entre un voyageur fatigué et les femmes qui viennent y puiser⁵. Jésus, assis au bord du puits, s'adresse à la femme de Sychar : « Donne-moi à boire » (v. 7). Dès le début, est abordé le premier thème du dialogue, celui de « l'eau » : Jésus saisit l'occasion pour révéler à la Samaritaine le mystère de l'eau vive. Mais elle reste au plan des relations humaines : « Comment ! tu es Juif, et tu me demandes à boire à moi, une Samaritaine ? » Les Juifs en effet n'ont pas de relations avec les Samaritains » (v. 9)⁶. Dans sa réponse, Jésus laisse immédiatement entendre qu'il veut parler d'une réalité mystérieuse dont l'eau du puits est simplement le symbole : « Si tu savais le don de Dieu et qui est celui qui te dit, "Donne-moi à boire", c'est toi qui l'en aurais prié et il t'aurait donné de l'eau vive » (v. 10).

5. D. MOLLAT, *art. cit.*, p. 83 ; cf. surtout Gn 24,11-27 (le serviteur d'Abraham et Rébecca), Gn 29,1-21 (Jacob et Rachel), Ex 2,15-21 (Moïse et les filles de Raguel, le prêtre de Madian).

6. Depuis le retour du premier exil, les Samaritains honoraient, à côté de Yahvé, plusieurs dieux païens (voir n. 15) ; aussi les Juifs les classaient-ils parmi les « nations » (cf. Si 50,25-26) ; par diverses prescriptions, ils interdisaient toute relation avec ce peuple impur.

1. Le don de l'eau vive (vv. 7-15)

a) Faut-il voir dans ces deux métaphores, celle du « don de Dieu » et celle de « l'eau vive », deux réalités distinctes ? Certains l'ont pensé⁷. Cependant la plupart des commentateurs admettent à juste titre que le don de Dieu, c'est l'eau vive elle-même. En raison du passage parallèle de 7,37-39, de nombreux auteurs disent que Jésus voulait ici parler de l'Esprit Saint ; mais est-il concevable que Jésus ait envisagé d'accorder à cette femme le don de l'Esprit, dès avant la résurrection ? Pour d'autres, le don de l'eau vive serait plutôt la révélation que Jésus fait de lui-même. C'est dans cette voie, semble-t-il, qu'il faut chercher la réponse, mais en distinguant, comme nous le verrons, deux étapes successives dans l'économie de la révélation : le temps du Christ et le temps de l'Esprit. Le texte lui-même nous donne déjà une indication précieuse : d'après la déclaration de Jésus à la femme, « savoir le don de Dieu », c'est savoir « qui il est (lui, Jésus) ». Cette découverte progressive du mystère de Jésus, *cette connaissance profonde de ce qu'il est*, voilà en définitive le don de Dieu, le don de l'eau vive. Une brève analyse des deux thèmes le montrera plus clairement.

b) D'après les écrits juifs, le don de Dieu par excellence était la Loi de Moïse⁸. Le prologue de Jean se fait l'écho de cette tradition : « La Loi fut donnée par l'intermédiaire de Moïse » (1,17). Ailleurs dans le IV^e évangile, le verbe « donner » est d'un emploi fréquent. Une seule fois, il a pour objet le Paraclet (14,16) : dans ce discours après la Cène, le verbe est au futur, et se réfère au temps de l'Eglise⁹. Ce passage ne peut guère servir de parallèle à notre verset. Mais d'après 3,16, Dieu a donné *son Fils unique*. Plus souvent, le verbe s'applique aux *paroles* que le Père a données au Fils et le Fils aux disciples (17,8.14), soit encore au *commandement* du Père ou du Fils (12,49 ; 13,34 ; 14,31). L'expression de 4,10 synthétise ces données. Le « don de Dieu », ce n'est plus comme dans

7. Parmi les anciens, Euthymius et Tolet ; chez les modernes, Van den Bussche : il voit dans le « don » la rencontre du Christ, et dans « l'eau vive », l'Esprit Saint.

8. Voici par exemple un passage de Fl. JOSÉPHE, *Ant. Jud.*, IV,8,47 (n° 318), où Moïse, après la théophanie du Sinaï, invite le peuple à vénérer Dieu : « Il vous appartient de l'honorer et d'observer les lois, ce don le plus précieux de tout ce qu'il vous a accordé et de ce que, dans sa permanente bonté, il vous accordera encore ».

9. Voir pourtant 3,34 où le verbe est au présent : il s'agit très probablement de Jésus, l'envoyé de Dieu, qui « prononce les paroles de Dieu » et « donne l'Esprit sans mesure » : le don de l'Esprit est déjà, en quelque manière, présent dans les paroles de Jésus (cf. aussi 6,63) ; mais la véritable intériorisation de la parole, due à l'Esprit, ne se fera qu'après Pâques.

le judaïsme la Loi de Moïse ; c'est la loi nouvelle, la révélation qui arrive à son terme en Jésus. Cette parole de Jésus, révélation définitive des temps messianiques, porte à sa perfection la révélation incomplète du Sinaï. D'après 1,17, ce qui doit désormais remplacer la Loi de Moïse, c'est la révélation apportée par Jésus, c'est la vérité qu'il est lui-même (14,6). En promettant à la Samaritaine le don de Dieu, Jésus laisse donc entendre qu'il allait se manifester à elle ; de fait, à la promesse encore vague du v. 10 : « Si tu savais... qui est celui qui te dit... », fait écho la réponse du verset de conclusion : « Je le suis (le Messie), moi qui te parle » (v. 26). Le sens de la métaphore du v. 10 a été expliqué en termes excellents par un exégète byzantin, Euthymius Zigabenus : « Si tu savais le don de Dieu... Il voulait parler de lui-même, lui qui allait se manifester progressivement à la femme ; elle se montrait digne d'un tel enseignement »¹⁰.

c) Le symbole de l'eau vive¹¹ est plus important que le précédent, car Jésus l'utilisera de nouveau au v. 14, puis encore une fois plus tard, dans la grande révélation de la fête des Tabernacles (7,38s). Au sens matériel, l'eau vive désignait l'eau courante, par opposition à l'eau des citernes (cf. Gn 26,19 ; Lv 2,13). Chez les prophètes elle devint un des grands symboles des biens messianiques : « En ce jour-là, des eaux vives sortiront de Jérusalem, moitié vers la mer orientale, moitié vers la mer occidentale ; été comme hiver elles resteront vives » (Za 14,8 ; cf. Ez 47,1 ; Jl 4,18). Mais dans la littérature sapientiale le sens de l'image se précise : l'eau vive y désigne les flots de la sagesse, ou encore l'enseignement que l'on tire de la Loi (Pr 13,14 ; 16,22 ; 18,4 ; Si 24,30s). Certains écrits juifs rattachent cette interprétation à une exégèse allégorique des puits dont parle la Bible (surtout Nb 21,17-19) : d'après cette tradition, un puits mystérieux a été donné à Israël, un puits d'où s'écoulaient des flots d'eau vive ; le puits, c'est la Loi ; l'eau vive qui en jaillit, c'est la doctrine de sagesse que l'on obtient en scrutant la Loi¹². Le même symbolisme reparait dans quelques écrits judéo-chrétiens, ainsi par exemple dans les *Odes de Salomon* : « Il me remplit de paroles de vérité pour que je les proclame. Et comme l'eau qui coule, la vérité s'écoula de ma bouche » (12,1-2). Remarquons que dans les textes préchrétiens, l'eau vive n'est nulle part un symbole direct de l'Esprit. Dans les écrits que nous venons de mentionner,

elle désigne la sagesse, la vérité, les richesses contenues dans la révélation.

C'est l'interprétation qui convient le mieux pour la parole de Jésus à la Samaritaine en Jn 4,10 : l'eau vive y symbolise « la doctrine vivifiante apportée par le Christ-Sagesse (cf. 4,25) »¹³, la vérité qu'il proclame (1,17), la révélation qu'il apporte dans sa propre personne (14,6). Nous retrouvons l'exégèse proposée ci-dessus pour « le don de Dieu » ; cela confirme que les deux métaphores désignent une seule et même réalité.

d) Une objection toutefois se présente. En 7,38-39, Jésus s'applique un mot de l'Écriture : « De son sein couleront des fleuves d'eau vive ». Et l'évangéliste ajoute : « Il parlait de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui avaient cru en lui ; car il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié ». On comprend que de nombreux exégètes estiment devoir adopter la même interprétation pour l'eau vive dont Jésus parle au ch. 4, dans l'entretien avec la femme de Samarie : l'eau vive y désignerait donc l'Esprit Saint.

Cependant l'optique des deux passages est très différente. En 7,38-39, d'après Jean lui-même, Jésus voulait parler du don de l'Esprit que les croyants devaient recevoir à partir de sa *glorification*. Au début de l'entretien avec la Samaritaine, Jésus parle *au présent* : dans l'optique johannique, il ne peut s'agir ici de l'Esprit Saint. Jean distingue nettement deux temps successifs dans le développement de la révélation. Dans le contexte immédiat de l'entretien au puits de Jacob, l'eau vive dont parle Jésus est le dévoilement progressif de son propre mystère. Mais aussitôt après, il élargit considérablement la perspective ; à partir du v. 13, il n'est plus question de la femme, mais de « quiconque » désire boire ; et au v. 14 tous les verbes sont mis au futur : « Qui boira de l'eau que je donnerai, n'aura plus jamais soif ; ... (elle) deviendra en lui la source d'eau jaillissant en vie éternelle ». Ici, et ici seulement, la perspective rejoint celle de la déclaration de Jésus à la fête des Tabernacles (7,38-39) : il s'agit désormais du temps qui commence avec l'« Heure » de Jésus, du temps où sa révélation est rendue présente dans l'Église par l'action de l'Esprit.

Nous assistons donc dans saint Jean à un approfondissement remarquable de la métaphore de l'eau vive. Au début du dialogue avec la femme de Samarie, cette eau mystérieuse, conformément au sens qu'elle avait dans la tradition préchrétienne, symbolise simplement la parole de Jésus, sa vérité. Mais cette parole, cette vérité, ne peut rester extérieure à l'homme : comme la sagesse, l'eau

10. In *Joannem*, in h.l. (P.G., 129,1187s).

11. Voir J. DANIELOU, *Le symbolisme de l'eau vive*, dans *Rev. des Sc. relig.*, 32 (1958), pp. 335-346 ; A. JAUBERT, *Symbolique de l'eau et connaissance de Dieu*, dans *Foi et vie*, 64 (1965), pp. 455-463.

12. Voir A. JAUBERT, *La symbolique du puits de Jacob. Jean 4-12*, dans *L'homme devant Dieu* (Mélanges H. de Lubac), Paris, 1963, I, pp. 63-73.

13. M.-E. BOISMARD, art. *Eau*, dans *Voc. de Théol. bibl.*, Paris, 1970², 308.

vive doit être « bue » par le croyant (4,14a ; 7,37 ; cf. Pr 9,18 LXX : Si 15,3) ; à cette condition seulement elle deviendra « en lui » (Jn 4,14b) une source jaillissante. Cela veut dire, sans métaphore, que la parole, la révélation de Jésus, doit être intériorisée dans le cœur du disciple (5,38). En cela précisément consistera l'action de l'Esprit de vérité (14,26).

La métaphore de l'eau vive prend ainsi une résonance pleinement ecclésiale : c'est ce qui lui donne sa vraie portée pour la vie des chrétiens : l'eau vive dont ils doivent s'abreuver, c'est la vérité de Jésus, c'est son message assimilé dans l'Esprit¹⁴ ; c'est Jésus lui-même qui, à travers l'évangile, se dévoile progressivement aux croyants, pour leur communiquer la vie divine.

2. Jésus prophète (vv. 16-19)

Cette fois encore, la réaction de la Samaritaine témoigne d'une totale incompréhension : elle demande à Jésus de lui donner de cette eau, afin qu'elle ne doive plus venir au puits pour puiser (v. 15). Jésus n'insiste plus et donne brusquement à la conversation un tour nouveau : « Va, appelle ton mari et reviens ici » (v. 16). Et quand la femme prétend ne pas avoir de mari, Jésus réplique qu'elle en a eu cinq. Elle a raison : l'homme avec qui elle vit n'est pas son mari.

Plusieurs auteurs ont cru devoir interpréter cette réponse de Jésus comme une allégorie : la femme avec ses « cinq maris » représenterait la Samarie où s'étaient établies diverses tribus babyloniennes, chacune avec son propre dieu (le mot hébreu *ba'al*, « maître », pouvait désigner aussi bien un dieu païen qu'un mari). Mais cette exégèse ne trouve aucun appui dans l'A.T.¹⁵, pas davantage dans le contexte immédiat. L'intention de Jésus aurait-elle été « d'éveiller dans la femme la conscience morale » (Lagrange) ? La suite du récit ne fait apparaître chez elle aucune trace de repentir. En constatant que Jésus lui dévoile tout ce qu'elle a fait (cf. v. 29), elle en conclut plutôt qu'il est un prophète, un homme qui connaît les secrets du passé ou du futur (cf. 2,25). En dévoilant à la Samaritaine le secret de sa vie privée, Jésus se révèle déjà lui-même. Son

14. C'était déjà l'exégèse de saint Thomas. Pour lui, l'eau vive désignait à la fois la doctrine de Jésus et la grâce de l'Esprit Saint : « *Gratia Spiritus sancti recte dicitur aqua viva* » (*Super evang. S. Ioann.*, ed. Cal, n° 577) ; « *ostendit autem, quod doctrina sua sit optima aqua* » (n° 585) ; « *per aquam intelligitur sapientia salutaris* » (n° 634).

15. Cf. 2 R 17,24-42 ; les cinq tribus babyloniennes immigrées en Samarie y avaient amené leurs divinités païennes ; mais les vv. 30-31 mentionnent sept noms de dieux.

but n'est pas tant d'amener cette femme à la conversion que de la préparer à la découverte de son propre mystère. Ce sera le thème des versets suivants.

3. Jésus se révèle comme Messie (vv. 20-26)

Ayant constaté la clairvoyance de son interlocuteur, la femme lui soumet le vieux problème qui divisait Juifs et Samaritains : faut-il adorer Dieu sur cette montagne ou au temple de Jérusalem ? Pour les Samaritains, le Garizim était une montagne sainte : après le déluge, Noé y avait dressé un autel ; c'est là aussi qu'ils situaient le sacrifice d'Abraham ; d'après le Pentateuque samaritain (Dt 27, 4-8), les Hébreux y avaient offert leur premier sacrifice après l'entrée en Terre Sainte. Le temple construit par les gens de Samarie sur le mont Garizim était devenu le rival du temple de Jérusalem. Mais d'après le Deutéronome (12,1-14), il ne pouvait y avoir en Israël qu'un unique sanctuaire. La question posée par la Samaritaine était donc très actuelle : quel est le lieu du vrai culte ?

Jésus répond sur un ton grave : « Femme, crois-moi... ». Par là, il n'entend pas dire simplement à son interlocutrice qu'elle doit lui faire confiance ; il lui adresse un véritable appel à la foi ; il lui demande d'accueillir la révélation qu'il va lui faire, sur le culte véritable des temps messianiques : « L'heure vient (v. 21)... L'heure vient, et nous y sommes... » (v. 23). Avec lui « une époque s'achève, une autre commence : le temps est révolu d'un culte rivé à une montagne, périmé le conflit des temples » (D. Mollat). Désormais « les vrais adorateurs adoreront le Père dans l'Esprit et la Vérité » (v. 23).

Depuis la Réforme on a étrangement abusé de cette formule, comme si elle équivalait à une condamnation de tout culte extérieur¹⁶. Mais ce n'est pas là ce que dit le texte de l'évangile. « En esprit » ne signifie pas : « d'une manière spirituelle, non corporelle », comme l'ont parfois pensé les Pères grecs, sous l'influence du dualisme platonicien ; l'esprit ne désigne pas davantage l'esprit de l'homme ou l'âme humaine : Jésus ne veut pas insister ici sur l'intériorité de la prière chrétienne¹⁷. Le *pneuma* dont il parle est l'Esprit de Dieu (cf. v. 24), l'Esprit que Dieu communique à

16. Parmi les nombreuses études consacrées à cette expression, voir surtout : F.-M. BRAUN, *In Spiritu et veritate*, dans *Rev. Thom.*, 15 (1952), pp. 247-274, 285-307 ; R. SCHNACKENBURG, *Die « Anbetung in Geist und Wahrheit » (Joh 4,23) im Lichte von Qumran-Texten*, dans *Bibl. Zeitschr.*, 3 (1959), pp. 88-94.

17. C'est l'exégèse psychologique de la tradition augustinienne, bien résumée dans la *Glossa ordinaria* : « *Non in templo, non in hoc monte, sed interius in intimo templo cordis* » (P.L., 114,374 A).

l'homme. La prière dans l'Esprit est une prière qui est suscitée dans le cœur des croyants par l'Esprit Saint (cf. aussi Rm 8,26-27). Les commentateurs médiévaux du IV^e évangile ne s'y étaient pas trompés, tel par exemple J. Scot Erigène : « Ils adoreront dans l'Esprit, ceux qui seront illuminés par l'Esprit Saint »¹⁸.

La deuxième partie de la formule, plus encore que la première, a été souvent détournée de son vrai sens. Pour plusieurs, elle serait une expression adverbiale, comme dans les langues modernes (« en vérité ») : le culte « en vérité » serait le culte « véritable ». Pour d'autres, surtout les Pères, la vérité est ici la réalité du culte chrétien, par opposition à ses préfigurations sous la Loi ancienne. Mais pour saint Jean le mot « vérité » ne signifie pas « réalité » ; il désigne la révélation messianique, révélation qui s'identifie avec le message et la personne de l'homme Jésus (14,6)¹⁹. Sous l'action de l'Esprit, cette vérité du Christ est présente et active dans le cœur du croyant (2 Jn 2) ; la vérité devient ainsi la source secrète de sa vie chrétienne : elle inspire sa pratique de la charité (1 Jn 3,18-19 ; 2 Jn 1—2), son désir de sanctification (Jn 17,17-19), son adoration du Père (4,23-24). La fin du dialogue, dès lors, se rattache au début : « l'Esprit et la Vérité » ne sont rien d'autre que l'eau vive dont Jésus avait parlé précédemment. L'adoration des temps messianiques s'inspire et se nourrit de la révélation du Christ sous l'action de l'Esprit de vérité ; cette adoration du Père, cette flamme de la prière, jaillit spontanément de tout cœur chrétien où brûle la Vérité.

Le thème introduit par la femme au v. 20 n'est donc pas abandonné : il s'agit toujours du lieu du vrai culte. Mais Jésus révèle à la Samaritaine qu'à l'époque messianique ce lieu sera spirituel : sous l'action de l'Esprit, il faut désormais prier le Père « dans la Vérité », dans cette Vérité qu'est Jésus lui-même²⁰. La vraie prière n'est possible que dans la communion avec le Christ-Vérité ; cette union au Christ constitue l'espace intérieur de la prière chrétienne ; elle se pratique « in Christo » ; Jésus est le nouveau Temple, qui remplace dorénavant le sanctuaire du mont Garizim et celui de Jérusalem. Cette prière a en outre une dimension trinitaire : inspirée par l'Esprit de vérité, elle se pratique en union avec le Christ, le Fils de Dieu, et elle s'adresse au Père. C'est une prière essentiellement filiale, la prière caractéristique des enfants de Dieu. Rupert de

18. *Comment. in S. Evang. secundum Ioannem*, in h.l. (P.L., 122,339 A).

19. Cf. notre article « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie » (Jn 14,6), dans *N.R.Th.*, 88 (1966), pp. 907-942.

20. On est souvent porté à mettre tout l'accent sur les mots « dans l'Esprit ». Mais d'après l'usage johannique, quand deux mots sont accouplés par la conjonction « et », le deuxième est le plus important (voir p. ex. 20,8 : « il vit et il crut »). L'adoration du Père se fait « dans l'Esprit », sous son inspiration, « dans la Vérité », dans la communion avec Jésus.

Deutz commentait le verset en termes excellents : « *Adorabitis, inquit, Patrem, Spiritum adoptionis filiorum ab ipso percipientes... Patrem enim in Spiritu adorare quid est, nisi spiritum adoptionis filiorum accepisse in quo clamamus : Abba, Pater (Rm 8) ?* »²¹. De même, plus près de nous, le P. Libermann : « Leurs adorations se feront dans l'Esprit-Saint... et en vérité, en unissant leurs adorations avec celle du Fils de Dieu »²².

La femme de Sychar ne comprend pas grand-chose à tout ce discours : « Je sais que le Messie doit venir, celui qu'on nomme le Christ ; lorsqu'il viendra, il nous dévoilera tout » (v. 25). Si elle ne saisit pas le sens des paroles de son interlocuteur, son attention est cependant éveillée pour les questions religieuses ; son espérance est maintenant tendue vers le Messie, comme vers celui qui apportera la révélation libératrice. Il n'en faut pas davantage. Jésus peut lui faire la déclaration décisive : « Je le suis, moi qui te parle ». Le message de lumière qu'attendait la Samaritaine lui est accordé d'un seul coup : Jésus Messie se manifeste à elle ; les temps sont accomplis ; l'heure est venue pour l'adoration du Père « dans l'Esprit et la Vérité ».

II. DIALOGUE AVEC LES DISCIPLES (vv. 31-38)

A ce moment les disciples reviennent de la ville. Ils sont surpris de voir Jésus parler à une inconnue : d'après les usages juifs, un homme ne devait pas s'entretenir en public avec une femme, pour éviter de faire jaser les gens.

Quant à la Samaritaine, oubliant qu'elle était venue au puits pour tirer de l'eau, elle laisse là sa cruche et court droit vers Sychar. Enthousiaste, elle dit à ceux qu'elle rencontre : « Venez voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait. Ne serait-ce pas le Christ ? » (v. 29). Déjà auparavant, en entendant Jésus lui parler de ses différents maris, elle avait reconnu en lui un prophète. La révélation que Jésus fit ensuite sur lui-même produisit un certain effet : sans encore vraiment croire en lui, elle soupçonne qu'il pourrait être le Messie. Mais, paradoxe bien féminin, ce qui le lui fait penser n'est pas tant la déclaration pourtant si nette de Jésus ; c'est ce qu'il lui a dit sur elle-même. En apprenant que la femme pourrait bien avoir rencontré le Messie, les gens, empressés, « sortirent de la ville et s'acheminaient vers lui ».

21. *In Evang. S. Joannis*, in h.l. (P.L., 169,363 B).

22. LIBERMANN, *Commentaire de saint Jean*, Paris-Bruges, 1958, p. 169.

Entre-temps les disciples ont engagé la conversation avec le Maître. Ils lui présentent les provisions apportées et le pressent de manger. Plus loin (v. 35), faisant allusion aux champs qu'ils viennent de traverser pour revenir auprès du puits, ils parleront de la moisson prochaine. L'une et l'autre de ces déclarations tout humaines devient pour Jésus l'occasion d'élever le niveau du discours et d'orienter le regard des disciples vers les temps à venir.

1. La vraie nourriture de Jésus (vv. 31-34)

On retrouve ici, avec une légère variante, le procédé littéraire mentionné au début, celui des révélations de Jésus alternant avec l'inintelligence des hommes. C'est le schéma de la révélation en deux temps : première révélation (mystérieuse), incompréhension, deuxième révélation (en clair).

En commençant l'entretien avec la Samaritaine, Jésus avait demandé à boire. C'était pour lui l'occasion de promettre à la femme le don de l'eau vive (v. 10). Ici au contraire le point de départ du dialogue est fourni par les disciples eux-mêmes : « Rabbi, mange ». Jésus répond d'une manière énigmatique : « J'ai à manger une nourriture que vous ne connaissez pas ».

Dans la tradition sapientiale, le pain, comme l'eau et le vin, est un symbole du don de la sagesse et de la Loi. La Sagesse invite l'homme à son festin : « Venez, mangez de mon pain, buvez du vin que j'ai préparé » (Pr 9,5) ; elle « le nourrit du pain de la prudence » (Si 15,3 ; cf. 24,21). Mais la sagesse juive n'était pas simplement une doctrine ; elle était orientée vers l'action et devait transformer la vie. On comprend donc que Jésus applique ici la métaphore de la nourriture à l'accomplissement de sa mission : « Ma nourriture est que je fasse la volonté de celui qui m'a envoyé et que je mène à bonne fin son œuvre » (v. 34). Les deux parties de cette réponse ne sont pas simplement synonymes ; la deuxième dit plus que la première.

Jésus est descendu du ciel pour faire la volonté de celui qui l'a envoyé (6,38). Cette volonté divine, il la « cherche » (5,30), comme une nourriture dont il ne peut se passer, comme un objet intensément désiré ; parcellément, il « cherche » uniquement la gloire de celui qui l'a envoyé (7,18 ; 8,50). Ce verbe « chercher » et cette métaphore de la nourriture dévoilent l'aspect fondamental de la vie de Jésus, le mobile profond qui anime toute son action. Ce n'est donc pas sans ironie que l'évangéliste a rédigé le v. 27. Après avoir dit que les disciples s'étonnaient de voir Jésus parler avec une femme, il continue : « Toutefois pas un ne dit : "Que cherches-tu ?"

ou : "De quoi lui parles-tu ?" »²³. Ils n'avaient pas compris ce que Jésus *cherchait* vraiment. Par cette phrase de transition, Jean relie adroitement l'entretien avec la Samaritaine au dialogue de Jésus avec ses disciples. Le sens profond du premier épisode se trouve dans le second : en conversant avec la femme de Sychar, malgré les préjugés, Jésus faisait la volonté de son Père, il *cherchait* déjà à accomplir son œuvre.

Jésus parle souvent des « œuvres » qu'il accomplit. Quand le terme est employé au singulier (cf. v. 34), il désigne l'ensemble de l'activité de Jésus, l'œuvre de révélation et de salut : cette œuvre est celle du Père ; elle révèle donc l'unité de Jésus avec son Père (cf. 10,38). Cette mention de « l'œuvre » ne se retrouve plus que dans la prière sacerdotale, dans le contexte immédiat de « l'Heure » : « Je t'ai glorifié sur la terre, en menant à bonne fin l'œuvre que tu m'as donnée de faire » (17,4)²⁴. En 4,34, quand il parlait aux disciples de l'œuvre divine qu'il voulait accomplir, Jésus ouvrait une perspective sur l'Heure de la Passion et de la Résurrection et sur le temps de l'Eglise.

Jn 4,34 est un des textes-clefs du IV^e évangile sur l'entière obéissance de Jésus envers celui qui l'a envoyé. Jésus n'a rien en propre ; il n'est que l'envoyé de Dieu ; ses pensées et ses projets sont les pensées et les projets de son Père ; les paroles qu'il transmet ne sont pas les siennes, mais les paroles du Père (3,34 ; 7,16 ; 8,26.38.40 ; 14,10.24 ; 17,8.14), il n'accomplit pas ses œuvres à lui, mais celles du Père (5,17.19-20.30.36 ; 8,28 ; 10,25.37 ; 14,10 ; 17,4), il ne fait pas sa volonté propre, mais la volonté de celui qui l'a envoyé (4,34 ; 5,30 ; 6,38). Un effacement si radical laisse entrevoir quelque chose du mystère de Jésus. Certes, cette obéissance est celle de l'homme Jésus. Mais, comme l'ont bien compris Origène et saint Cyrille d'Alexandrie, une union si parfaite de la volonté de Jésus avec celle du Père ne s'explique en définitive que par sa divine filiation et par son unité substantielle avec le Père. D'après Origène, si la volonté du Père est pour Jésus une authentique nourriture, c'est qu'il a tellement fait sienne la volonté divine qu'il n'a pour ainsi dire plus de volonté propre : la parfaite union de la volonté humaine de Jésus avec la volonté de Dieu est la manifestation d'une unité plus pro-

23. L'étrangeté de la première question (*tú zêtais*) apparaît aussi dans l'embarras de nombreux traducteurs ; ils rendent ces mots par : « Que demandes-tu ? » ; « Que lui demandes-tu ? » ; « Que lui veux-tu ? », etc. Mais Jean ne s'intéresse pas à ce que Jésus attend de la femme ; il veut que nous nous demandions plutôt ce que Jésus lui-même cherche en conversant avec elle ; avec la *Trad. œcum. de la Bible*, il faut traduire littéralement : « Que cherches-tu ? » C'est la question essentielle. Mais aucun des disciples ne la pose à Jésus.

24. Cf. A. VANHOYE, *L'œuvre du Christ, don du Père (Jn V,36 et XVII,4)*, dans *R. Sc. Rel.*, 48 (1960), pp. 377-419.

fonde, l'unité du Père et du Fils, car la volonté du Fils est identique à celle du Père ; c'est pourquoi il peut dire : « Le Père et moi, nous sommes un » (10,30)²⁵. Saint Cyrille a une formule encore plus hardie : « Le Fils est la volonté vivante et substantielle du Père »²⁶.

Mais en soulignant son désir d'accomplir l'œuvre de celui qui l'a envoyé, Jésus introduit déjà la dernière partie du discours et oriente la pensée des disciples vers la mission chrétienne.

2. La moisson messianique (vv. 35-38)

Les versets suivants sont passablement obscurs et ont donné lieu à toutes sortes d'interprétations²⁷. Jésus cite-t-il deux fois (vv. 35a et 37b) un dicton populaire, ou bien se réfère-t-il, dans le premier cas au moins, à une parole des disciples ? Qui vise-t-il en parlant du semeur (v. 36c), du moissonneur (v. 37b), des « autres » qui ont peiné avant que les disciples ne recueillent le fruit de leurs peines (v. 38c) ? Il est tout à fait invraisemblable que « le semeur » du v. 36 soit différent de celui du v. 37. Sur ce point comme sur d'autres, nous mettrons en lumière la profonde unité des quatre versets ; mais nous montrerons aussi que l'œuvre accomplie par Jésus est ici décrite dans la perspective du travail apostolique que devront accomplir à leur tour les disciples.

« Encore quatre mois, avant que vienne la moisson » (v. 35). On interprète parfois cette parole comme un dicton rural. Mais la phrase qui l'introduit (« ne dites-vous pas ? »), pratiquement identique à celle qui ouvrait les vv. 31 et 33 (« les disciples le priaient disant » ; « les disciples disaient ») suppose que les mots ainsi annoncés ont chaque fois une fonction analogue dans l'entretien. Jean veut ici, non pas citer un proverbe courant (d'ailleurs nulle part attesté), mais rapporter une réflexion des disciples eux-mêmes, pour illustrer une fois de plus leur manque d'intelligence. « Il faudra encore quatre mois avant la moisson » disent-ils en regardant les champs environnants. Mais Jésus introduit sa réponse par la vieille formule biblique : « Levez les yeux et voyez » ; dans l'A.T., c'est une invitation à contempler la grandeur de Dieu (Is 40,26), l'universalité des promesses faites à Abraham (Gn 13,14) et, plus encore, le rassemblement des nations (Is 49,18 ; 60,4 ; Ba 5,5-6).

En Jn 4,35 l'application de ces mots est transparente. Jésus se situe d'emblée au plan spirituel. Contrairement à ce que pensent les

25. ORIGÈNE, *In Joan.*, in h.l. (P.G., 14,460-461).

26. CYR. D'ALEXANDRIE, *In Joan.*, in h.l. (P.G., 73,324 C).

27. On les trouvera résumées et discutées dans le commentaire de Schnackenburg.

disciples, les champs dès à présent sont blancs pour la récolte : les Samaritains qui approchent et qui bientôt croiront en lui (v. 41) sont pour Jésus les prémices de la moisson messianique ; avec eux commence à se réaliser le rassemblement des nations prédit par les prophètes. La moisson, dans la Bible, a un double sens : la coupe du blé peut désigner le jugement de Dieu ; ailleurs la récolte symbolise la joie du salut (Is 9,2 ; Am 9,13 ; Ps 126,5), le retour des dispersés (Is 27,12-13) et dans le N.T. les fruits de la mission (Mt 9,37)²⁸. C'est le cas ici : Jésus évoque la joie du moissonneur, sa récompense, le grain qu'il amasse pour la vie éternelle. Comme si souvent dans saint Jean, les réalités eschatologiques se trouvent anticipées dans la mission de Jésus.

Doit-on se demander qui représentent ici le semeur et le moissonneur, ou s'ils sont simplement des éléments descriptifs servant à développer le thème de la moisson ? La tendance symbolique du IV^e évangile nous invite plutôt à les comprendre l'un et l'autre en un sens allégorique ; l'interprétation doit aussi tenir compte du principe rappelé au v. 37 dans un dicton : « Autre est le semeur, autre le moissonneur ». Le semeur ne désigne pas les prédécesseurs de Jésus (les Prophètes ou Jean-Baptiste), pas davantage le Père, mais Jésus lui-même dont la parole, d'après l'évangile, est une semence (Lc 8,11) ; de fait, l'entretien avec la femme de Samarie portait déjà ses premiers fruits. L'image du moissonneur, dès lors, ne peut que s'appliquer aux disciples ; quoiqu'il ne les ait pas encore envoyés en mission, Jésus voit sa propre prédication se prolonger dans la leur (cf. v. 38). « Semeur et moissonneur se réjouissent ensemble » (v. 36) : dès à présent, Jésus et les disciples voient avec joie les fruits de la mission chrétienne.

« Je vous ai envoyés moissonner là où vous n'avez pas peiné » (v. 38). Le IV^e évangile ne connaît aucune mission des disciples pendant la vie terrestre de Jésus : l'envoi en mission a lieu le jour de Pâques (20,21). Pour comprendre la parole de 4,38, il faut donc, avec l'évangéliste, se placer au point de vue de la prédication chrétienne au début de l'Eglise : les missionnaires doivent toujours se rappeler qu'ils ont été envoyés par le Christ. Ils moissonneront « là où ils n'ont pas peiné ». Ici encore il faut voir une allusion à l'œuvre de Jésus. Le verbe « peiner » (*kopiân*), décrit habituellement, il est vrai, le labeur apostolique, surtout dans le cadre de la mission paulinienne (1 Co 15,10 ; 16,16 ; Ga 4,11 ; Ph 2,16 ; Col 1,29 ; 1 Tm 5,17) ; Jean, lui aussi, l'emploie pour les disciples (négligemment au v. 38 : *ou kekopiakate*). Mais au début de la scène, il avait appliqué le verbe à Jésus « fatigué (*kekopiakôs*) par la route » (v. 6) ; on peut penser que, pour l'évangéliste, c'est parce qu'il s'était

28. Voir l'article *Moisson*, dans le *Voc. de Théol. bibl.*, Paris, 1970³, 781-784.

« fatigué aux semailles » (D. Mollat). Le labeur de Jésus, qui devait le conduire à la croix, allait porter tous ses fruits dans la mission des disciples²⁹; sa mort, elle aussi, serait une semence (12,24.32-33); mais eux connaîtraient la joie de la récolte.

A la fin du v. 38 l'identification des personnes se complique, car le sujet du verbe est au pluriel : « D'autres ont peiné, et c'est vous qui recueillez le fruit de leurs peines ». Ces « autres » ne peuvent plus s'entendre de Jésus seul. D'après une exégèse fréquente chez les anciens, ils désignent ceux qui l'ont précédé, les Patriarches et les Prophètes; certains y ont vu Jean-Baptiste et ses disciples. Mais le parallélisme entre « semer » et « peiner » nous interdit de songer à l'époque antérieure au Christ. Le texte souligne le contraste entre la première prédication chrétienne (« semer », « peiner ») et l'abondance de ses fruits dans l'Eglise (« moissonner »). Jésus est le premier de ces « autres », c'est-à-dire de ces ouvriers qui ont peiné pour prêcher la parole. Mais la perspective s'élargit aussitôt, comme le montre le changement des temps³⁰: de la prédication de Jésus (cf. l'entretien avec la Samaritaine), l'attention se déplace vers la mission chrétienne. Peut-être Jean songe-t-il à la première mission en Samarie, racontée dans les Actes (8,4-17): l'évangile y avait été d'abord prêché par les hellénistes, surtout par Philippe, mais le don de l'Esprit ne fut conféré aux Samaritains que par les apôtres Pierre et Jean³¹. Les « autres » qui ont peiné avant les apôtres, ce sont tous ceux qui, avant eux, ont proclamé la Bonne Nouvelle: c'est

29. Plusieurs commentateurs anciens ont longuement contemplé la « fatigue » de Jésus au puits de Jacob: souvent, il est vrai, ils tombent dans l'allégorisme. Mais une interprétation comme celle de Rupert de Deutz semble solidement fondée dans le texte: « Domini Jesu fatigatio... fatigationem... alteram spectat... Jesus ipse ex itinere humanitatis suae, vera passione, veris doloribus, et vera morte erat fatigandus » (In Joan., in h.l.; P.G., 169,352-353). L'évangéliste, en effet, en disant au v. 6 que « c'était environ la sixième heure », veut probablement évoquer la scène du *Lithostrotos* pendant la Passion (19,13): là aussi, « c'était environ la sixième heure », l'heure où commençait la Pâque juive, qui allait être la Pâque du salut. En outre, d'après les explications de Jean lui-même, l'eau vive promise à la Samaritaine (4,14) ne serait accordée en plénitude qu'à la croix (cf. 7,39; 19,34).

30. Cf. les vv. 37b-38: « Un autre sème (présent: *speirôn*)...; moi, je vous ai envoyés (aoriste: *apestela*)...; d'autres ont peiné (parfait: *kekopiakasin*) ». Du temps de Jésus, on passe au temps de l'Eglise. De plus, le parallélisme des trois membres montre qu'il faut identifier les sujets des verbes: « l'autre » (*allos*), qui sème, c'est Jésus; lui aussi a envoyé les disciples moissonner (« moi »); c'est lui encore qui est le premier du groupe des « autres » (*allos*), de la série de tous ceux qui ont peiné avant que les disciples recueillent le fruit de leurs peines.

31. Voir surtout O. CULLMANN, *La Samarie et les origines de la mission chrétienne. Qui sont les « alloi » de Jean, IV,38?*, dans *Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes* (Sect. des sc. relig.), 1953-54,3-12; repris dans *Des sources de l'Evangile à la formation de la théologie chrétienne*, Neuchâtel, 1969, pp. 43-49.

tout d'abord Jésus lui-même, et après lui les premiers prédicateurs de l'évangile. Auprès du puits de Jacob, Jésus avait jeté les bases de la mission chrétienne.

CONCLUSION

L'entretien avec la Samaritaine et le dialogue avec les disciples pouvaient sembler jusqu'ici n'avoir entre eux aucun lien. Mais dans la conclusion (vv. 39-42) tous les thèmes se rejoignent. Grâce au témoignage de la femme, un bon nombre de Samaritains crurent en Jésus (v. 39). Venus auprès de lui, ils le prièrent de rester chez eux. Quand ils eurent entendu Jésus lui-même, ils furent encore bien plus nombreux à croire. Ils disaient à la femme: « Ce n'est plus sur tes dires que nous croyons; nous l'avons nous-mêmes entendu et nous savons que c'est vraiment lui le Sauveur du monde » (v. 42). Tout l'épisode se termine sur ces mots. Ils ouvrent une perspective universelle sur l'œuvre accomplie par Jésus et sur la mission dans l'Eglise.

Par l'emploi de divers titres qui, de plus en plus, sont un appel à la foi, cette page de saint Jean dévoile un aspect fondamental du mystère de Jésus. Au début, il n'est qu'un voyageur inconnu. Bien vite, la Samaritaine découvre qu'il est un Juif (v. 9). En entendant la promesse étrange d'une eau vive, elle lui demande: « Serais-tu plus grand que notre père Jacob? » (v. 12). Quand elle constate qu'il a percé le mystère de sa vie privée, elle reconnaît en lui un prophète (v. 19). Enfin, après la révélation décisive faite par Jésus, elle soupçonne qu'il pourrait être le Messie (v. 29). Mais ce sont les Samaritains, prémices des nations, qui professent leur foi en Jésus « Sauveur du monde » (v. 42). Du début jusqu'à la fin cette révélation reste dans la perspective messianique de l'histoire du salut. D'autres chapitres de l'évangile révèlent que Jésus est l'envoyé de Dieu et le Fils du Père. « Messie » et « Fils de Dieu » sont les deux titres fondamentaux du credo johannique (20,31). Le titre « Sauveur du monde » en fait la synthèse: celui qui est venu comme lumière du monde (8,12; 12,46), comme révélateur et Messie, c'est le Fils unique envoyé par Dieu pour qu'il sauve le monde et que tout homme possède en lui la vie éternelle (3,16-18). C'est pourquoi saint Jean reprendra ces titres dans la première épître, en invitant les chrétiens à professer leur foi en Jésus: « Et nous, nous témoignons, pour l'avoir contemplé, que le Père a envoyé son Fils comme Sauveur du monde. Quiconque confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu » (1 Jn 4,14-15).



Le signe du Temple et la foi

Jn 2,13-25

PAR GIUSEPPE SEGALLA

Professeur au Grand Séminaire de Padoue

Jean et les Synoptiques

Le récit de la purification du Temple, qui annonce en finale la destruction et le remplacement de ce Temple par un autre (2,19) est raconté par Jean dans ce style simple et synthétique qui lui appartient en propre. Il a voulu rassembler ici et éclairer à la lumière de la résurrection (2,17.20-21) les actions et les paroles de Jésus que les Synoptiques situent dans des contextes différents¹.

Un premier problème se pose immédiatement : quand a eu lieu ce fait ? Les Synoptiques le placent peu avant la passion, après l'entrée solennelle de Jésus à Jérusalem, et il constitue pour eux un des motifs de sa condamnation à mort (Mc 11,18 ; Lc 19,47-48). Jean par contre le met au début de la vie publique lors de la première montée de Jésus à Jérusalem pour célébrer la Pâque. La plupart des exégètes suivent la chronologie des Synoptiques.

On peut pressentir les motifs qui ont poussé Jean à placer cet épisode au début du ministère de Jésus. Il y a vu le contexte historique qui éclaire le mieux la parole rapportée au v. 19 : « Détruisez ce sanctuaire ; en trois jours je le relèverai ». En outre le motif dernier de la condamnation à mort de Jésus se trouve, pour lui, dans la résurrection de Lazare. Enfin, la prophétie de Malachie a pu lui suggérer cette présentation : « Voici que je vais envoyer mon messager pour qu'il déblaye un chemin devant ma face. Et soudain

1. Jn 2,14-16 : = Mt 21,12-13 ; Mc 11,15-17 ; manque dans Luc.

v. 17 : propre à Jean.

v. 18 : demande du signe. Cf. « Par quelle autorité... ? » : Mt 21,23-27 ; Mc 11,27-33 ; Lc 20,1-8.

v. 19 : parole de Jésus. Cf. Mt 26,60b-61 et Mc 14,57-58 (accusation portée contre Jésus) ; en Mt 27,40 et Mc 15,29, les ennemis du Crucifié se raillent de lui en reprenant les termes rapportés ici par Jn (en trisin émeraïs).

vv. 20-21 : Cf. Mt 12,39 et Lc 11,29 (le signe de Jonas). Les deux signes, celui de Jonas et du temple, se réfèrent à la résurrection.

il entrera dans son sanctuaire le Seigneur que vous cherchez » (Mt 3,1). Après le messenger, identifié à Jean-Baptiste, voici le Seigneur lui-même qui vient dans son Temple pour en prendre possession. Au total, Jean suit une tradition semblable à celle des Synoptiques, mais indépendante et insérée d'une manière logique dans la structure de son évangile.

Contexte et structure

De fait, l'épisode se trouve bien en place dans le contexte actuel du IV^e évangile. Après avoir été désigné comme Messie par Jean-Baptiste et s'être révélé tel à Cana, Jésus, à ce titre, prend maintenant possession du Temple. Replacés dans le cadre des ch. 2-4, les vv. 1-22 du ch. 2 forment une sorte de diptyque dont chaque panneau présente une révélation confirmée par un signe. Par le signe du vin opéré à Cana de Galilée (2,1-11.12), Jésus se manifeste comme Messie et annonce son *Heure* (2,4.10b). Par le signe du Temple, qui préfigure la résurrection (2,18-22), Jésus se manifeste comme le Fils (2,16b). Après un sommaire sur les signes de la foi (2,23-25), Jean présente trois types de foi : celle du juif Nicodème, de la Samaritaine et de l'officier royal. Ainsi le signe du Temple trouve sa place bien précise dans la structure de la première partie de l'évangile (ch. 1-12), dont le thème fondamental consiste dans la dialectique entre révélation d'une part et foi-incrédulité de l'autre².

La structure de notre péricope fournit également la clé de son interprétation.

Introduction (v. 13) : « la Pâque des Juifs » est présentée comme une fête désormais dépassée, qui annonce la Nouvelle Pâque.

1. Récit de la purification du Temple (vv. 14-16).

Commentaire rédactionnel (v. 17).

2. Discussion (vv. 18-20), avec le logion central du v. 19.

Commentaire rédactionnel (vv. 21-22).

Sommaire conclusif sur la foi et les signes (vv. 23-25).

Cette structure fait apparaître d'elle-même deux niveaux de compréhension : la compréhension prépascale du Jésus historique et celle des apôtres après Pâques. Chacun de ces niveaux se retrouve dans les deux divisions de la péricope.

2. I. de la POTTERIE, *Structura primae partis Evangelii Johannis (capita III et IV)*, dans *V.D.*, 47 (1969), pp. 130-140.

Le signe du Temple et le Fils du Père (vv. 14-16.18-20)

Pour comprendre le geste et les paroles de Jésus il faut tenir compte du contexte historique et culturel de l'époque et se reporter aux textes de l'A.T. et des apocryphes juifs concernant le Temple ; en particulier le nouveau Temple de l'ère eschatologique. Jean lui-même nous oriente dans ce sens en se référant à l'A.T. (v. 16 = Za 14,21 ; v. 17 = Ps 69,10a) et à « l'Écriture » (2,22).

Il semble que dès le début l'idée de nouveau Temple fut au centre de l'eschatologie juive³. Quand Isaïe, Michée et Jérémie prophétisent la restauration du Temple, ils contemplent la foule de tous les peuples en pèlerinage à la montagne de la maison du Seigneur (Is 2,2-3 ; Mi 4,1-3 ; Jr 3,17). Dans les visions d'Ezéchiel également, le nouveau Temple symbolise le nouveau peuple de Dieu (40-48). Dans le Deutéro-Isaïe et chez les prophètes de la période post-exilienne, l'idée du nouveau Temple et l'espérance de la restauration sont exprimées d'une manière plus simple : le retour des exilés (Is 40,11 ; 43,5) augmentera le nombre des habitants (49,19-21 ; 54,2) ; Jérusalem s'embellira (54,11-12 ; 60,13-18). Fait plus significatif encore, le Temple est appelé « maison de prière pour tous les peuples » (Is 56,7) et devient le centre d'un pèlerinage universel (60,4-7). Aggée (2,10) parle également de la gloire du nouveau Temple à la réédification duquel il pousse Zorobabel, le représentant de la dynastie messianique de David (Ag 1,12.14 ; 2,3-5). Voilà pourquoi, selon le *Targum* de Zacharie (6,12) Zorobabel est lui-même le constructeur messianique du nouveau Temple.

Comme on le voit cette idée du nouveau Temple, associée à la figure du Messie et au thème universaliste, est manifestement centrale dans l'eschatologie juive. Même après la restauration du second Temple, on continue à attendre un Temple nouveau, peut-être parce que le second ne souffrait pas la comparaison avec celui de Salomon (Ne 3,12). De fait, selon les livres apocryphes d'Hénoch, le temple actuel devait être détruit avant que ne fût érigé le nouveau Temple de l'ère eschatologique : « Et je vis... le Seigneur des brebis apporter une nouvelle maison, plus grande et plus élevée que la première et il la dressa à la place de la première... Et toutes les brebis étaient (variante : Et le Seigneur des brebis était) dans la maison » (Hénoch 90,29)⁴.

Selon la littérature apocalyptique biblique, le nouveau Temple devait venir du ciel sur la terre au moment où le Seigneur descen-

drait pour habiter au milieu de son peuple⁵. En conséquence le nouveau Temple n'était pas un temple fait de mains d'homme⁶.

Ceux qui virent Jésus purifier le Temple, savaient parfaitement que cette purification devait être accomplie par le Messie. En outre on espérait vivement l'érection d'un temple nouveau, centre de la foi yahviste mondiale. Jésus lui-même s'insère par son geste et ses paroles, dans cette tradition.

Sans un mot, Jésus chasse du temple bœufs, brebis, colombes et changeurs. Les colombes servaient pour les sacrifices des pauvres (Lv 5,7) et c'est pour cela peut-être que Jésus se montre plus doux avec ceux qui les vendent (Jn 2,16). Les changeurs permettaient de troquer la monnaie impure qui portait l'effigie de l'empereur (monnaies romaines et drachmes antiques) contre la monnaie légale au taux de Tyr⁷. Les changeurs, évidemment, y trouvaient leur compte. Les Synoptiques ne mentionnent pas les bœufs et les brebis. C'est peut-être une ajoute théologique de saint Jean pour indiquer l'abolition des sacrifices opérée par Jésus⁸. Jean est également seul à parler du fouet de cordes : bâtons et armes étaient interdits dans l'ère du temple. Jésus met tout le monde dehors puis explique son geste spectaculaire.

Ses paroles diffèrent selon saint Jean et les Synoptiques (un seul terme commun : « maison »). Sans doute Jean les rapporte-t-il après une longue méditation théologique. De fait il ne dit pas « maison de prière », mais « maison de mon Père », dont on ne doit pas faire « une maison de commerce ». Jésus se présente donc comme le Messie, comme le Fils qui purifie la maison de son Père, en prend possession, et veut la préserver de la profanation du négoce.

Mais ce renouveau prélude à un changement beaucoup plus radical, que Jésus exprime au cours de la discussion qui suit. Les Juifs lui demandent un signe qui accrédite son autorité messianique. A première vue, le mot « signe » a le sens apologétique de preuve offerte à ceux qui ne croient pas encore. Les Synoptiques parlent dans ce sens des « signes » demandés par les scribes, les Pharisiens, les Sadducéens ou Hérode et qui leur sont toujours refusés (Mt 12, 38-39 ; 16,1-14 ; Lc 13,8). Mais dans saint Jean, le mot « signe » a un sens particulier. Il désigne les miracles qui révèlent la gloire de

5. L. SABOURIN, *Novum templum*, dans *V.D.*, 47 (1969), p. 67.

6. Cf. la parole de Jésus rapportée au cours de son procès par les faux témoins selon Mc 14,58 (voir aussi He 9,24).

7. Le didrachme annuel pour le Temple devait être payé au taux de Tyr dont les statères étaient réputés. Cf. J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, 1967, pp. 57-58.

8. Certains exégètes, sur la base de documents rabbiniques (JEREMIAS, *op. cit.*, p. 75) ou d'hypothèse historique (V. EPSTEIN), tiennent ce détail pour historique.

3. R.-J. MC KELVEY, *The New Temple. The Church in the New Testament*, Londres, 1969, p. 10.

4. F. MARTIN, *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1906, pp. 232-233.

Jésus (2,11) et sa personne elle-même en tant que lumière (Jn 9), vie (Jn 11), etc. La demande d'un signe a donc, sans aucun doute, la nuance d'opposition et de provocation qu'elle comporte chez les Synoptiques. Mais en réalité elle oriente vers le « signe » suprême de la résurrection auquel Jésus fait immédiatement allusion dans sa réponse : « Détruisez ce sanctuaire, en trois jours je le relèverai » (2,19).

Par cette parole, Jésus ne veut pas dire qu'il va détruire le temple, comme on le lui reprochera avec malveillance devant le tribunal (Mt 25,61 ; Mc 14,58). Dans un style prophétique (cf. Am 4,4 ; Is 8,9) et ironique, il ordonne de le détruire pour lui en substituer un nouveau, relevé miraculeusement en trois jours⁹. L'accent ne se trouve pas sur la destruction, mais sur la réédification du nouveau Temple eschatologique attendu par les Juifs pieux. Le verbe utilisé (*egeirein*)¹⁰ peut indiquer soit la reconstruction du sanctuaire matériel soit la résurrection du corps.

Dans leur réponse, les Juifs affectent de ne pas comprendre le sens profond de l'affirmation de Jésus et objectent qu'il est absolument impossible de rebâtir en trois jours un sanctuaire à la reconstruction duquel on travaillait depuis quelque quarante-six ans : l'entreprise avait été commencée par Hérode le Grand en 19 avant J.C. On serait donc en 28 après J.C., c'est-à-dire au début du ministère public, ce qui coïncide avec les données chronologiques de Luc (3,1). La parole de Jésus sur le nouveau Temple pourrait donc être placée au début de sa vie publique tandis que la purification du Temple aurait eu lieu vers la fin.

Jésus ne répond pas à la demande ironique des Juifs. La réponse sera sa résurrection, comme le suggère le verbe *egeirein*, repris peu après au v. 22 où il désigne explicitement la résurrection.

Par cette parole mystérieuse sur la destruction du Temple et sur son miraculeux « relèvement », Jésus s'arroge la dignité de Messie, Fils de Dieu, puisque seul le Messie, dans la tradition juive, devait relever le nouveau Temple de l'ère eschatologique. Le geste spectaculaire de Jésus se trouve ainsi justifié et expliqué par la résurrection, à laquelle renvoie le signe du Temple. Jésus ressuscité est le nouveau Temple qui se substitue à l'ancien ; la résurrection est l'événement eschatologique qui constitue le nouveau centre du culte « en esprit et vérité » (Jn 4,23).

9. Marc, faisant allusion à la résurrection, ajoute une précision certainement postérieure : « Je détruirai ce temple fait de main d'homme, et en trois jours j'en rebâtirai un autre qui ne sera pas fait de main d'homme » (14,58).

10. Les Synoptiques emploient *oikodomeln*.

Le signe du Temple et Jésus ressuscité (vv. 17.21-22)

Ce ne sont pas seulement les Juifs, mais encore les Apôtres, qui ne comprennent pas le sens profond du geste et des paroles de Jésus. Ils ne compriront qu'après Pâques, à la lumière de la résurrection et avec l'aide de l'Écriture (2,22).

La purification du Temple est interprétée à la lumière de Za 14,21 et du Ps 69. Les paroles de Jésus au v. 16, renvoient à la prophétie de Zacharie : « Il n'y aura plus de marchands dans le temple de Yahvé Sabaoth, en ce jour-là ». La citation du Ps 69, par contre, est explicite, mais il est intéressant d'en considérer le contexte immédiat :

C'est pour Toi que je souffre l'insulte,
que la honte me couvre le visage,
que je suis un étranger pour mes frères,
un inconnu pour les fils de ma mère ;
car le zèle de ta maison me dévore,
l'insulte de tes insulteurs tombe sur moi (Ps 69,8-10).

Le verbe du v. 10a (au parfait) peut se traduire par le présent. L'évangéliste, intentionnellement, l'a mis au futur : il a sans doute voulu signifier par là que ce zèle pour la maison de Dieu vaudrait à Jésus l'opposition, la persécution et finalement la mort. Jean intègre ainsi la perspective des Synoptiques, pour qui la purification du Temple constitue un motif de la condamnation de Jésus (Mc 11,18 ; Lc 19,47-48).

Dans la rédaction actuelle du IV^e évangile, il y a donc un lien très logique entre l'allusion discrète à la mort de Jésus et ses paroles sur la mort et la résurrection. De fait les vv. 21-22 commentent et expliquent la parole : « Détruisez ce sanctuaire ; en trois jours je le relèverai » (v. 19). « Mais lui parlait du sanctuaire de son corps » dit l'évangéliste. Le corps de Jésus ressuscité sera le nouveau temple vers lequel se dirigeront tous les peuples : centre du culte en esprit et vérité (4,21-22), lieu de la présence de Dieu au milieu des hommes (1,14), temple spirituel d'où jaillissent les sources d'eau vive (7,37-39 ; 19,34). Le thème du temple qui constitue un des grands symboles johanniques se retrouve dans tout le N.T. Paul l'utilisera à propos de l'Église (Ep 2,19-21 ; voir 1 P 2,5 ; 4,17) et pour chaque chrétien (1 Co 3,16 ; 6,19), tandis que He 9,11-12 et Ap 11,19 parleront du temple céleste. Il est peut-être utile de rapporter ici un texte qui appartient à la littérature johannique et qui identifie le temple avec l'Agneau : « De temple, je n'en vis point en elle (la Jérusalem céleste) ; c'est que le Seigneur, le Dieu Maître-de-tout, est son temple, ainsi que l'Agneau » (Ap 21,22).

Comme il l'avait fait précédemment après le signe de Cana (2,11), Jean conclut cet épisode en parlant de la foi des apôtres. Il ne s'agit pas, comme à Cana, de leur foi pendant la vie terrestre de Jésus, mais de celle qu'ils eurent plus tard, « quand Jésus ressuscita d'entre les morts ». Alors « se rappelant qu'il avait tenu ce propos » (qu'il avait prédit sa résurrection) ils crurent « à l'Écriture et à la parole qu'il avait dite » (v. 22). C'est là une curieuse formule de Jean pour exprimer la foi en l'Écriture et en la parole de Jésus. « L'Écriture » (avec l'article), doit renvoyer à un texte particulier, probablement à celui du v. 17 (Ps 69,10a), ou au Ps 16,10. Le IV^e évangile recourt fréquemment à l'Écriture lorsqu'il s'agit de la foi en Jésus (5,39 ; 7,42 ; 10,35 ; 13,18 ; 17,12 ; 19,24.28.36-37) et de la résurrection (20,19).

Plus importante encore est la foi en « la parole de Jésus ». Le IV^e évangile loue la foi en « la parole de Jésus » ou la foi « à cause de sa parole à lui » (4,41). Croire « à la parole qu'il avait dite » (2,22), ne doit pas s'entendre seulement du propos tenu par Jésus sur le Temple, mais de toute la révélation qu'il a faite.

La résurrection projette sa lumière sur la personne et les paroles de Jésus. Elle nous fait mieux comprendre le sens du mot « signe » chez saint Jean. Non seulement Jésus fait des signes (miracles) qui révèlent sa personne, mais celle-ci est elle-même un signe à interpréter : ses gestes et ses paroles sont des signes derrière lesquels se cache une réalité personnelle profonde qui se révélera en plein jour au moment de la résurrection. Alors les Apôtres comprendront de quelles réalités étaient signes les gestes et les paroles du Seigneur. Sa mort apparaîtra comme la conséquence de son zèle pour la maison du Père : il veut la restaurer pour qu'elle devienne centre du nouveau culte en esprit et vérité. La résurrection du Christ constitue l'événement eschatologique par lequel se relève le nouveau temple spirituel. Celui-ci se substitue à l'ancien, matériel, trop limité par des barrières nationalistes étroites. La résurrection fait renaître la foi assoupie, une foi qui a la force de briser tous les obstacles de telle manière que se réalise le rêve des prophètes qui voyaient dans la nouvelle maison du Seigneur une « maison de prière pour tous les peuples » (Is 56,7).

Les signes et la foi imparfaite (vv. 23-25)

Les vv. 23-25 constituent un de ces sommaires comme on en trouve plusieurs dans la première partie de l'évangile (2,12 ; 4,43-45 ; 11,55-57). Le premier excepté, les autres ont pour thème la

Pâque et l'opposition à Jésus¹¹ ; 4,43-45 renvoie en particulier à 2,23-25, et ces vv. 23-25 ont pour but de justifier les paroles de Nicodème qui suivent immédiatement (3,2). Ce sommaire s'inscrit donc très naturellement dans la trame de l'évangile. Il aborde deux thèmes : les signes et la foi, la connaissance des cœurs par Jésus. Ces deux thèmes sont rattachés l'un à l'autre par le parallélisme antithétique du verbe croire (*pisteueîn*) : « beaucoup crurent (*episteusan*) », « mais Jésus ne se fiait pas (*ouk episteusen*) à eux ».

Jean parle surtout du premier thème : la foi et les signes. « Beaucoup crurent en son nom, à la suite des signes qu'il accomplissait ». Ils croyaient parce qu'ils voyaient les signes. C'est d'ailleurs pour susciter la foi que l'évangéliste, dans son livre, raconte les signes opérés par Jésus (20,31). Mais le même évangile manifeste expressément une certaine méfiance à l'égard de l'enthousiasme superficiel né du miracle (ainsi, par exemple en 6,26 et encore plus en 4,48b). Par contre il loue et proclame bienheureuse la foi qui n'a pas besoin de signes (20,29b), celle qui naît du seul contact avec la parole et la personne de Jésus (4,41-42).

Notre sommaire décrit la première étape : la foi par les signes. C'est après seulement que viendront l'abandon confiant et la fidélité inébranlable dont Pierre, par exemple, fera preuve (6,68). Cette foi initiale, insuffisamment fondée, fait parfois défection quand elle est mise à l'épreuve, et dès lors se perd (cf. l'auditoire de Jean 6 et 8,30ss). D'où le passage au second thème : la connaissance surnaturelle des cœurs, caractéristique du Christ dans saint Jean (cf. 4,17-19.29 ; 6,61.64.71 ; 13,11 ; etc.).

« Mais Jésus ne se fie pas à eux ». A trois reprises Jean nous en dit le motif : « Il savait ce qu'il y a dans le cœur de l'homme ». La connaissance de l'intime du cœur appartient en propre à Dieu (Mt 6,8 ; Jr 7,10 ; Ps 33,15 ; 94,11 ; Si 42,18), tandis que l'homme ne voit que l'extérieur. Jésus a donc une connaissance de l'homme qui est propre à Dieu. C'est là, sans doute, le motif principal de l'opposition qu'il rencontre après le premier mouvement d'enthousiasme (cf. 4,43-45 ; 11,55-57). Jésus sait déjà que la foi basée sur les signes ne tiendra pas devant la difficile épreuve qui consiste à accepter sa parole et sa personne.

La foi dans la parole prononcée par Jésus (2,22) se trouve ainsi opposée à la foi née des signes (2,23). Comme le signe du Temple, ce désaccord nous fait ressentir déjà l'opposition qui conduira Jésus à la mort (11,55-57). Mais Jean voit toujours ensemble mort et résurrection. Le signe du Temple par lequel l'évangéliste unit

11. Le rapprochement entre la Pâque et la Passion tient peut-être au fait que *paschein* (souffrir) se trouve dans *pascha* (LXX). Cf. N. FÖGLISTER, *Die Heilsbedeutung des Pascha*, pp. 165-166.



le fait qui annonce la mort (2,17) et la discussion qui annonce la résurrection (2,19), révèle, en vérité, la personne du Seigneur. Par son geste spectaculaire, Jésus reprend d'une manière nouvelle la polémique prophétique contre le Temple. Messie, il annonce le nouveau temple de l'ère eschatologique. Fils de Dieu, il sera dévoré par le zèle de la maison du Père, mais il ressuscitera pour créer en lui-même la nouvelle communauté universelle des « fils de Dieu ». En conclusion, « croire », c'est comprendre et accepter le signe, fût-ce à travers des signes, c'est-à-dire la personne même de Jésus révélée par l'Écriture et par ses paroles, à la lumière de la résurrection.

DÉTRUIRE LES TEMPLES

De temples, nous n'en verrons plus
Jésus Christ tout en tous
sera proche de chacun,
présent à toute chose.

Aide-nous, Seigneur, à déjà détruire
les temples de nos bonnes consciences
où nous nous dispensons de rencontrer les hommes ;
les temples de nos idolâtries
où nous sacrifions de tout cœur
aux dieux de la puissance et de la haine.

Envoie ton Esprit :
notre prière a tant besoin
de son amour et de sa vérité
pour ressembler un peu
à ta louange éternelle.

JEAN-THIERRY MAERTENS ¹

1. *Le Livre de la prière*, Paris, 1969, p. 88.

Le dernier délai de la conversion

Lc 13,1-9

PAR PAUL TERNANT

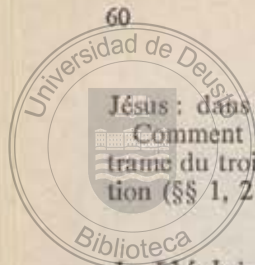
Père Blanc, Jérusalem-Beyrouth

De toute évidence, les deux petites unités qui ouvrent le chapitre 13 de saint Luc et qui n'ont aucun parallèle dans les trois autres évangiles, contiennent un appel pressant à la conversion. Leur lecture a donc sa place tout indiquée en ce troisième dimanche de Carême.

I. LA LEÇON DES ÉVÉNEMENTS (vv. 1-5)

Dans les cinq premiers versets de la péripécie liturgique, Luc raconte que Jésus prit occasion de deux faits récents de l'histoire locale pour exhorter ses auditeurs à faire pénitence. Le premier — massacre de Galiléens par Pilate — lui est rapporté par « certains », qui reçoivent aussitôt, sous forme d'une invitation à la repentance, la leçon à tirer des informations qu'ils communiquent. Le second — chute de la tour de Siloé — semble connu depuis plus longtemps par Jésus, mais il est encore assez récent pour servir lui aussi de leçon d'actualité¹. Admirons en passant le sens pédagogique de

1. E. VON DOBSCHÜTZ (cité par J. DUPONT, *Les Béatitudes*, II, Paris, 1969, p. 237, n. 1) estime que Jésus n'a pas pu prononcer dans la même occasion les sentences des vv. 1-3 et 4-5 ; car il n'est pas vraisemblable qu'il ait reçu la nouvelle des deux événements à la fois. - Peut-être, mais le texte n'indique pas cette simultanéité des informations, et il n'est pas invraisemblable que la nouvelle du premier fait ait amené sur les lèvres de Jésus l'évocation du second, connu antérieurement.



Jésus : dans son enseignement, il sait partir des « faits de vie » ! Comment se présentent ces événements dans l'histoire et dans la trame du troisième évangile ? Nous répondrons d'abord à cette question (§§ 1, 2 et 3), avant de procéder à un bref commentaire (§ 4).

1. L'éclairage de l'histoire palestinienne

Ces deux faits ne nous sont connus par aucune autre source. Mais le premier apparaît des plus vraisemblables, étant pleinement conforme à ce que Josèphe nous apprend de Pilate et de ses répressions sanglantes. Les Galiléens « dont il mêla le sang à celui de leurs victimes » pourraient être des Zélotes, venus au Temple pour la Pâque : c'est en Galilée que leur parti se développa, et les pèlerinages fournissaient à leur agitation pseudo-messianique l'occasion de toucher la Ville sainte². Quant à l'épisode très précis de la tour de Siloé dont la chute provoqua la mort de dix-huit personnes, dans un faubourg de Jérusalem parfaitement connu, comment ne pas y voir un souvenir vécu ? Ces « faits divers » n'auraient pu être inventés après la ruine de Jérusalem et hors de Palestine. Tout indique que Jésus lui-même s'en est effectivement servi pour exhorter les Juifs de son temps à la pénitence, et que la communauté chrétienne primitive a retenu son avertissement en raison de sa permanente actualité.

2. Le milieu de vie originel

Luc a placé cet avertissement, et la parabole qui suit, dans la grande section qui lui est propre (9,51—18,14), dont le cadre est la dernière montée de Jésus à Jérusalem. Mais ce cadre, à portée didactique, est artificiel : il englobe certains faits qui nous ramènent en Galilée (ainsi les invectives contre les villes du Lac, 10,13-15) et d'autres qui nous transportent par avance dans la Ville sainte (cf. l'apostrophe de 13,34s). Il ne permet donc pas de localiser notre péricope dans le temps et l'espace.

Serions-nous plus heureux en interrogeant son contenu ? Il s'agit d'un appel à la pénitence. Or ce thème semble caractériser un stade archaïque de la prédication de Jésus. Le morceau se situerait donc plutôt dans les débuts de son ministère. D'autre part, c'est la Galilée qui fut le théâtre principal de cette première activité, ce qui s'harmonise avec la mention des Galiléens aux vv. 1-2, dans

2. Cf. J. BLINZLER, *Die Niedermetzlung von Galiläern durch Pilatus*, dans *Novum Testamentum*, 2 (1957), pp. 24-49.

l'incident rapporté à Jésus. C'est pourquoi plusieurs exégètes pensent que nous avons là un spécimen de la première prédication galiléenne de Jésus, et il est tentant d'ajouter³ que ces sentences bien frappées ont servi d'argument à la prédication prépascale des disciples envoyés en mission galiléenne. Cependant, c'est à Jérusalem que Pilate commit son cruel massacre, c'est près de Jérusalem qu'eut lieu l'accident de la tour de Siloé, et Jean (7,14 ; etc.), confirmant certaines données des Synoptiques (Lc 13,34s ; Mt 26, 55...), atteste que Jésus n'a pas attendu la fin de sa vie pour monter à Jérusalem et y prêcher. Concluons donc que notre péricope se situe plus probablement dans la première phase du ministère de Jésus, mais que nous ne pouvons pas nous prononcer sur le lieu où s'est déroulé le dialogue.

Quoi qu'il en soit de l'époque et du lieu, l'invitation à la repentance, dans la perspective du jugement eschatologique imminent, est certainement un thème fondamental de l'enseignement du Maître. Dès le début de son ministère, reprenant l'appel de Jean-Baptiste (Mt 3,2 par), il proclame : « Les temps sont accomplis et le Royaume de Dieu est tout proche : repentez-vous et croyez à la Bonne Nouvelle » (Mc 1,15). Il multiplie les miracles pour amener les populations galiléennes à la repentance (Mt 11,20-24), démarche initiale et coûteuse d'une foi et d'un amour qui désormais ne peuvent atteindre Dieu sans s'adresser à Jésus (Mt 10,37-39 ; etc.). Il avertit les foules que, sans une pénitence analogue à celle des auditeurs de Jonas, elles seront condamnées au jour du jugement (Lc 11,32). Les leçons qu'il tire du sort des Galiléens massacrés par Pilate ou des gens écrasés par une tour, s'harmonisent donc parfaitement avec sa prédication générale sur la *métanoia*.

3. Le contexte antérieur du troisième évangile

Au verset 1, Luc soude notre passage à ce qui précède par l'expression « en ce même temps ». Soucieux d'ordre, il aime ce genre de liaisons chronologiques ou géographiques, — très souvent fictives, sans portée objective, — pour souligner une certaine analogie de sujet entre les éléments ainsi reliés les uns aux autres. De fait, les diverses péripécies qui se succèdent à partir de Lc 12,35, donnent « une impression d'ensemble assez cohérente »⁴. Comme des serviteurs attendant le retour de leur maître (12,35-38), comme un propriétaire qui craint les voleurs (vv. 39-40), comme un inten-

3. X. LÉON-DUFOUR, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, 1963, pp. 311 et 364.

4. J. DURONT, *op. cit.*, I, p. 103.

dant dont le maître peut revenir à tout moment (vv. 41-48), il faut veiller, prêt à rendre ses comptes. Jésus vient apporter sur terre le feu du jugement et de la purification (vv. 49-50) : il faut prendre parti pour lui, fût-ce au prix d'une division dans les familles (vv. 51-53). L'heure est grave (vv. 54-56) ; le temps presse pour ceux qui vont être jugés par Dieu, comme il presserait pour qui doit se hâter de s'arranger à l'amiable avec son adversaire, s'il veut éviter un procès très nuisible à ses intérêts (vv. 57-59). Ce temps qui presse, c'est celui de la repentance, condition nécessaire pour que le jugement ne se termine pas par une sentence de condamnation (13,1-9). Tout le contexte antérieur éclaire ainsi le sens de notre prophétie comminatoire, qu'il nous faut maintenant examiner de plus près.

4. Commentaire des sentences (vv. 2-5)

Les deux événements dont Jésus tire un avertissement sont évoqués l'un après l'autre dans une phrase interrogative, et chaque fois une réponse négative introduit la même formule antithétique (vv. 3 et 5) : « Pensez-vous que... ? Non pas, je vous le dis, mais si vous ne faites pas pénitence, vous périrez tous de même ». Cette structure avec interrogation, parallélisme, antithèse et refrain, semble révéler un milieu de tradition orale, et permet de penser que Luc utilise de près une source antérieure. Le rythme, apte à frapper l'auditeur, favorise la mémorisation.

Sous l'antinomie des formules, Jésus veut inculquer un enseignement que l'on peut décomposer de la façon suivante :

a) *Le malheur terrestre n'est pas toujours la sanction du péché* (vv. 2-3a.4-5a)

Au temps de Jésus, malgré les protestations déjà anciennes de l'auteur de Job, de Qohelet, etc., la mentalité populaire continuait à lier le malheur terrestre au péché. Passant près d'un aveugle-né, les disciples demandent : « Rabbi, qui a péché, cet homme ou ses parents, pour qu'il soit né aveugle ? » (Jn 9,2). Mais Jésus de répondre : « Cet homme n'a point péché, ses parents non plus... » (v. 3). Dans notre péricope également, et par une négation particulièrement solennelle, il repousse la vieille croyance de la rétribution temporelle, automatique et incompréhensible, tant individuelle que collective : « Non, je vous le dis », les Galiléens tués par Pilate n'étaient pas plus pécheurs que les autres Galiléens, ni les victimes de l'accident de Siloé plus « débitrices » que les autres

habitants de Jérusalem. Le malheur ne peut pas être le signe du péché, puisque de nombreuses personnes, qui n'étaient pas moins pécheuses que les victimes et appartenaient aux mêmes groupes humains, n'en ont pas été atteintes.

Cette déclaration suffirait à nous faire bannir, comme non chrétiennes, des considérations semblables à celles du premier sermon de Paneloux imaginé par Albert Camus. Ce n'est pas Dieu qui a lâché l'ange de la peste sur la ville d'Oran. Le mal reste un scandale pour quiconque, surtout avant que ne soit découvert le mystère de la Croix ; mais nul n'est autorisé à le passer au compte des châtiments infligés par Dieu, à moins d'une révélation explicite.

b) *Mais si vous ne faites pénitence, vous périrez tous de même* (vv. 3b.5b)

En contraste voulu avec la négation solennelle que nous venons d'entendre, le refrain qui suit contient une menace de perte contre ceux qui ne feraient pas pénitence. Incontestablement, c'est l'accent principal du morceau, car cette menace vient en finale, et elle est répétée deux fois. Jésus n'aurait-il refusé de proportionner le malheur au péché que pour mieux souligner une exception qui relèverait de l'antique loi de la rétribution collective terrestre ?

Toute difficulté sur ce plan serait évitée si l'on pouvait admettre tout de go que « Jésus passe d'un péril de mort à un autre, la mort éternelle »⁵. Sans nier que ce soit là probablement la pensée de Luc, nous hésitons à l'admettre sans nuances pour Jésus et même pour la source de Luc, en raison notamment des allusions de la parabole du figuier au sort d'Israël (cf. ci-dessous), et parce que les adverbes du refrain (« de même », « pareillement ») supposent plus normalement un malheur de même nature que le précédent. L'idée qu'Israël, en tant que nation terrestre, court à sa perte s'il ne se convertit pas à la voix de Jésus n'est pas à exclure ici de la pensée du Maître⁶. Mais le châtement temporel dont Jésus menace le peuple de Dieu ne doit intervenir, selon lui, que comme prodrome du jugement universel à la fin des temps, ce jugement qui atteindra Tyr et Sidon, Sodome et Ninive, moins rigoureusement que les compatriotes du Seigneur (Lc 10,12-15 ; 11,31-32 ; cf. 17,26-30). Cette interprétation est confirmée par le contexte, orienté depuis Lc 12,35 vers l'imminence du jugement (cf. supra, § 3), et qui débouche néanmoins sur la parabole du figuier, évoquant le drame

5. B. RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Luc*, Bruges-Paris, 1970, p. 231.

6. On pourrait même supposer que le massacre des Zélotes au Temple évoque spontanément à son esprit le désastre auquel le messianisme politique risque de conduire la nation tout entière. En tout cas, il est frappant de constater qu'il ne tire d'un événement politique qu'une leçon religieuse.

historique d'Israël (dans la pensée de Jésus) comme signe avant-coureur du dernier jugement⁷.

Cette parabole, nous le verrons, laisse planer la menace d'une intervention punitive de Dieu, figuré par le maître de la vigne. Car tout est « providentiel » dans l'histoire humaine, et surtout dans celle d'Israël. Mais notre refrain des vv. 3 et 5 se contente, quant à lui, d'affirmer que l'impénitence engendrerait la mort, sans désigner Dieu comme l'auteur de ce malheur. Dieu n'offre que la vie, il ne fait que le bien ; mais les hommes et les peuples ont le pouvoir d'accepter ou de refuser son salut. « Jérusalem, Jérusalem, que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants... et vous n'avez pas voulu ! » (13,34).

c) La portée de l'ensemble des deux sentences

Nous pouvons maintenant comprendre le sens profond des deux sentences de Jésus, avec la tension paradoxale entre les deux interrogations et le refrain-réponse. La vieille théorie de la rétribution temporelle est liquidée, mais une menace pèse, plus que jamais en cette heure décisive, sur tous et sur chacun. Non, affirme Jésus, les hommes tués par les soldats de Pilate ou par la chute de la tour n'étaient certes pas plus pécheurs que les autres ; mais ils étaient pécheurs, car tous les hommes le sont, et les catastrophes dont ils furent victimes doivent servir d'avertissement providentiel : elles invitent Israël (et à travers lui tous les hommes) à se convertir et à reconnaître l'Envoyé de Dieu, pour obtenir ce salut eschatologique dont Lui-même inaugure l'avènement, et dont le refus volontaire, à ce moment crucial, engendrerait la catastrophe.

Relue par Luc, la parole de Jésus, exprimée dans un style prophétique, ne demeure actuelle que dans sa perspective dernière, celle du jugement universel qui déterminera le sort éternel de tous les hommes. Luc ne retient pas la perspective du destin tragique d'Israël, qu'il a toujours grand soin de distinguer de la fin du monde. Tous les hommes sont des « débiteurs »⁸ insolubles, sus-

7. « L'idée de jugement... sert à faire voir le salut comme une promesse. Les images peuvent en être très variées, tirées à volonté de la tradition ; l'idée de faute et de représailles de l'A. T. sera requise (Lc 13,1ss). Mais c'est l'idée du jugement dans l'au-delà qui domine. Ce n'est pas l'histoire du monde qui est le jugement du monde. Le jugement du monde est bien plutôt la fin du monde » (H. CONZELMANN, *Théologie du Nouveau Testament*, trad. franç., Paris-Genève, 1967, p. 129).

8. Ce mot paraît au v. 4, parallèlement au mot « pécheurs » du v. 2. L'image de la dette du péché, familière au judaïsme dans le sens d'un mal réparable par les bonnes œuvres, est employée par Jésus (Lc 7,42 ; 11,4 ; Mt 6,12.14 ; 18,21-35) pour signifier un pardon accordé par pure bonté, comme la remise d'une dette dont on ne peut s'acquitter. La parabole du serviteur insolvable et impitoyable de Mt 18 nous reporte directement à la reddition de comptes du jugement eschatologique.

pendus à la miséricorde du juge suprême ; ils n'en bénéficieront, lors de la reddition des comptes, que s'ils ont accueilli le don (Ac 11,18) de la conversion.

II. LA PARABOLE DU FIGUIER STÉRILE (vv. 6-9)

A première lecture, l'enseignement de la parabole du figuier apparaît très proche de l'appel à la pénitence contenu dans la péricope précédente. Les deux morceaux ont pu exister à l'état séparé ; mais ils semblent avoir été réunis, antérieurement à Luc, dans une structure unique qui ressemble beaucoup à celle de Lc 15,1-32⁹. En tout cas, la similitude des sujets suffit à justifier leur rapprochement par Luc, ou plus probablement par sa source.

Similitude qui ne va pas sans quelques nuances, dont la principale est l'idée d'un délai de grâce. Cette idée n'est pas absente des vv. 1-5 (les auditeurs de Jésus peuvent encore éviter la perdition s'ils se convertissent)¹⁰ ; mais elle n'est explicite que dans la parabole (à l'inverse de la leçon de pénitence, explicite aux vv. 3 et 5, mais seulement implicite dans les vv. 6-9), et nous permettra même d'en distinguer les deux parties : les vv. 6-7 racontent un fait divers, vraisemblable, et mettent en avant la menace qui pèse sur le figuier, tandis que les vv. 8-9 contiennent des traits moins faciles à imaginer dans le comportement normal des paysans palestiniens, et soulignent plutôt le délai que le vigneron obtient pour son arbre.

9. C'est ce qu'a montré William R. FARMER, *Notes on a literary and form-criticism analysis of some of the synoptic material peculiar to Luke, New Test. Studies*, 8 (1962), pp. 301-316. La leçon des paraboles symétriques de la brebis et de la drachme est illustrée par le récit plus développé du fils prodigue ; de même ici, la leçon des deux exemples est illustrée par le récit plus long du figuier. De part et d'autre, les deux exemples sont introduits par une question (13,2.4 ; 15,4.8) ; les mêmes formules reviennent : « je vous le dis » (13,3.5 ; 15,7.10), « ou bien » (13,4 ; 15,8)... Dans les deux cas, nous avons « une *Chreia* consistant en une introduction brève et deux sentences parallèles développées, suivies par une parabole illustrant la pointe des sentences » (p. 316). Les deux sections, estime Farmer, ont été puisées par Luc à la même source.

10. Ce qui vaut pour les sentences à l'état isolé vaut à plus forte raison pour la perspective de Luc qui les joint à la parabole du figuier : aux vv. 3 et 5, « selon Luc, la parole de Jésus reste malgré tout plutôt un avertissement, une parole d'intimidation, qu'un logion de condamnation ou de jugement. Tout n'est pas perdu, à condition qu'on veuille se repentir et se convertir » (R. MICHELS, *La conception lucanienne de la conversion*, dans *Eph. theol. lov.*, 41 (1965), p. 59).

1. Contexte et milieu de vie originel

Nous avons vu quelle lumière projetaient, sur l'ensemble de nos vv. 1-9, le contexte général de la prédication de Jésus et le contexte antérieur de Luc depuis 12,35. « Le moment présent est d'une importance capitale, on se trouve à l'extrême limite du tournant décisif qui doit fixer le sort de chacun ; si l'on tarde encore à amender sa conduite et à se repentir, on sera irrémédiablement perdu. Heureux donc ceux qui seront trouvés prêts (12,37.38.40.43) ! Mais malheur aux autres (vv. 45-48), qui n'auront pas su reconnaître les signes du temps (54-56), à ceux qui, en cette toute dernière extrémité du moins, n'auront pas fait pénitence (13,1-5) et profité de l'ultime répit pour porter du fruit (6-9) »¹¹. La pensée exprimée en cette parabole est donc claire, pour l'essentiel : hâtez-vous de vous repentir, dit Jésus à ses compatriotes, car le délai que Dieu vous accorde avant le jugement redoutable est le dernier.

Nous avons souligné aussi que ce genre d'appel à la pénitence caractérisait davantage la première phase (surtout galiléenne) de la prédication de Jésus. L'hésitation est cependant permise pour notre parabole, d'autant plus qu'elle rappelle l'épisode du figuier maudit par Jésus à l'entrée de Jérusalem selon Mt 21,18s et Mc 11,12-14¹². Si on lui donne pour « milieu de vie » originel l'ultime prédication à Jérusalem, les trois ans durant lesquels le propriétaire est venu en vain chercher des fruits pourraient signifier la durée du ministère de Jésus, et l'arbre improductif, les contemporains du Christ, ceux qui l'ont déçu par leur refus de se convertir et auxquels il lancerait un dernier appel avant de mourir. Si au contraire la parabole se situe mieux au début du ministère de Jésus, les trois ans signifient alors les temps qui préparaient l'accomplissement messianique¹³, et le figuier est l'image d'Israël avant le Christ, dont les prophètes ont souvent déploré la stérilité ; enfin, le

11. J. DUPONT, *op. cit.*, I, pp. 103-104.

12. Il s'agit de part et d'autre d'un figuier sur lequel on est déçu de ne pas trouver de figues, et qui représente (malgré l'interprétation secondaire de Mt-Mc) Israël menacé à cause de son incréduité et de son impénitence. Rien n'assure cependant que Luc ait transformé l'épisode en parabole, comme le suggèrent par exemple R. MICHELS, *l. c.*, et J. van GOUDOEVER, *The Place of Israël in Luke's Gospel, Nov. Test.*, 8 (1966), pp. 117-118. La transformation de la parabole en une histoire vécue (thèse de Dibelius, Loisy, V. Taylor...) nous paraît moins difficile à admettre, car le dessèchement du figuier serait le seul miracle de Jésus à n'être pas un geste de bonté, sans parler de son sens de la nature (les lys des champs, etc.) et du respect des arbres inculqué par l'A.T. (Dt 20,19) ; mais l'analyse littéraire n'appuie que faiblement l'hypothèse, et il faut aussi reconnaître la parenté de la malédiction du figuier avec les gestes symboliques des prophètes, ainsi qu'avec certaines autres actions ou paroles sévères de Jésus.

13. Ou peut-être le ministère de Jean-Baptiste (R. MICHELS, *loc. cit.*).

délai d'un an accordé au figuier représente (sans intention chronologique) la durée du ministère de Jésus.

Dans cette seconde hypothèse, qui paraît la plus probable, les soins exceptionnels que le vigneron se propose de donner à l'arbre menacé — et qui n'auraient guère de sens s'il s'agissait des dernières admonestations de Jésus sur le point de mourir — prennent consistance : ils représentent tous les efforts que Jésus va déployer dès le début de sa vie publique pour gagner son peuple à la pénitence.

2. L'arrière-fond scripturaire

De toute façon, les images bibliques qui font d'Israël une plantation de Dieu demeurent à l'arrière-plan. Isaïe 5,4 prophétise déjà la déception de Yahvé espérant du raisin de sa vigne et n'y trouvant que du verjus, poème utilisé par Jésus dans la parabole des vigneronniers homicides pour menacer ceux qui sont responsables de la stérilité du peuple élu (Mt 21,43 par). Jésus est certainement tributaire de cette tradition littéraire qui représente Israël comme un plant choisi (Is 5,1-4 ; Jr 2,21 ; Ez 17,6 ; 19,10-11 ; Ps 80,9-17), dont la dégénérescence et la stérilité appellent une dévastation vengeresse (Is 5,5-6 ; Jr 5,10 ; 6,9 ; 12,10 ; Ez 15,6 ; 17,10 ; 19,12-14). Les images de la vigne et du figuier sont synonymes : on les emploie conjointement (par exemple, en Os 9,10 ; Mi 7,1 ; Jr 8,13) pour désigner Israël ; et c'est dans le bon terrain d'une vigne que pousse le figuier de notre parabole, comme il arrive souvent en Palestine.

Cet arrière-fond biblique enrichit singulièrement la puissance évocatrice du récit évangélique¹⁴ : Dieu a aimé son peuple avec passion, il l'a entouré de soins vigilants et constants, mais ce peuple n'a répondu que par l'ingratitude la plus vile. L'Époux d'Israël (cf. Os 3,1 ; 10,1) tente donc un dernier et suprême effort avant de couper l'arbre stérile : il envoie Jésus, dont les miracles, l'autorité extraordinaire, la sagesse merveilleuse, font pressentir une personnalité surhumaine, pour engager son peuple à enfin se convertir. Va-t-il réussir ? La parabole du figuier ne nous donne pas la réponse, et c'est bien compréhensible si Jésus ne se trouve encore qu'au début de son ministère. Mais la plainte qui suit aux vv. 34-35 du même chapitre, et la parabole des mauvais vigneronniers, nous apprennent qu'Israël, hélas, laissera échapper sa dernière chance :

14. Il ne faut pas dissocier les symboles par une allégorisation trop poussée, en disant par exemple que la vigne désigne Israël et le figuier chaque individu (Wellhausen), ou qu'Israël est représenté par la vigne et Jérusalem par le figuier planté au milieu de la vigne (Zahn).

ses chefs mettront le comble à son infidélité en tuant le Fils unique du maître de la vigne, et c'est par les soins d'autres vigneronns que celle-ci donnera finalement son fruit (Mt 21,43 par).

3. L'actualisation de la leçon morale

A l'inverse de ce qui nous a semblé le plus probable pour la parabole du figuier, celle des vigneronns homicides date des derniers temps de la vie de Jésus : il a fait la dure expérience de l'échec, sa pensée se tourne de plus en plus vers sa mort prochaine, à la suite de laquelle la vigne de Dieu sera confiée à d'autres ouvriers. Le récit du figuier (et les menaces qui précèdent : « Vous périrez tous »), pouvait-il, à ce moment crucial, ne pas être adapté à la situation nouvelle ? Par la faute de ses chefs, on le savait alors, — et Luc le suggère en insérant la parabole dans la section du dernier voyage de Jésus, véritable marche à la mort, — Israël a laissé passer, sans en profiter, le délai qui lui était imparti pour se convertir et croire ; bien plus, il a mis le comble à son forfait en tuant son Messie ; il devra subir le châtement qu'annoncent les apostrophes à Jérusalem (Lc 13,34-35 ; 19,41-44) et que laissent redouter d'autres menaces semblables de Jésus (par exemple Mt 8, 12 ; Lc 13,28) : irrévocablement, le figuier sera coupé.

Cependant, pour saint Luc, qui écrit probablement après 70, ce jugement historique de la nation choisie n'est plus guère d'actualité. Ce qu'il trouve dans la parabole du figuier, à la suite sans doute du milieu catéchétique et homélitique d'où émanait sa source, c'est une *invitation permanente à la pénitence* et à la fécondité spirituelle, toujours valable pour les chrétiens et pour les candidats à la foi. La prédication des Apôtres aux Juifs ou aux païens, telle que Luc nous la présente dans son second volume, se terminait toujours par un appel à se repentir et à se convertir (Ac 2,38 ; 3,19 ; 17,30 ; 20,21 ; 26,20 ; 1 Th 1,9s) pour obtenir une sentence favorable au dernier jugement (Ac 3,19-21 ; 10,42s ; 17,30s). L'évangéliste de la miséricorde suggère plusieurs fois que le même appel s'adresse de nouveau aux chrétiens pécheurs ; les pécheurs sont appelés « à la pénitence », précise-t-il (5,32 ; comparer Mc 2,17) ; c'est leur repentir qui cause la joie de la cour céleste (15,7.10 ; comparer Mt 18,12-14). Ainsi maintes péripécies propres à Luc — les paraboles du publicain, de la drachme, du fils prodigue, les épisodes de la pécheresse, de Zachée, du bon larron, de la douleur des foules quittant le Calvaire (23,48-49) — sont d'admirables leçons de pénitence. Replacée dans ce contexte, la parabole du figuier conserve évidemment toute son actualité pour nous.

Non moins actuelle pour tous, demeure l'*invitation à porter du fruit*. A la suite du Seigneur, l'évangéliste a d'abord en vue ces « fruits dignes du repentir » (Lc 3,8 par ; cf. Ac 26,20) que porte celui qui adhère au Christ pour la première fois, ou le chrétien pécheur qui se reconvertit. Mais peut-il ne pas songer aussi à tous les fruits spirituels qui suivront normalement la démarche initiale de conversion ? Nous développons simplement les virtualités du texte, lorsque nous le relisons à la lumière du thème paulinien et johannique de la fructification. Comprendons donc qu'il faut nous hâter, en attendant le retour du Seigneur, de porter sur le Christ-Cep le fruit de sainteté, principalement d'amour fraternel, que Dieu attend de nous (Jn 15,1-17 ; cf. 13,33-35), ce « fruit de l'Esprit » qui est la richesse multiforme de la Charité (Ga 5,22s).

D'ailleurs, saint Luc lui-même applique de manière originale à la vie chrétienne le thème de la fructification. Au lieu de lire dans la parabole de l'arbre qu'on reconnaît à son fruit (6,43-44) un avertissement contre les faux prophètes (cf. Mt 7,15), il y adresse aux disciples une recommandation générale d'avoir à produire des fruits : leur fécondité sera le signe auquel on reconnaîtra ce qu'ils valent. Dans la parabole des terrains selon le troisième évangile, la bonne terre ne figure plus les hommes qui accueillent la Parole et portent du fruit jusqu'à cent pour un, malgré la tribulation des derniers temps (*thlipsis*), ou la persécution (*diôgmos*) sévissant contre l'Eglise primitive (Mt-Mc) ; il s'agit plutôt de ceux qui restent fidèles chaque jour (cf. Lc 9,23) au milieu des « épreuves » et tentations de toute sorte (8,13 : *peirasmos*), de « ceux qui, ayant entendu la Parole avec un cœur noble et généreux, la gardent et produisent du fruit par leur constance » (8,15), dans l'existence la plus ordinaire, menée paisiblement sous la loi romaine au temps de saint Paul¹⁵. Qu'il soit ou non persécuté, que le jugement lui apparaisse proche ou lointain, ce n'est pas en vain que le chrétien est disciple d'un Maître qui a dû mourir pour porter du fruit (Jn 12,23-26).

4. L'enseignement sur la longanimité divine

a) Le point de vue de Jésus

Le dernier délai accordé au figuier est-il imaginé par Jésus simplement pour souligner que la pénitence presse et que le juge-

15. L. CERFAUX, *Fructifier en supportant (l'épreuve). A propos de Luc VIII,15*, dans *Revue biblique*, 64 (1957), pp. 481-491 ; les commentaires et la bibliographie de J. DUPONT, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 23, pp. 37-54, et dans le *Cahier biblique* n° 5 de *Foi et vie* (1967), pp. 3-25 (cf. aussi *Les Béatitudes*, II, p. 241, n. 1).

ment approche ? Ou faut-il surajouter à cette leçon celle de la miséricorde divine qui tempore ? Autrement dit, faut-il appuyer uniquement sur le fait que le délai accordé est le dernier, ou faut-il souligner aussi qu'il y a tout de même un délai alors qu'il pourrait ne pas y en avoir ? Nous bornerons-nous à dire avec W. Manson : « Le sens de la parabole est qu'il y a une limite à la patience de Dieu à l'égard des hommes »¹⁶, ou penserons-nous aussi avec J. Schmid : « L'idée du délai de grâce est le trait par lequel la parabole dépasse les précédentes paroles de justice et de repentance »¹⁷ ?

Le mouvement et les petites invraisemblances du récit nous semblent imposer la deuxième solution : tout pointe vers le succès de l'intervention du paysan, qui défie quelque peu la logique. Il eût été sage, en effet, après trois ans d'épreuve, de couper cet arbre qui épuisait inutilement le sol : mieux valait replanter un sujet fécond que de tenter une greffe, très probablement vouée à l'échec, sans que le risque couru fût compensé par un gain de temps. D'autre part, le fumier que le vigneron veut mettre au pied de l'arbre sauvage semble d'une efficacité douteuse !

Mais la conduite préconisée par ce cultivateur qui veut tenter l'impossible, n'est pas « naturelle » ; la parabole tourne à l'allégorie : Jésus veut suggérer une conduite qui dépasse l'ordre humain, celle de Dieu à qui rien n'est impossible (Lc 18,27). Ne serait-il pas lui-même le vigneron qui fait fléchir la sévérité du propriétaire ? Ses disciples ne comprendront que plus tard en quel sens merveilleux il est notre médiateur et notre intercesseur (Rm 8,34 ; 1 Tm 2, 5 ; He 7,25 ; 8,6 ; 9,15 ; 12,24 ; 1 Jn 2,1) ; mais déjà ses auditeurs peuvent saisir que son ministère constitue le signe efficace de sa sollicitude incessante et de la longanimité du Père. Jean-Baptiste prêchait un Dieu plantant allègrement la cognée à la racine de l'arbre (Lc 3,9 par) ; Jésus menace aussi, mais montre que Dieu ne se résigne pas à punir sans avoir tout essayé pour toucher le cœur de son peuple. La lueur de miséricorde que nous croyons voir briller dans notre parabole est en parfaite harmonie avec les paroles, les actions et tout le « style » messianique de Jésus, qui ont tant déconcerté son précurseur (Lc 7,23 ; Mt 11,6)¹⁸.

16. W. MANSON, *The Gospel of Luke*, Londres, 1948^a, p. 163.

17. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas* (Regensberger Neues Testament, 3), Ratisbonne, 1955^a, p. 230.

18. Avant l'ordre : « Coupe-le », le manuscrit D fait dire au maître de la vigne : « Porte la cognée », ce qui semble une allusion à Lc 3,9 par, et explicite ainsi le contraste entre la prédication violente de Jean et la mansuétude de Jésus. Même si cette addition n'est pas authentique, elle nous semble exprimer fidèlement la pensée du narrateur.

b) Le point de vue de Luc

Conforme au style de Jésus, la mise en relief du délai de grâce convenait parfaitement à saint Luc. Elle apparaîtrait plus consciente encore, si l'on pouvait montrer qu'il a remplacé volontairement l'épisode du figuier desséché (Mt 21,18-22 ; Mc 11,12-14, 20-24) par le récit du figuier stérile, afin d'adoucir la sévérité du premier par la lueur d'espoir qui brille dans le second. Cette substitution n'est pas évidente¹⁹. Néanmoins, les critiques admettent qu'il a connu l'épisode et l'a donc omis volontairement ; en outre, Luc a l'habitude d'atténuer ou de supprimer les scènes trop violentes ; enfin, la miséricorde de Dieu et du Christ constitue un de ses thèmes les plus chers. Tout ceci confirme qu'il a très probablement voulu nous livrer un enseignement sur la longanimité de Dieu, « lent à la colère et plein d'amour » (Ex 34,6 ; Ps 86,15 ; 103,8 ; 145,8), qui tempore le plus possible, guettant la conversion du pécheur (Lc 15,20) et travaillant à l'obtenir (15,4,8 ; 19,5).

Le soin avec lequel Luc montre que Dieu, dans sa bonté, accorde un sursis aux pécheurs, tout en les pressant de se convertir, rejoignait l'espérance de toute l'Eglise de son temps. Ainsi convaincue de la longanimité de Dieu envers les pécheurs, puisqu'il les a aimés jusqu'à livrer son Fils à la mort (Rm 5,8), l'Eglise primitive pouvait attendre plus sereinement la parousie du Seigneur Jésus : s'il tarde à revenir pour juger le monde, c'est qu'il « use de patience envers nous, voulant que personne ne périsse, mais que tous arrivent au repentir » (2 P 3,9 ; cf. Rm 2,4).

CONCLUSION

A toute époque de l'année, et plus spécialement au temps du carême, le chrétien d'aujourd'hui, comme ses pères dans la foi, doit se sentir sollicité par Dieu à une « conversion » toujours renouvelée. C'est une invitation terriblement sérieuse : « On ne se moque pas de Dieu » (Ga 6,7), et le temps viendra de couper les arbres stériles. Mais Dieu s'est manifesté en son Fils comme un Père qui tempore, oubliant les torts (Lc 15,30), et ne cessant de nous guetter avec une patience infinie.

19. Après d'autres, A. GEORGE la juge « fort vraisemblable » : *Israël dans l'œuvre de Luc*, dans *Revue biblique*, 75 (1968), p. 499, note 40. Mais nous doutons que Luc vise uniquement les Juifs qui, à son époque, gardent pour quelque temps encore l'occasion de se convertir grâce à la prédication apostolique (thèse de R. MICHELS, *loc. cit.*).

Or ce délai nous est donné pour que nous l'imitions dans sa miséricorde (Lc 6,36), que nous aimions et pardonnions comme il aime et pardonne (Mt 5,44s ; Lc 6,35 ; Col 3,13 ; Ep 5,1) : c'est la condition pour que, pauvres « débiteurs » (cf. notre v. 4) insolubles, nous puissions bénéficier d'une remise totale au jour de la reddition des comptes. En ce temps de repentance, nous devons reprendre l'humble prière du cultivateur : « Pitié encore cette année !... peut-être donnerons-nous du fruit », voire celle du serviteur endetté : « Patienté envers moi » (Mt 18,26 : « consens-moi un délai », traduit la *Bible de Jérusalem*) ; mais comment oublier que ce dernier subit finalement un sort rigoureux, pour n'avoir pas voulu remettre à son compagnon une dette insignifiante ?

« La charité est longanime » (1 Co 13,4). Elle supporte et pardonne, espère en autrui, s'active pour le délivrer de son mal. Pareille conduite n'est pas spontanée en l'homme : elle réclame la force de l'Esprit. Comme nous le rappelle la parabole du figuier, de telles mœurs sont des mœurs divines.

EST-IL TROP TARD ?

Pour tous ceux qui se révoltent,
qui ne savent plus rayonner ni agir.
Pour les acharnés et les rancuniers,
les arrogants et les cyniques :
rends-les doux et indulgents,
ouvre de nouveau leurs yeux
à la bonté possible parmi les hommes,
à ta création, à l'avenir
que Tu réserves.

Pour tous ceux qui veulent la guerre
et sèment la discorde,
pour ceux qui s'enrichissent
de la destruction d'autrui,
pour ceux qui sont nuisibles et dangereux,
nous prions : qu'ils soient pardonnés
et délivrés de leur manque d'humanité.

HUUB OOSTERHUIS¹

1. Huub OOSTERHUIS, *Quelqu'un parmi nous*, Paris, 1968, pp. 85-86.

Notes doctrinales



Le culte en esprit et en vérité

PAR ALBERT-MARIE BESNARD

Directeur de « La Vie Spirituelle »

I. VRAIE ET FAUSSE « PURETÉ » DE LA RELIGION

La parole de Jésus sur le culte en esprit et en vérité a fait fortune bien au-delà des frontières de l'Église. On y a vu ce que l'Évangile avait de plus haut, de plus pur, de plus proche des plus hautes et plus pures intuitions des génies religieux de l'humanité. L'opposant volontiers à l'Église même, on y a vu la prophétie de la religion « spirituelle » de l'avenir. Ne semble-t-elle pas répudier la médiation de toute institution, de tout rite, de toute tradition particulariste ? La tentation demeure actuelle : si l'adoration de Dieu a un sens, ce Dieu ne sera ni celui des Samaritains ni celui des Juifs, on traduit : ni celui du catholicisme ni celui d'aucune confession chrétienne, mais un Dieu que l'homme ne puisse enfermer dans des dogmes, ni s'imaginer rejoindre par des pratiques ritualisées, ni prétendre imposer aux autres à travers le carcan d'une Église. Dieu est esprit...

On a vu que l'exégèse de ce passage remet fermement les idées en place et que ce mot d'« esprit », dans le langage biblique, ne nous oriente nullement vers le genre de spiritualisme qui vient d'être évoqué. Esprit s'oppose à chair, non pas comme l'idéal ou l'incorporel s'opposent au pratique et au corporel, mais comme la sphère de la sainteté et de l'infinie sagesse divines s'oppose au monde borné et passionnel de l'homme pécheur. C'est dans ce système cohérent de langage qu'Isaïe pouvait dire : « L'Égyptien est un homme et non un dieu, ses chevaux sont chair et non esprit » (Is 31,3), ils n'ont rien en eux de la puissance divine ! Et lorsqu'Osée fait dire à Dieu « Je suis Dieu et non pas homme » (Os 11,9), il aurait pu dire équivalamment : « Je suis esprit et non pas chair », ce qui rejoint la déclaration d'Isaïe (55,9) : « Haut est le ciel au-dessus de la terre, aussi hautes sont mes voies au-dessus de vos voies et mes pensées au-dessus de vos pensées ». C'est pour-

quoi lorsque Jésus parle de donner sa chair en nourriture, il peut dire paradoxalement que ces paroles sont « esprit et vie » (Jn 6, 63) : c'est la mentalité étroite et « charnelle » des auditeurs qui ne parvient pas à s'ouvrir à leur véritable sens parce qu'ils n'entrent pas dans les pensées de Dieu.

Quand le Verbe fait chair nous déclare : « Dieu est esprit », il est donc évident qu'il ne rend pas caduc le régime d'Incarnation qu'il vient au contraire fonder. Il ne vient pas substituer une métaphysique prétendue universaliste au monothéisme d'Israël estimé trop particulariste : il vient accomplir ce dernier et, à coup sûr, en manifester l'universalité, mais pas en le dissolvant. Dieu se manifeste esprit en ce que désormais ses pensées les plus hautes, ce qu'il y a de plus inaccessible dans sa sainteté, ce qui fait éclater tout ce que l'homme charnel pouvait concevoir de lui et de son dessein, se trouve révélé et offert au croyant. Celui-ci n'est plus condamné à adorer ce qu'il ne connaît pas ou ce qu'il ne connaît qu'en état d'attente ou de pressentiment. S'il est né de l'Esprit, il devient lui-même esprit (cf. Jn 3,6), il peut alors saisir les « choses de la terre » et les « choses du ciel » (*ibid.*, v. 12), c'est-à-dire reconnaître en Jésus la vérité accomplie : vérité du salut de tous les hommes et vérité de sa relation unique au Père ; vérité de sa messianité et vérité de sa filiation divine.

Adorer en esprit et en vérité, c'est donc s'élever à la connaissance de Jésus comme Sauveur et comme Fils ; c'est reconnaître le Père d'où provient le don du salut et le don du Fils. Plus n'est besoin pour cela d'aller sur telle montagne ou de se rendre au Temple de Jérusalem, mais pour autant l'homme n'est pas laissé à suivre n'importe quelle impulsion personnelle et à invoquer n'importe quelle transcendance. Il est invité à rejoindre Dieu par le Temple désormais unique et universel qu'est l'humanité glorifiée du Christ, selon les termes mêmes de Jn 2,21. Celui qui confesse le Christ ressuscité et qui est conduit à rendre grâce par lui au Dieu Père, celui-là adore en esprit et en vérité.

Sommes-nous fidèles à l'esprit et à la vérité du Christ ?

Bien loin d'être disqualifiée, toute l'économie sacramentelle du salut (l'Église comme sacrement global du Ressuscité vivant parmi les hommes, les sacrements comme signes particularisés du culte de la foi pascale) trouve donc ici sa justification.

Mais elle y trouve aussi le critère de son authenticité, et il convient d'y insister. Il ne suffit pas, en effet, d'avoir rétabli le sens du texte pour pouvoir, la conscience tranquille, refermer la porte au nez de ceux qui accusent les médiations ecclésiastiques de faire

obstacle à l'adoration en esprit et en vérité. Il n'est pas impie, mais conforme aux exigences de la parole divine qui juge constamment ceux qui se réclament d'elle, de nous demander si ces médiations sont dans les faits ce qu'elles devraient être selon l'Évangile.

Es vivons-nous comme des réalités d'esprit, c'est-à-dire en nous laissant distendre par elles pour rejoindre l'ampleur et la profondeur du dessein divin? Notre Eglise institutionnelle n'est-elle pas trop « charnelle », ne s'est-elle pas rétrécie aux horizons d'une culture, d'une pratique sociale, d'une tradition locale qui ne lui permettent plus toujours d'être le parfait instrument du Dieu vivant, Sauveur universel? Est-ce bien le Dieu esprit, le Père de Jésus Christ qui se laisse voir à travers ses conduites et ses agissements? Le Concile a représenté un effort pour rejoindre les « hautes pensées » de Dieu sur un monde agrandi : sur une planète en développement, sur une humanité en recherche d'un nouvel équilibre mondial, sur des cultures et des religions mises en demeure de dialoguer — mais quelle part prenons-nous à cet effort? Dieu est esprit : ils ne sont pas toujours loin du Royaume de Dieu, ceux qui trouvent les chrétiens trop particularistes, trop ignorants des questions vers Dieu qui fermentent en tous les lieux du monde, et qui pensent que la phrase de Jésus annonce un régime religieux où la compréhension mutuelle d'hommes aujourd'hui fort éloignés les uns des autres pourra s'opérer au sein d'une unique adoration. Savoir que cette unité se fera autour du Christ ressuscité n'équivaut pas à imaginer qu'elle se fera par une Eglise en tous points organisée et régie comme elle l'est actuellement.

Et les médiations sacramentelles de l'Eglise sont-elles vérité, c'est-à-dire sont-elles les signes cohérents de l'Incarnation du Verbe? Il ne suffit pas que la grâce du Christ soit invisiblement « contenue » dans nos gestes sacramentels ou dans nos discours sur l'Évangile. Il faut encore qu'elle soit visiblement signifiée par la manière même dont ces gestes sont accomplis par tout le peuple sacerdotal, ou dont ces paroles sont proclamées. Pour prendre l'un ou l'autre exemple, si l'autorité s'exerce avec dureté à l'égard des personnes, avec servitude à l'égard des pouvoirs établis, avec légèreté à l'égard des situations en cause, il n'est pas exclu qu'il faille dire encore : une volonté de Dieu se rencontre là, mais peut-on dire : la vérité du Christ est là? Et si une communauté succombe à l'engrenage des conflits et des querelles, au point de ne plus vérifier les notes essentielles de la charité telles qu'elles sont apparues aux premières communautés chrétiennes à partir de l'Évangile, peut-on dire : la vérité du Fils est là? Et si les pratiques signifient routine, et si les rites peuvent être soupçonnés non sans raison d'être en grande partie l'expression d'une névrose obsessionnelle plus

que la célébration toujours libre et neuve de l'Agneau immolé, peut-on dire : la vérité du Verbe incarné est là?

Autre chose donc est l'hérésie ou l'erreur de ceux qui veulent une religion si pure et désincarnée qu'elle en deviendrait évanescence et ne serait plus celle du Verbe fait chair, autre chose est la protestation ou les aspirations de ceux qui veulent une religion moins compromise avec certaines tendances suspectes de notre psychisme (compensations subtiles, sécurité névrotique, fétichismes superstitieux, interdits sacralisés, etc.), ou avec certains mécanismes très humains de la société (collusion des pouvoirs, orthodoxie utilisée pour accroître le conformisme des esprits, rites transformés en simples facteurs sociologiques d'intégration, etc.).

Le culte en esprit et en vérité est donc inséparable d'une attitude critique à l'égard des abâtardissements qui le menacent. On voit cette attitude critique à l'œuvre dès la primitive Eglise, par exemple dans cette « dure bataille » qu'a dû mener saint Paul et dont il parle dans sa lettre aux Colossiens. Une communauté chrétienne, à la mesure même de sa ferveur religieuse (mais ambiguë), peut s'écarter de la « réalité, qui est le Corps du Christ » (Col 2,17), et se perdre dans le jeu complexe et charnel des ombres et des figures; elle peut prendre goût au « vain leurre » des spéculations ésotériques, qui n'ont rien à voir avec les profondeurs de sens que communique l'Esprit de Jésus.

II. L'ADORATION PROPOSÉE AUX HUMBLÉS

Une conception « critique » de la religion, voilà qui est fait pour plaire à tous ceux, de plus en plus nombreux, qui sont éduqués à la rationalité de l'esprit moderne. Car cette rationalité, qu'elle s'applique à l'homme individuel (science de la *psyché*) ou à la société (sociologie, sciences du langage, pensée politique) est critique par ses attitudes et sa méthode mêmes. Or une nouvelle dérive par rapport à l'Évangile peut se produire ici. Ayant démystifié et répudié toute espèce d'idéalisme, de spiritualisme, de faux mysticisme, on peut, en de tout autres directions, retomber dans l'utopie d'une religion rationnellement pure : nettoyée par la critique, dépouillée de ses ambiguïtés, irréprochable au regard de la raison. Cette perspective n'est à son tour qu'une impasse, et en tout cas ce n'est pas l'adoration enseignée par Jésus.

Car il convient d'apprécier à sa juste portée le contexte de cet enseignement. Qui l'a reçu, en notre nom à tous? Une femme de Samarie, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle n'était candidate ni à l'initiation mystique ni à l'exemplarité morale ni au ratio-

nalisme éclairé. A y réfléchir, cela n'a rien pour surprendre : Jésus s'est réjoui un jour hautement de constater que les desseins de l'Esprit et la compréhension de sa propre personne comme vérité advenue pour le salut des hommes, étaient accueillis par les « tout-petits » et guère par les « sages et les habiles » (Mt 11,25). Qu'est-ce à dire sinon que, pour accéder précisément à la sphère de l'« esprit », il faut non seulement se hausser jusqu'à une pensée juste de la transcendance divine et s'ouvrir au mystère trinitaire, mais encore, et même avant tout, accepter que cette transcendance ait choisi de se manifester par une condescendance si inouïe que la sagesse et la raison humaine seront perpétuellement tentées d'en être suffoquées.

Dieu est esprit : cela n'est pas proclamé au cours des subtils débats d'une docte assemblée de théologiens ou de rabbis, mais au bord d'un puits, à une femme de vie légère et, de surcroît, adepte d'une religion méprisée parce qu'hérétique et syncrétiste. L'heure de l'adoration en esprit et en vérité est venue pour elle (« Nous y sommes », lui dit Jésus), non parce qu'elle aurait préalablement adhéré à une doctrine meilleure, mais parce que le Christ Sauveur lui a fait des avances de sa miséricorde et qu'elle les a acceptées. « Je le suis, moi qui te parle » : ce « je le suis » est au sommet de la rencontre ; il résume la vérité de la personne et de la mission de Jésus ; combien de fois n'a-t-il pas essayé de le faire entendre aux notables, aux scribes, aux Pharisiens ! La plupart du temps il s'est heurté à des esprits butés, bornés, fermés : « Jusqu'à quand vas-tu nous faire languir ? Si tu es le Christ, dis-le-nous clairement ». Jésus leur répondit : « Je vous l'ai dit, mais vous ne croyez pas » (Jn 10,24-25). Jésus parle toujours clairement, mais quand c'est le cœur de l'autre qui n'est pas clair, ses paroles ne sont pas reçues ni même entendues. Or ici le dialogue s'enclenche, l'écoute se fait attentive, du moins juste ce qu'il faut pour que le cœur commence à s'ouvrir et à se laisser enseigner. Alors le don de Dieu est enfin reçu. Jésus, dans sa joie de « semeur » qui devient aussi une joie de « moissonneur » (v. 36), va jusqu'à en oublier la faim et la soif qui tenaillaient son corps. Cette halte de plein midi que tout annonçait comme un de ces moments sans histoire que l'Evangile n'a aucune raison de relater, va devenir un des moments privilégiés de la révélation, discrètement rattaché par toutes sortes d'allusions johanniques à la grande Heure de la crucifixion.

L'accueil de la vérité

Cet accueil fait à la vérité du Christ, il importe de remarquer qu'il a été rendu possible par l'acceptation de la part de la Sama-

ritaine d'une autre vérité : celle de sa propre situation de vie. Sans doute ne s'agit-il pas encore d'une conversion accomplie ; frappée et peut-être inquiète de la clairvoyance de Jésus, cette femme le déclare prophète sans tenir à se compromettre au-delà. Mais saint Jean nous montre ailleurs que de véritables processus d'accession à la foi plénière se déclenchent chez celui qui accepte déjà simplement une vérité touchant de près sa vie : l'aveugle-né après sa guérison passe aussi par le stade où Jésus n'est encore à ses yeux qu'un prophète (Jn 9,17), mais une suprême rencontre du Christ achève de lui ouvrir les yeux.

C'est par leur prétention à voir clair que les Pharisiens se condamnent à demeurer aveugles à l'égard de Jésus (Jn 9,41). Les pécheurs, eux, acquièrent parfois une si lucide et si cruelle conscience de leur situation qu'ils deviennent potentiellement disponibles à l'Evangile : il suffit alors qu'une rencontre du Christ sous une forme ou sous une autre les réveille, et les voilà aptes à « faire la vérité pour venir à la lumière ». Il y aura toujours beaucoup à faire dans l'Eglise pour que l'adoration en esprit et en vérité ne soit pas confisquée par les amateurs de sublime, mais pour que les pasteurs et les spirituels prennent garde qu'il y a partout dans le monde des gens fort simples, humblement vrais dans une vie pas toujours reluisante, et par là même adorateurs qui s'ignorent : il suffirait de les éveiller au regard d'amour que le Christ leur porte et à l'attente silencieuse du Père qui les « cherche ». Pourquoi est-il si tenace le préjugé selon lequel à des gens simples et dont la vie n'est pas spécialement exemplaire, il conviendrait de ne donner qu'une religion grossière et élémentaire ? Pourquoi leur refuser le droit à être initié à l'adoration véritable du Dieu Père, Fils et Esprit ? Ce qu'on appelle parfois prudence pastorale ou pédagogique n'est-elle pas encore une sagesse très charnelle qui méconnaît le don de Dieu ?

Adoration et conversion

Inversement, à tous ceux qui sont engagés sur les chemins de l'adoration, à tous les pratiquants du culte de la Nouvelle Alliance, il convient de rappeler que l'exercice de cette dignité spirituelle des baptisés est inséparable d'un exercice quotidien pour mettre toujours plus de vérité dans leur vie. On pourrait dire qu'en christianisme le sublime est toujours suspect si l'infime n'est pas assumé avec vérité, et que l'élévation de l'âme vers Dieu est illusoire si l'intime de la conscience se fait à elle-même illusion. La vérité à faire pour accéder à la lumière est à faire tous les jours, car c'est

tous les jours que des occasions et des travestis nouveaux se présentent pour nous faire jouer la comédie. Et elle est à faire non comme un exercice en soi, mais en toutes ces choses concrètes et banales que la vie nous fait faire : travail, relations, besognes et choix multiples...

« Va, appelle ton mari et reviens ici. » On peut déceler une parenté fort significative entre cette parole et cette autre, prononcée en un contexte tout différent mais où il s'agit aussi de culte : « Va d'abord te réconcilier avec ton frère, puis reviens et alors présente ton offrande » (Mt 5,24). Rends-toi d'abord en ce lieu de ta vie où lumière doit être faite, où justice doit être rendue, retourne là d'où tu cherches à t'échapper et où doit être confessée la reconnaissance de ta misère, va regarder de plus près ce que tu fais de ta vie, alors seulement tu pourras adorer Celui qui t'attend et enfin, tu le connaîtras tel qu'il est. L'invitation de Jésus n'est pas de faire tout de suite courir cette femme jusqu'à son village, mais de la renvoyer d'abord à son propre cœur. A chaque fois que nous nous approchons de Dieu dans la prière ou dans le culte, nous devrions entendre cette voix qui nous dit : va, prends avec toi le tout de ta vie et s'il t'est possible alors sans mensonge, reviens ici ! Il n'est pas demandé qu'en un instant notre vie soit changée, mais qu'elle soit regardée avec la lucidité à la fois miséricordieuse et imputoyable du Christ : alors celui-ci peut être connu comme notre Sauveur, et nous savons fort bien de quel salut il s'agit. Ensuite avec lui, par sa grâce et par la force de son Esprit, il est possible de devenir soi-même lumière, de rendre justice, d'affermir sa conversion, de changer sa vie.

III. SOIF DE DIEU ET SOIF DE L'HOMME

Quelle chance a eue la femme de Samarie : elle s'est trouvée sur le chemin du Christ ! Elle a été interpellée directement par lui. A qui aujourd'hui pareille chance peut-elle advenir ? Combien de prêtres, d'amis ont-ils essayé de dire de mille manières persuasives à tel ou tel : va regarder de plus près ce que tu fais de ta vie, et alors nous parlerons de ton problème religieux, de ton doute — ou de ta ferveur. C'est en vain : il ne sait pas ou ne veut pas tirer au clair, le miracle ne se produit pas. Ou encore, mû par le désir d'éclaircir le fond de sa vie, il s'adresse au psychologue, non plus au prêtre, et il y a peut-être une indéniable libération intérieure, mais qui n'aboutit pas beaucoup plus souvent à l'adoration en esprit et en vérité.

C'est pourquoi il faut relever ce que notre Evangile nous révèle encore, à savoir que l'adoration n'est possible qu'à ceux qui sont susceptibles d'éprouver d'abord un certain désir et une certaine soif. Quel désir et quelle soif, c'est ce qu'il convient d'examiner avec plus d'attention.

La femme au bord du puits est surprise de se trouver sollicitée par un désir de Jésus : « Donne-moi à boire ». Réellement Jésus a soif, comme réellement il est fatigué, et comme réellement il aura soif dans les heures terribles de sa crucifixion (Jn 19,28). Mais dans la personnalité parfaitement unifiée de Jésus, tous les étages de désir qui animent sa vie, sont étroitement connectés et intégrés. Aussi est-ce tout naturellement qu'il oublie sa soif d'un peu d'eau fraîche pour ne plus penser qu'à une autre faim et soif : « J'ai à manger une nourriture que vous ne connaissez pas ». Et cette autre faim et soif, ce n'est pas la sienne seulement, c'est celle-là même du Père qui l'a envoyé. Quand il parle du Père qui veut des adorateurs, il fait état d'un mystérieux désir du Père, désir dont il est d'un bout à l'autre de sa vie la manifestation tangible et qu'il exprimera de cent manières diverses (chercher ce qui est perdu, courir après la brebis égarée, rassembler les enfants de Jérusalem comme une poule rassemble ses poussins, allumer un feu sur la terre, etc.). On pourrait compléter ainsi le premier aveu que Jésus commence à faire à la Samaritaine : « Si tu savais le don de Dieu et qui est celui qui te dit : donne-moi à boire », tu aurais réalisé que de lui émane vers toi un étrange et puissant désir. L'eau du puits qu'il te demande est peu de chose, en comparaison de cette autre chose qu'il se prend à espérer de toi. Quelle autre chose ? Un tribut, une offrande, une aumône ? Non, mais l'éveil de ton propre désir vers Dieu, ce mouvement de ton cœur vers lui qui est la plus précieuse chose de toi-même que tu puisses lui proposer : « C'est toi qui l'en aurais prié, et il t'aurait donné de l'eau vive ».

Les désirs ambigus de l'âme religieuse

Nous sommes ici au cœur du drame religieux et nous savons aujourd'hui avec quelle finesse il faut discerner le jeu de ces désirs entrecroisés. Que Dieu ait désir du désir de l'homme, et que néanmoins il soit le Très Saint qui n'a nul besoin d'un complément quelconque et qui ne ramène rien à soi à la manière de l'Eros charnel, il ne fallait rien de moins qu'une Révélation pour que nous puissions y croire. Car l'esprit humain peut bien concevoir des dieux doués de désirs, mais sa raison lui démontre vite que ces dieux ne peuvent être que les projections de ses propres fantasmes ;

ou alors un Dieu parfait, mais cette même raison lui démontre qu'en ce cas il doit être au-dessus de tout désir. Le Dieu de la Bible avoue, lui, une très mystérieuse soif. C'est un Dieu « en quête de l'homme »¹. Nous ne pouvons confondre ce désir avec aucun autre, nous ne pouvons nous le représenter à l'image d'aucun autre, nous ne pouvons en recueillir l'aveu que comme une confiance qui, si nous savons y entendre la modulation de la sainteté la plus indicible du Père, nous fait accéder nous-mêmes à l'univers du désir trinitaire, lequel est d'un tout autre ordre que les ambiguïtés du désir religieux lorsqu'il s'élève de son propre fond.

Ces ambiguïtés, il est quasi inévitable que la Révélation ait affaire avec elles et qu'elle les réactualise. Le croyant devra toujours les traverser et les répudier, dans une sorte d'Exode non exempt de combats. Bonne représentante de notre race, la Samaritaine tombe dans le panneau, le faisceau de ses propres désirs s'allume d'un seul coup : on me propose une source miraculeuse, eh bien, « donne-la moi, cette eau-là, afin que je n'aie plus soif et que je n'aie plus à passer ici pour puiser ». Avec cet égocentrisme que tout être humain a dans la peau, elle en oublie aussitôt la soif avouée par Jésus pour ne plus se préoccuper que de la sienne propre. Mais, du coup, l'eau, la soif dont il est question dans le dialogue retombent au niveau de leur signification la plus plate. Ce qui dans la bouche de Jésus découvrait les abîmes du désir divin et pointait en tous sens vers le symbolisme si dense de l'eau dans la Bible (non pas par jeu : Jésus ne joue pas la comédie du faux assoiffé pour avoir l'occasion de se livrer aux variations d'un allégorisme facile) se décolore dans la banalité la plus décevante et la plus absurde. Par la réplique de la femme, Jésus en effet se trouve réduit à la simple figure d'un sourcier magicien !

Nous pouvons rapprocher opportunément de cette phase du dialogue l'épisode de la lecture de l'Exode (17,3-7). Le peuple dans le désert a mis Dieu à l'épreuve en l'obligeant à se montrer Dieu non pour susciter le vrai désir de Lui et la véritable adoration, mais pour satisfaire sa soif immédiate. « Le Seigneur est-il ou non au milieu de nous ? » : cette phrase est l'ambiguïté même. Car elle pourrait signifier l'impatience douloureuse de la foi qui ne désire rien d'autre que la manifestation de la gloire de Dieu pour Dieu lui-même. Mais elle signifie concrètement ici : ce Dieu va-t-il encore nous servir à quelque chose dans ce désert, ou non ? Et si non, qu'avons-nous à en faire ?

Or Dieu répond au désir ambigu, mais cette réponse est elle-

1. Titre d'un ouvrage du théologien juif A. HESCHELL, *Dieu en quête de l'homme, Philosophie du Judaïsme*, Paris, 1968.

même ambivalente. Car pour une part elle est châtement, et Moïse portera désormais comme une écharde dans sa chair le souvenir de ce miracle à l'occasion duquel il ne réussit pas à « manifester la sainteté » de Yahvé (cf. Dt 32,51). Et pour une part, cependant, elle est signe et promesse, elle est exaucement du désir charnel dans l'espoir que l'autre désir s'allumera aussi. C'est la situation même dans laquelle s'est trouvé Jésus lors de la multiplication des pains (et l'on sait combien évidents sont les rapprochements entre l'évangile johannique et les événements de l'Exode) : il gardait le secret espoir que les foules comprendraient que celui qui leur donnait le pain de la terre était disposé à leur donner un autre pain, « le pain du ciel », le pain de vie éternelle (Jn 6,26 s.). Mais Jésus est frustré de cette attente et ce qui fait proprement sa passion de Fils de Dieu c'est que l'œuvre de puissance terrestre qu'il a accomplie, le réduit à l'insignifiance et à l'impuissance en tant qu'Amour se proposant lui-même. Le pain du ciel ne peut jamais être donné, il n'est même jamais cuit que dans la mesure où celui qui en apprend la faim commence à le demander. Cette demande peut être éveillée, sollicitée, mais elle n'a de sens pour Dieu que si elle provient de la liberté de sa créature.

Ainsi l'eau vive ne peut-elle jaillir que pour celui qui en apprend la soif. C'est donc cette soif que Jésus tente d'aviver chez tous ceux qu'il rencontre. Il est le désir divin venant en pèlerin relancer le désir de sa créature. A chacun il se propose et suggère : demande ! demande ! mais rien de moins que Ma Vie : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, celui qui croit en moi » (Jn 7,37-38). Ne demande rien de moins que la vie que je partage avec le Père : car je ne veux te donner rien de moins que mon Esprit qui est cette vie même. Ainsi tu me désireras avec la force et la pureté mêmes du désir avec lequel le Père et moi te désirons. Quand tu auras reçu mon Esprit, tu n'auras qu'à le laisser désirer au fond de toi en gémissements ineffables : en effet « Celui qui sonde les cœurs sait quel est le désir de l'Esprit et que son intercession pour les saints correspond aux vues de Dieu » (Rm 8,27).

Le désir de Dieu et la croix de Jésus

Si telle est la proposition qui nous est faite de la part de Dieu, pourquoi est-il si difficile de demander ? Ne semblerait-il pas qu'il doive y avoir une ruée des hommes insatisfaits que nous sommes tous, vers cette demande de l'Esprit et de la vie même de Dieu ? Pourquoi si peu semblent-ils connaître la soif digne d'être étanchée, pourquoi si peu demandent-ils ? Certes, c'est d'abord parce que

la plupart ignorent le don de Dieu : n'éprouvant comme la Samaritaine que la violence de désirs égocentrés, ils ne peuvent même soupçonner l'ordre de la sainteté et du désir divin. Mais cela ne suffit pas à expliquer pourquoi les croyants eux-mêmes sont si peu enclins à s'abreuver aux torrents d'eau vive que le Christ fait ruisseler pour eux, et pourquoi tant préfèrent se replier sur une religion ratatinée et ambiguë que courir le risque de ce qu'ils appellent avec hypocrisie une aventure mystique et dont ils se font, pour mieux s'en garder, les idées les plus folles.

Or il n'est pas très difficile de comprendre où se trouve le nœud de la question. « Si tu savais le don de Dieu et qui est celui qui te dit : donne-moi à boire, c'est toi qui l'en aurais prié... » — mais justement non ; c'est parce que nous savons, nous autres, quel est le don de Dieu et qui est celui qui nous invite, que nous sommes fort peu enclins à demander cette eau vive. Car le don de Dieu, c'est son Fils, oui, mais crucifié. Et celui qui me dit : donne-moi à boire, c'est du haut d'une croix qu'il s'écrie : j'ai soif ! Et quand il me dit : ne demande rien de moins que Ma Vie, cela veut dire d'abord : ton désir me coûte la vie, et il te faut à jamais accepter cela. Et l'Esprit que je dois recevoir à flots coulant de son sein, coule en réalité d'un flanc percé. « Qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif » : pourquoi des perspectives si terribles se cachent-elles dans des paroles si fraîches, si douces ?...

C'est qu'il fallait que le désir qu'avait Jésus du désir de l'homme passe par une mort volontaire pour que ce désir de l'homme échappe aux pièges auxquels a succombé le peuple de l'Exode, pour qu'il échappe à l'attraction du charnel, pour qu'il soit désir sans cesse redressé, trempé, purifié au creuset de la Pâque. « Seigneur, donne-la-moi cette eau-là » : oui, nous répond Jésus, mais d'où fais-tu cette demande ? « Va et appelle ton mari », prends d'abord le chemin de la conversion, mets toi-même à mort les désirs qui ne mènent nulle part, puis viens et suis-moi !

A celui qui n'est pas rené de l'eau et de l'Esprit, cela n'est pas possible, cela n'a même aucun sens. Mais à celui qui a été plongé par le baptême dans la mort du Christ, l'Esprit est donné, « source d'eau jaillissant en vie éternelle ». A celui-là de s'ouvrir à une connaissance toujours plus vive du désir de Dieu sur lui, et donc d'aviver sa propre soif et d'obtenir ainsi qu'elle soit étanchée.

LA SOIF ET LA SOURCE

J'ai soif Je suis tari
 Mon cœur est plein de pierres
 Chaque pierre est un cri
 Que mes dents m'ont fait taire
 Ma langue m'a bouché
 Le puits sondant la nappe
 Ma bouche est un rocher
 Que nulle main ne frappe
 Dieu d'un mot artésien
 Jusqu'au néant m'atteint
 Un flot de soif m'inonde
 Soif cessant d'être un Non
 Et qui osant son Nom
 Devient source du monde

PIERRE EMMANUEL ¹

LA VRAIE PRIÈRE NE FAIT QU'ENTENDRE

La simple dévotion croit et se figure que le principal dans ses prières, c'est que Dieu entende ce qu'elle demande. Et pourtant, au sens de la vérité, c'est juste l'inverse : dans le vrai rapport de la prière, ce n'est pas Dieu qui entend ce qu'on lui demande, mais l'orant qui continue à prier jusqu'à être lui-même entendeur, jusqu'à entendre ce que Dieu veut. Le dévot simple a besoin de beaucoup de mots ; et c'est pourquoi le fond de ses prières n'est qu'exigences : la vraie prière ne fait qu'entendre.

SÖREN KIERKEGAARD ²

1. Pierre EMMANUEL, *Évangéliste* (Livre de vie, 93), Paris, 1961, p. 115.
 2. S. KIERKEGAARD, *Journal*, 1, Paris, 1942, p. 250.



MOÏSE, QUI ES-TU ?

- Avance et déclare quel est ton nom.
- Mon nom ? Quoique ce ne soit pas mon nom patronymique, je m'appelle Juif, mot qui signifie louangeur, célébrateur invariable de l'Être, de l'Unique, de l'Éternel.
- Ton âge ?
- Mon âge ? Deux mille ans de plus que Jésus Christ.
- Ta profession ?
- Je laisse à l'écart les tristes professions qui m'avaient été faites. Ma profession traditionnelle est celle-ci : je garantis la sainte imprescriptibilité du Nom de la Loi, et je suis le conservateur vivant de la noblesse antique et de la légitimité attachée par droit divin au Nom, au propre Nom du peuple.

JOSEPH SALVADOR ¹

UNE AUTRE GÉNÉRATION

Ceux qui sont sortis d'Égypte n'entrent pas en Terre promise. Il faut une autre génération : celle des hommes nés dans l'Exode, les fils du Désert. On a beau faire, on ne peut entrer dans le Royaume sans avoir perdu la vie de la première naissance, et sans avoir acquis la seconde naissance, celle qui passe par la mort.

JEAN-FRANÇOIS SIX ²

1. Joseph Salvador (1796-1873), *La Loi de Moïse*, Texte cité par A. NEHR, *Moïse et la vocation juive* (Maîtres spirituels, 8), Paris, 1956, p. 124.

2. Jean-François Six, *La prière et l'espérance*, Paris, 1968, pp. 49-50.

A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

ANNEE A

Première lecture : N° 26, pp. 54-68 : *L'épreuve et la tentation*, par L. DEROUSSEAUX ; pp. 40-41 (J. DUPONT).

Deuxième lecture : N° 51, pp. 88-109 : *L'intériorisation de l'Alliance dans l'Esprit*, par R. DIDIER.

Évangile : N° 47, pp. 59-60 (N. EGENDER) ; N° 56, pp. 39-40 (F. RAURELL).

ANNEE B

Première lecture : N° 59, pp. 83-97 : *La loi nouvelle*, par G. LECLERQ.

Deuxième lecture : N° 23, pp. 66-67 (P. BIARD) ; N° 75, pp. 15-16 (Ch. BIGARÉ).

Évangile : N° 91, pp. 85-99 : *Spiritualité du Temple*, par J. BONDUELLE ; N° 37, pp. 56-58 (J. DUPONT).

ANNEE C

Première lecture : N° 42, pp. 62-67 (R. SWAELES) ; N° 12, pp. 44-59 : *La révélation du Nom divin*, par H. CAZELLES.

Deuxième lecture : N° 26, pp. 37-45 (J. DUPONT) ; N° 32, pp. 71-73 (A. IBANEZ).

Évangile : N° 72, pp. 36-47 (P. TERNANT).

Imprimé en France

Imprimerie Saint-Paul, 55 - Bar-le-Duc. Dépôt légal, 4^e trimestre 1971
N° d'édition 5971 N° IX-71-542



TITRES DE LA DEUXIÈME SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

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

* numéros parus

en gras : numéros à paraître en 1972



Première lecture

Moïse à la montagne de Dieu (Ex 3; 17; 20)

J.-L. Déclais 6

Deuxième lecture

Le Dieu inimaginable (1 Co 1) **M. Bouttier** 20

L'histoire maîtresse de vie (1 Co 10) **M. Saillard** 26

Evangile

Jésus et les Samaritains (Jn 4) **I. de la Potterie** 34

Le signe du Temple et la foi (Jn 2) **G. Ségalla** 50

Le dernier délai de la conversion (Lc 13) **P. Ternant** 59

Notes doctrinales

Le culte en esprit et en vérité **A.-M. Besnard** 74
