



TEMPS PASCAL

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 22

La nuit pascale : P. Beauchamp,

R. Lack, J. Lévêque, D. Colombo *

Dimanche de Pâques : R. Le Déaut

* Temps pascal : Ph. Rouillard *

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



2007.53

2 ASS
As 7

Temps pascal

Assemblées du Seigneur 22

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs
© LES EDITIONS DU CERF, 1972
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7^e

La nuit pascale

Lectures de l'Ancien Testament :

1. Gn 1,1—2,2
2. Gn 22,1-18
(Voir N^o 15 : 2^e * dimanche du Carême)
3. Ex 14,15—15,1
(Voir N^o 21 : Le Triduum pascal)
4. Is 54,5-14
5. Is 55,1-11
(Voir N^o 49 : 18^e dimanche ordinaire;
N^{os} 46 et 56 : 15^e * et 25^e * dimanches ordinaires)
6. Ba 3,9-15.32—4,4
7. Ez 36,16-28

* A paraître.

Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre

Gn 1,1—2,2

PAR PAUL BEAUCHAMP

Professeur au Scolasticat de Fourvière-Lyon

Le récit des sept jours de la création (Gn 1,1—2,4a) est une sorte de préface à l'histoire « sacerdotale » qui, tout au long des quatre premiers livres de la Loi, cherche à mettre un lien entre divers documents plus anciens. On lit donc ce récit séparément, l'histoire du premier couple dans le jardin d'Eden relevant d'une autre source, dite « yahviste »¹.

Composition et nature de l'écrit

Plutôt que de commencer par l'interroger, il faut d'abord écouter la première page de la Bible. Or elle nous apprend que la parole de Dieu a traversé le chaos. On doit donc faire silence pour percevoir cette parole, et, avant de s'attacher aux choses dites, saisir le ton, l'allure et la cadence des mots.

Le rythme est si régulier qu'il en devient presque monotone, avec ses dix paroles (« Dieu dit »), les sept jours, et les formules sept fois répétées « Et ce fut ainsi », « Et Dieu vit que c'était bon ». Dès le début on y parle de souffle (1,2), mais c'est le texte tout

entier qui a l'allure d'un exercice de respiration : en lisant ces dix paroles on doit ménager son souffle pour arriver au moment où se lève l'air pur du sabbat. La comparaison s'accorde avec la solennité mesurée du texte (un défilé, une liturgie) qui, parlant du monde visible, mais à l'encontre des apparences, invite à aller au-delà des sensations par la raison, au-delà de la raison par la foi. L'homme en effet pourrait se sentir bien seul dans un monde qui tient sa force en échec. Or, on lui dit que s'il est apparu le dernier après toutes les autres créatures, la terre n'en a pas moins été soumise à son pouvoir, et cela, parce que Dieu a parlé.

Impossible d'accepter une telle vision des choses sans prendre du recul et du temps, comme fait le texte, avec son délai de dix paroles et de sept jours. Du même coup, le lecteur prend aussi quelque distance vis-à-vis des choses : le récit de la création a la majesté de la paisible articulation des paroles de Dieu, et en comparaison de cette majesté, celle des montagnes et de la mer se trouve réduite. Cette sérénité donne aussi toute sa portée à un certain nombre de traits. Par exemple, le *tohu-bohu* (*tohu wabohu*) de la terre, les ténèbres de l'abîme et l'esprit sur les eaux, évoqués au début, contrastent avec la sérénité des sept jours, la mettent en valeur.

Vers la fin, à partir du cinquième jour, la parole créatrice prend des inflexions nouvelles quand elle s'adresse aux vivants : « Dieu les bénit et dit » (1,22) ; elle s'amplifie quand il s'agit de l'homme et devient plus animée : « Faisons l'homme » (1,26), et, dans le discours qui suit : « Dieu les bénit et leur dit » (1,28). Enfin, au sixième jour, le récit reprend une tournure ternaire semblable à celle du v. 26 où se trouvait annoncée la création de l'homme à l'image de Dieu :

*Dieu créa l'homme à son image,
à l'image de Dieu, il le créa,
homme et femme il les créa (v. 27).*

Même rythme en 2,2-3, comme pour signaler que le texte s'achève sur deux sommets, l'image de Dieu et le sabbat :

*Dieu conclut au septième jour l'ouvrage qu'il avait fait et, au septième jour, il chôma après tout l'ouvrage qu'il avait fait.
Dieu bénit le septième jour et le sanctifia, car il avait alors chômé après tout son ouvrage de création.*

Avec le septième jour, est rompu le rythme de la semaine, de la parole, de l'exécution, de l'appréciation, de la succession soir-matin : le récit se dénoue.

1. Bibliographie : T. MARITENS, *Les sept jours (Genèse 1)*, Bruges, 1951 ; L. PIROT et A. CLAMER, *La Genèse (La Sainte Bible, t. I, 1)*, Paris, 1953 ; E. BEAUCHAMP, *La Bible et le sens religieux de l'univers (Lectio divina)*, Paris, 1959 ; D. LYS, *Rûah. Le souffle dans l'Ancien Testament*, Paris, 1962 ; C. WESTERMANN, *Genesis (Biblicher Kommentar Altes Testament D)*, Neukirchen, 1966 ; N. LOHFINK, *Les premiers chapitres de la Bible après l'intervention des sciences de la nature*, dans *Sciences Bibliques en marche (Christianisme en mouvement)*, Tournay, 1969 ; G. VON RAD, *La Genèse*, Paris, 1969 ; P. BEAUCHAMP, *Création et Séparation. Etude exégétique du chapitre premier de la Genèse (Bibliothèque des Sciences Religieuses)*, Paris, 1969.

« Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre » (1,1) doit être considéré comme un titre, et « Telle fut la genèse du ciel et de la terre... » (2,4a) comme une conclusion. Le commencement n'est ni ce qui précède le premier jour, ni le premier jour lui-même, mais la semaine entière.

Gn 1 n'appartient pas au genre littéraire poétique, puisqu'il s'agit d'un récit écrit en prose. Ce n'est pas davantage un hymne, un poème adressé à Dieu ou à la communauté. Toutefois, dire qu'il s'agit de prose ne diminue pas la beauté de ce texte. On veut plutôt attirer l'attention sur sa sobriété, propre au genre *didactique* qui est celui de la Loi. C'est un récit sans la moindre concession au fantastique ni même au pittoresque : les choses furent comme les voit le lecteur parce que Dieu a parlé. Tel est l'enseignement principal de ce texte dont la gravité vient de ce qu'il nous fait prononcer ces paroles de la création qui forment le récit.

Le temps, la semaine et le sabbat

Pendant la veillée de Noël 1968, un fils d'Adam, Frank A. Bor-man, qui se trouvait à bord d'Apollo VIII, a prononcé depuis l'espace cosmique, et en s'adressant au monde entier, les dix premiers versets de la Genèse. Pourtant, dans la récit de la création, c'est le *temps* plus que l'espace qui a la fonction principale. La lumière apparaît la première pour que le jour succède à la nuit (1,5) ; les astres servent de « signes pour les fêtes, jours et années » (1,14) : le calendrier est établi en même temps que la création. L'institution de la semaine constitue à la fois le cadre et le sujet les plus évidents du récit, qui fait en même temps ressortir l'importance du sabbat. L'écrivain sacerdotal atteint ainsi un double but : conférer à un précepte religieux la dignité du commencement des choses, et faire remonter à Dieu les premières mesures du temps historique dont il veut raconter le déroulement ; par le calendrier que règlent les astres, il rattache l'histoire à la création. D'autres textes (Ps 148) montrent Dieu au sommet des choses étagées ; ici le mouvement ne va pas du haut vers le bas mais de l'avant vers l'après.

Nous ne prenons plus l'auteur au mot quand il assigne un ordre déterminé et une durée de sept jours à la genèse du monde : ce n'est pas cela que confesse notre foi. Mais ce qu'il dit exprime une vérité qui l'a frappé et qui ne peut nous laisser indifférents. La durée du monde à ses débuts n'est pas d'une autre nature que celle que nous vivons : le récit de la création n'évoque pas une ère merveilleuse, avec des demi-dieux et des combats. L'écrivain remonte jusqu'au début du monde en décomptant les jours avec la tête

froide d'un scribe : il n'est pas loin de penser que le monde a toujours été le même, et cette manière de voir le rend plus proche de nous qu'il ne l'était des religions de son époque. Il enseigne à son peuple et à nous que si des fêtes espacées célèbrent les grands événements du salut, chaque semaine — donc la vie quotidienne — célèbre la création. Il n'écrit pas un hymne, mais l'exclamation de Dieu : « C'est bon » (ou « très bon »), nous est donnée pour servir d'appui à notre louange. Trouver le monde bon est en effet un acte de foi, auquel cet appui n'est pas inutile.

Le *sabbat* n'est pas vraiment nommé : Gn 2,1-2 se contente de poser par avance le fondement dont la conséquence légale sera tirée plus tard. Le rapprochement entre le septième jour et le sabbat est seulement indiqué en disant que Dieu s'« arrêta » (*shabat*). « S'arrêter », « cesser », « chômer » : ces termes traduisent le sens et correspondent à l'interprétation que l'écrivain donne du mot. Ex 20,11 (Dieu « se reposa ») et 31,17 (Dieu « respira ») emploient d'autres verbes pour justifier l'institution du sabbat : ils témoignent d'un état plus archaïque de la doctrine, en insistant sur ce qui suit le *travail*. Ici, l'écrivain réinterprète la tradition et met l'accent sur la *parole* plus que sur l'action divine (sans l'exclure) ; la notion de repos serait moins en place. Il commente d'ailleurs son intention en 2,1 par un autre verbe qui a valeur d'explication : Dieu *acheva* (repris au v. 2). Ce qui domine ici c'est la satisfaction du travail accompli (c'est le tout qui est dit *très bon* en 1,31), le sentiment d'avoir fait une œuvre parfaite. Ces sentiments engageant à chanter un hymne, qui ne se trouve pas dans le texte mais auquel il invite. Commencement et fin encadrent l'œuvre.

Nous avons ici un enseignement central aussi bien dans le texte que dans la tradition de l'A.T. Le commandement de s'interrompre pour célébrer l'œuvre de la création reste en vigueur pour les chrétiens, le déplacement du jour où se fait cette célébration étant d'importance secondaire. Nous sommes sensibles, il est vrai, au fait que l'interprétation du sabbat donnée par les adversaires de Jésus fit obstacle à ses actions et à son message. Raison de plus pour en chercher le vrai sens au-delà des pratiques. Le sabbat se retrouve dans le décalogue de l'Exode (20,8-11) et dans celui du Deutéronome (5,12-15) ; or le décalogue ne comporte aucun commandement d'importance secondaire. Le fait que le sabbat se trouve mentionné dans une charte aussi fondamentale que le décalogue et dans le récit de la création, nous oblige à nous sentir concernés par son institution.

Dieu est le modèle de ce que l'homme doit apprendre à faire : s'arrêter. Le Deutéronome, de son côté, rattache le sabbat à la liberté acquise par Israël au moment de l'Exode : c'est pour cela

qu'une fois par semaine le peuple doit se libérer et libérer aussi ses serviteurs et sa maison. L'Exode, par contre, rattache le sabbat à la création, dans une perspective plus culturelle. Ces diverses interprétations ont en commun une certaine forme de détachement, qui a l'avantage de la simplicité, du quotidien. Pas de commandement plus actuel que celui de s'arrêter. Et de même que la création est la base de notre vie, ainsi ce commandement constitue la base de la religion. Porter la création à sa perfection, ne nous appartient pas, mais à Dieu seul. Toutefois, cette perfection qui nous appelle au travail, doit être d'abord reconnue et célébrée. Elle est au terme de notre histoire humaine, mais ce qui vient de Dieu ne se dévoilera dans l'avenir qu'à la condition de l'entrevoir dans le passé. C'est ce qui nous donne la paix, mais pas celle de la paresse : le sabbat perdrait toute vérité si on n'avait rien fait les six autres jours. En cela notre texte est une vigoureuse exhortation au travail, indirecte certes, mais non moins contraignante pour autant.

Toutefois, l'humanité ne peut acheter par l'esclavage d'un effort qui ne s'arrêterait jamais, l'espoir d'achever la création. Le Pharaon du séjour en Egypte ne connaissait pas la pause après le travail, et voulait soumettre les autres à la seule cadence de la production accélérée. Moïse en a libéré son peuple, pour qu'il « célèbre une fête » (Ex 5,1). Notre texte fait de cette libération un préalable à tout culte : il ne serait pas exact, par conséquent, d'y voir une perspective immédiatement culturelle. Se libérer, c'est s'interrompre, afin de pouvoir ensuite célébrer un achèvement qui n'est pas en nous.

La création : comment ?

Dieu a créé en parlant. Mais l'écrivain a recueilli, avec l'éclectisme d'un sage qui vient après une longue tradition, et rassemblé ici des données diverses. A y regarder de près, sa conception de la création est complexe, et constitue un assemblage de plusieurs enseignements. Dieu parle, mais aussi il « fait » : les deux thèmes ne se trouvent pas toujours très bien harmonisés : « Que soit le firmament... il en fut ainsi... Dieu fit le firmament » (1,6s). *Faire* est une donnée de la tradition, gardée ici parce qu'elle implique une moindre distance vis-à-vis de l'œuvre. C'est le cas surtout lorsqu'il s'agit de l'homme : « Faisons l'homme » (v. 26). Souvent aussi, Dieu commande d'agir à une autre créature : par exemple, à la terre pour qu'elle produise non seulement les plantes, mais aussi les animaux, ce qui justifie le terme de « genèse » (Gn 2,4). De même, Dieu commande au chaos, aux ténèbres et à l'abîme marin pour que de sa parole naisse l'ordre. La parole qui fait être

ce qui n'était pas, s'adresse à tout ce qui appartient au domaine céleste, à tout ce qui sépare : le firmament pour l'espace et les astres pour le temps. D'autre part cette séparation constitue un centre vital du texte : c'est là qu'on trouve la formule « Il dit : que soit... et ce fut ainsi », qui exprime sous sa forme la plus pure la création par la parole.

La régularité du style, déjà relevée plus haut, a une grande portée. Le texte met tout sur le même niveau : les astres et les plantes, la mer, la terre et le ciel, présentés comme une « armée » (2,1), terme qui évoque l'alignement sous un même commandement. Les dix paroles aussi sont de même niveau, qu'il s'agisse de déplacer la mer, de créer les vivants et l'homme, de bénir et d'ordonner de se multiplier, de donner à l'homme son pouvoir et sa nourriture. Cela signifie que tout est relié à la parole créatrice, non seulement les choses qui surgissent au début, mais leur fonctionnement et leurs finalités (séparer, éclairer, nourrir...). La même parole crée le firmament et nourrit toute chair au jour le jour. La parole est créatrice parce qu'elle transcende le temps et vaut depuis le commencement jusqu'à la fin. Qui dit langage dit vérité et engagement, car le langage n'est pas un instrument qui peut disparaître une fois sa fin atteinte. Créer par la parole, c'est plus que poser des objets : c'est fonder en Dieu la vérité des choses, et faire dépendre leur existence de cette vérité. Dieu « parle » le monde, ou, pour s'exprimer plus familièrement, « cause » le monde. La tradition chrétienne a toujours pressenti que la fonction de la parole divine dans ce récit n'était pas indifférente et devait conduire loin. Dieu distribue dans le temps de la parole, dont la semaine est l'archétype, la vérité des choses qui est en lui.

Mettre la parole avant les choses est une manière tout à fait unique d'inaugurer l'histoire. L'histoire de la Genèse, selon le récit sacerdotal, commence résolument par ce que n'a pu entendre aucun homme. N'est-ce pas nous signifier que l'histoire qu'on entreprend de raconter, est celle que Dieu dit, qui a pour objet des faits dont le sens a Dieu seul pour dépositaire et garant ? Seule l'écoute de la foi peut saisir cette parole. Il faudra saint Jean pour illustrer ce que veut dire écouter cette parole, entendre cette voix qui remonte à l'origine avec le Verbe.

L'homme dans la création

Un frémissement s'empare du texte à partir de 1,26 : « Faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance, et qu'ils dominent... ». Dans cette expression, le plus frappant n'est pas le pluriel, mais

l'emploi de la première personne : cette fois-ci, Dieu se donne un commandement à lui-même, comme s'il se dédoublait au moment de se créer une image. Dieu se parle à lui-même : l'écrivain a effacé toute représentation d'une cour céleste. Ce n'est pas seulement censure ou scrupule, mais intériorisation qui nous fait mieux saisir à quel niveau mystérieux se prend la décision.

En quoi l'homme est-il image de Dieu ? C'est d'abord le texte qui doit nous le dire. Or, le pouvoir et la mission de dominer se présentent au premier plan : l'énoncé de cette finalité suit la première mention de l'image et clôt le discours (1,28). Le reste peut paraître subordonné à cette fin : pour dominer il faut remplir, et pour cela se multiplier, donc former un couple. Les termes employés sont plus biologiques que « homme et femme » : il serait plus précis (trop peut-être dans l'usage français) de dire « mâle et femelle ». Mais s'en tenir là pourrait faire croire que l'homme est un animal qui diffère des autres seulement parce qu'il leur commande. Or il est remarquable que les mots « selon leur espèce », employés en parlant de la fécondité des plantes et des animaux, ne sont pas utilisés à propos de l'homme qui pourtant se reproduit aussi « selon son espèce ». C'est que l'homme ne se réduit pas à une espèce, à un cas parmi les multiples êtres vivants.

D'autre part, 1,27 paraît bien entrelacer le thème de l'image et celui du couple. Ceci nous suggère que l'homme est image de Dieu parce que l'homme et la femme se reconnaissent eux-mêmes, chacun voyant son image dans l'autre, contrairement aux animaux qui ne bénéficient pas d'une telle connaissance. La dignité d'image est bien liée à cette relation car elle ne se trouve pas ramenée à un moyen pour assurer le développement numérique de l'humanité. L'homme est également image de Dieu, parce que, comme Dieu, il commande. Dieu dit que l'homme dominera, puis donne la bénédiction qui lui en confère le pouvoir, une parole réalisant ce que la précédente annonçait. En même temps, Dieu énumère à nouveau la liste des vivants qu'il soumet effectivement à l'homme, ainsi que la terre. Cette répétition referme le texte sur lui-même par une sorte de mouvement de reflet, suggéré par le thème de l'image.

Dire que l'homme a reçu pouvoir sur le monde serait trop s'éloigner du texte. Le domaine de l'homme se limite au monde d'en bas et aux animaux, et pas seulement parce qu'un plus grand domaine était alors imprévisible. Selon la conception de l'écrivain, le pouvoir est clairement partagé : les astres « commandent » (1,16-18 : avec un autre mot que pour l'homme) au temps, et l'homme à l'espace d'en bas. Le temps, la principale dimension d'après le texte, échappe au pouvoir de l'homme. Autre limitation significative : l'homme commande aux animaux, mais le texte (selon lequel les animaux,

et non l'homme, viennent de la terre) rappelle que l'homme comme les animaux, a reçu de Dieu, les végétaux pour nourriture. Soumis à la loi du temps, roi de la terre, mais dépendant d'elle pour sa nourriture, l'homme voit son pouvoir bien encadré. Le sabbat, qui couronne le récit, obéit à un rythme que l'homme ne commande pas.

Cet encadrement apporte une précision plus complexe, donc plus vivante et plus proche de l'expérience que la stimulation passablement suspecte d'un destin hors d'atteinte : l'extension du genre humain est le cadre de l'histoire et l'accomplissement d'un vouloir de Dieu antérieur à l'appel d'Israël. C'est un regard anticipé sur les multitudes. L'histoire d'Israël ne s'expliquera que par son rapport avec elles.

Dieu

La première action divine consiste à éclairer. La lumière qui paraît en une fois à la première parole fait disparaître dès l'ouverture de la Bible le monde de la peur. On a ainsi la certitude que le monde ne contient rien d'autre que ce qu'il montre. Dieu refoule au loin l'arrière-monde du désert, des ténèbres, de l'abîme, contenus et réglés par la loi de la parole. Mais la visibilité du monde est proportionnelle à l'invisibilité de Dieu. Le récit nous apprend que Dieu est l'invisibilité d'où sort la lumière, le silence d'où sort la parole, la beauté dont l'échange des regards humains est l'image. Le prologue de Jean l'a interprété en disant que le Verbe était lumière.

En nous apprenant que Dieu parle, le texte révèle un Dieu qui veut, qui intervient. En dépouillant le récit de l'appareil des théophanies, l'écrivain ne fait que porter à son point le plus intense, le saisissement d'une venue, l'imprévisible de ce commencement de tout. Rien ne prépare à ce que le monde soit : c'est ainsi que nous atteints le mystère de Dieu. L'ordre du monde à lui seul ne permet pas d'en déduire le commencement qui ne pourrait avoir été conçu sans l'expérience faite en Israël de la venue de Dieu dans l'histoire.

Le mystère de ce qui est avant le commencement de tout, c'est le mystère de l'Esprit qui va et vient sur les eaux. *Rûah* pourrait aussi se traduire par le « souffle » qui précède la parole, ou par le « vent ». Mais c'est de toute manière le souffle ou le vent de Dieu. Il frappe la face obscure et fuyante du créé où rien n'échappe à son toucher, pour nous signifier que la présence de Dieu n'est pas moins incompréhensible que sa distance. Par lui, le rapport de Dieu à sa créature se présente comme une quête.

Le fait que le mouvement de va-et-vient de l'Esprit sur les eaux n'aboutisse nulle part dans le récit à un terme de repos, pose une question dont l'écrivain sans doute voulait différer la réponse. Cette

question rejoint celle que posent la semaine et son terme, au point de vue de l'action de Dieu. Il est peu vraisemblable que l'auteur se soit représenté un arrêt divin d'une journée, suivie d'autres actes. La semaine, initiale et récurrente, unit l'action de Dieu dans le temps à son éternité. On a prolongé le texte en voyant dans le sabbat un signe de la fin des temps, ce qui invite à comprendre que le mouvement de l'Esprit est orienté vers ce terme.

Situation du texte

Les autres versions bibliques de la création sont nombreuses, il ne faut pas l'oublier. Entre les textes (chacun précédé d'une longue tradition) les échanges sont multiples, et l'on ne se lasse pas de relever les ressemblances et les différences. Les textes se répètent : ici l'homme est image de Dieu, mais à l'Eden il voudra être comme Dieu... La comparaison s'impose aussi avec les Ps 8 ; 104 ; 136 ; 148 ; Jb 37,21-41 ; Pr 8,22-31 comme avec Is 40—55.

L'origine sacerdotale du texte suggère un milieu rattaché au temple, donc au pouvoir et à la grande cité. Le calendrier n'indique pas seulement les saisons, mais les dates de convocation du peuple. Fonctionnaires et marchands dominant. Les textes les plus explicites sur le sabbat visent souvent les échanges économiques : ainsi Is 58,13s (voyages et affaires), Ne 13,15-22 et Jr 17,19-27 (circulation des marchandises), Am 8,4 (vente des céréales). Beaucoup de ces textes (Jr 17,19-27 est tardif ; voir aussi Is 56,1-8 et Ez 20,11-17) proviennent de la période qui suit la fin de la monarchie et correspondent à la date probable du document sacerdotal.

Dans un amour éternel j'ai pitié de toi

Is 54,5-14

PAR RÉMI LACK

Professeur au Centre d'Etudes Inter-Congrégations (Lyon)

Le Livre de la consolation d'Israël

La péricope Is 54,5-14 est extraite d'un ensemble littéraire (Is 40—55) que la critique biblique désigne communément sous le nom de « Livre de la consolation d'Israël ». Rappelons-en le contexte historique et les thèmes majeurs.

a) *Contexte historique.* L'exil du peuple de Juda, déporté en 586 avant Jésus Christ, touche à sa fin. Depuis 547, Cyrus, roi des Perses, « que la victoire appelle à chaque pas » (Is 41,2), fait trembler Babylone. Il y entrera en 538. Ce sera pour les exilés qui le désirent le retour dans la patrie. Voyant venir les événements, un prophète anonyme, appelé Second Isaïe, se lève à Babylone, vers 550. Au nom de Yahvé, il annonce au peuple sa libération prochaine : « Voici que je vais faire du nouveau, qui déjà paraît, ne l'apercevez-vous pas ? Oui, je vais tracer une route dans le désert... » (Is 43,19).

b) *Thèmes majeurs.* Sion a purgé sa peine, voici le temps de la consolation (40,1-2). Il n'y a qu'un seul Dieu, Yahvé. Les idoles de Babylone ne sont que vent et vide (41,29). Leur néant éclate dans leur incapacité à disposer de l'avenir (41,21-24 ; 42,25-29 ; 45,20-27). Celui qui conduit les astres dans les cieux (40,26) s'apprête à reconduire Israël à sa demeure (42,16 ; 45,12-13 ; 49,10). Sion reconstruite regorgera d'une population nombreuse (49,14-26). La rédemption prochaine s'annonce comme la création d'un monde nouveau¹.

1. Le verbe « créer » (*bara'*), fréquent chez le Second Isaïe (40,26.28 ; 41,20 ; 42,5 ; 43,1.7.15 ; 45,7.12.18 ; 48,7) qualifie la rédemption comme une œuvre soudaine et inédite.

L'ensemble du ch. 54 constitue un message de joie à Sion épouse et mère. La pericope liturgique (vv. 5-14) taillée dans ce poème laisse de côté les premiers et les derniers versets (vv. 1-4 et 15-17). Restent les vv. 5-10 et 11-14 qui mettent en scène la ville de Sion successivement personnifiée comme épouse et comme mère. Chaque partie se subdivise en strophes : vv. 5-6.7-8.9-10 ; vv. 11-12.13-14.

Sion, l'épouse de Yahvé (vv. 5-10)

L'amour de jeunesse de Yahvé (vv. 5-6)

Consoler, c'est apaiser quelqu'un dans son chagrin, dans sa douleur. Tous les poèmes du Second Isaïe font entendre en sourdine la plainte du peuple juif humilié. Le prophète s'adresse à un auditoire découragé, difficile à convaincre. Son meilleur argument est donc Yahvé lui-même et la connaissance qu'il a de Dieu. Si tout peut changer, c'est que Yahvé n'a jamais cessé d'aimer et que son amour est créateur. La rédemption créatrice n'est pas mise en échec par la pauvreté de ceux qu'elle sauve (41,14.17) ni même par leurs réticences (42,16.18). Les titres que Yahvé reçoit en Is 54,5 sont importants à cet égard. « Ton époux, ce sera ton créateur, dont le nom est Yahvé Sabaot ». Le terme « créateur », en hébreu, n'est pas un substantif, qui indiquerait la simple réalité d'un acte, mais un participe qui fait saisir la création comme une relation continue de Yahvé à son peuple. Précisément, « Yahvé Sabaot », appellatif du Dieu d'Israël qui a fait ses preuves dans l'histoire (1 S 1,3²), est une référence à la continuité historique du dessein de Dieu. En même temps Yahvé est nommé le « Saint d'Israël, le Dieu de toute la terre ». Allusion claire à l'amour électif de Yahvé pour Israël. Il suffit de citer, pour s'en convaincre, Ex 19,5 qui rapporte les traditions de l'alliance sinaïtique : « Je vous tiendrai pour miens parmi tous les peuples : car toute la terre est mon domaine ».

Le titre de rédempteur (*goël*) nuance d'un aspect précis la reprise des épousailles de Sion et de Yahvé. Sion se trouve dans la situation d'une veuve restée sans enfants. Yahvé assumant le rôle du *goël*, c'est-à-dire du plus proche parent par alliance, prend l'engagement de susciter une postérité (à la ville déserte de Sion) et d'empêcher l'aliénation de son territoire (encore sous la domination babylonienne). A vrai dire, Yahvé n'a pas répudié Sion (voir Is 50,

1-2), et Sion n'a pas été réellement veuve. — Dieu n'est pas mort, — mais elle a connu pendant l'exil les douleurs du veuvage : solitude et mépris.

Dans l'oracle de salut des vv. 5 et 6, le v. 6 est la motivation du v. 5 : l'explication dernière de la rédemption est la fidélité de Dieu. Sion est l'épouse de sa jeunesse, Yahvé ne peut l'oublier.

Un instant de colère - un amour éternel (vv. 7-8)

Le symbolisme conjugal est expressif d'une histoire commune de Yahvé et d'Israël, d'une alliance qui connaît des temps de crise et de reprise. Dans cette histoire commune, l'exil apparaîtra bientôt comme une infime parenthèse (vv. 7-8). Au court instant de colère, Yahvé oppose l'immensité de son affection et l'éternité de son amour (*hesed* : affection et loyauté qui lient parents et alliés³).

Les versets 7-8 sont écrits en contrepoint à la plainte de Sion implicitement reprise et apaisée :

Pourquoi nous oublierais-tu pour toujours, nous abandonnerais-tu sans retour ? Fais-nous revenir à toi, Yahvé, et nous reviendrons, renouvelle nos jours comme autrefois, si tu ne nous as tout à fait rejetés, irrité contre nous sans mesure (Lm 5, 22).

Les vv. 7-8, composés en référence directe à la prière habituelle de la communauté, ont dû être saisis immédiatement comme la réponse de Dieu à la plainte de la nation en deuil. On peut lire, dans les Psaumes, de semblables volte-face de la lamentation à la joie débordante qui saluent la soudaine intervention de Yahvé. Une excellente illustration d'Is 54,7-8 se lit, par exemple, au Ps 30,6 : « Sa colère est d'un instant, sa faveur pour la vie ; au soir, la visite des larmes, au matin, les cris de joie ».

La nouvelle alliance de paix

Pour bien marquer que le revirement imminent est un acte de sa grâce, Yahvé évoque son alliance avec Noé et, à travers Noé, avec l'humanité (Gn 8,22). L'engagement est unilatéral et n'a d'autre motivation que la miséricorde. Plus que d'une simple promesse de non-belligérance, il s'agit du serment d'aimer quoi qu'il arrive (54, 10). La *fidélité* (*hesed*) de Yahvé sera plus solide que les montagnes

3. Voir des précisions de vocabulaire chez L. DEROUSSAUX, *La miséricorde de Dieu pour les pécheurs*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 57, pp. 39-52, surtout p. 40.

2. Lire dans la Bible de Jérusalem la note à 1 S 1,3.

et les collines, symboles d'éternité (voir Jr 31,15-37). L'alliance sera une « alliance de paix » (*shalôm*). Cette expression signifie pour des oreilles hébraïques un état indéfectible de stabilité, d'ordre et de perfection sous la garantie de Dieu.

Le titre que Yahvé se donne à lui-même — « Yahvé qui a pitié de toi » — fait allusion à l'alliance mosaïque. Yahvé s'est fait connaître à Moïse comme le Dieu qui prend pitié : « J'ai compassion de qui je veux et j'ai pitié de qui bon me semble » (Ex 33,19).

Comparées entre elles, les conclusions des trois strophes (5-6. 7-8.9-10) font apparaître une émotion de moins en moins contenue : « dit ton Dieu » (v. 6) ; « dit Yahvé, ton rédempteur » (v. 8) ; « déclare Yahvé qui a pitié de toi » (v. 10).

Au v. 10, se termine la première partie du poème qui doit sa force de persuasion au symbolisme conjugal. Le Dieu d'Israël n'est pas un Dieu lointain, insensible. Il intervient dans l'histoire jusqu'à se faire le partenaire d'un peuple. « Si la métaphore de l'amour conjugal permet de relier Dieu à l'homme sans désobliger Dieu, elle permet davantage de rattacher l'homme à Dieu sans sublimer l'homme⁴ ». Aussi bien, le monothéisme du Second Isaïe n'est pas une pure conquête de l'esprit, mais le fruit d'une expérience vécue jusqu'à la passion.

La nouvelle Jérusalem (vv. 11-14)

Le v. 11 ressaisit Jérusalem au plus profond de son abattement : « O malheureuse, battue par les vents, inconsolée ! » Le Second Isaïe est coutumier de ces allées et venues entre la tristesse de son auditoire et les merveilles qu'il entrevoit dans son propre esprit. La consolation engage la foi et s'appuie sur l'espérance.

Sur le plan des images, le poète se livre à un véritable tour de force : Sion est à la fois une ville construite de pierres précieuses et une femme qui s'épanouit en ses fils. Le texte hébreu, à la faveur d'un jeu de mots apparemment gratuit mais en réalité extrêmement significatif, passe des pierres (*abanîm*, v. 12) aux enfants (*banîm*, v. 13). Cette liaison pierres-enfants n'est pas nouvelle dans la Bible et elle témoigne d'une profonde psychologie. En Gn 30,3 Rachel, restée jusque-là stérile, dit à Jacob : « Voici ma servante Bilha. Va vers elle et qu'elle enfante sur mes genoux : par elle je serai construite » (c'est-à-dire j'aurai des enfants⁵). La femme s'épanouit

4. A. NEHER, *Le symbolisme conjugal : expression de l'histoire dans l'Ancien Testament*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 34 (1954), p. 46.

5. Pour dire « avoir des enfants » (*banîm*), Rachel se sert du verbe « construire » (*banah*) à la forme *nîfal* : « Je serai construite ».

dans la maternité ; elle est en quelque sorte « construite » par les fils et par les filles qu'elle enfante. De même Sion s'orne de ses enfants (voir Is 49,18).

Ce symbolisme un peu subtil explique la logique de la seconde partie du poème. La transfiguration de Sion en une cité étincelante de pierres précieuses est en réalité la représentation symbolique du mystère de sa maternité. Dans l'univers de la femme, bijoux et enfants sont le gage et le signe d'un amour reçu et rendu. C'est pourquoi Sion est vue en imagination comme une femme embellie de brillants et d'enfants. La meilleure manière de lire Is 54,11-12 est donc de se laisser enchanter par le sens littéral et d'y percevoir, non pas l'expression de l'utopie, mais le support imaginaire d'un symbole. La ville capitale unifie la nation et elle vit de son unité. Rassemblement du peuple et mise en relation avec un même Seigneur, c'est en cela que consistent la maternité de Sion et son rôle d'épouse.

Le Second Isaïe mobilise l'espérance d'Israël non seulement par un « avant » sur la ligne du temps, mais encore par un lieu, un centre, une scène : Jérusalem. Cette représentation spatiale du salut ouvre d'immenses possibilités imaginatives qui touchent les fibres humaines les plus viscérales. Sion est le lieu où paix, sécurité et justice se rendent visibles. Ces aspects sont développés aux vv. 13-14.

La ville fondée sur la justice (vv. 13-14)

Tous tes fils seront instruits par Yahvé. A la splendeur de la ville correspond le renouvellement intérieur de ses habitants. Le Second Isaïe rejoint ici la thématique eschatologique de ses devanciers Jérémie et Ezéchiel :

Ils n'auront plus à s'instruire mutuellement, se disant l'un à l'autre : Ayez la connaissance de Yahvé ! Mais ils me connaîtront tous, des plus petits jusqu'aux plus grands, - oracle de Yahvé (Jr 31,34).

Je mettrai mon esprit en vous et je ferai que vous marchiez selon mes lois et que vous observiez et suiviez mes coutumes (Ez 36,27).

Le terme utilisé par le Second Isaïe, « instruits » (*lîmmûdîm*) par Yahvé, ne signifie pas que les habitants de Sion se régleront sur des leçons apprises une fois pour toutes et transmises de façon miraculeuse. Le sens du mot se précise par un passage parallèle (Is 50,4) qui fait parler le Serviteur de Yahvé : « Tous les matins, le Seigneur éveille mon oreille pour que j'écoute comme les disci-

ples » (*limmūdīm*). La fidélité perçoit son devoir, jour après jour, dans la réflexion et la méditation.

Dans la seconde moitié du v. 13, la nouvelle mention de la paix (*shalôm*) signifie le bonheur dans l'acception la plus large du terme. Le v. 13 se colore ainsi d'une teinte sapientielle : l'homme trouve son bonheur dans une sagesse de vie qui le met à l'écoute de Dieu. Mais le v. 14 situe ce bonheur dans une perspective communautaire par l'emploi du mot « justice » (*çedaqah*) au sens toujours relationnel. L'idée de justice, en finale du poème, a la valeur d'une synthèse qu'il convient de préciser par le recours à quelques textes parallèles de la tradition isaienne.

Une première référence s'impose à Is 1,21-26 ; Sion prostituée par la vénalité de magistrats sans conscience, deviendra un jour la demeure de la fidélité et s'appellera « ville-justice » (voir aussi Jr 33,16). Le Second Isaïe aura songé également à Is 28,16-17 : « Voici que je pose à Sion une pierre témoin, angulaire, précieuse, fondamentale. Celui qui croit ne bronchera pas. Et je prendrai le droit comme mesure et la justice comme niveau ». Is 54,14 comporte cette nuance presque sociale du terme justice comme le suggère la relecture d'Is 54 faite par l'auteur d'Is 60,17 : « Pour magistrature j'instituerai la paix (*shalôm*), et comme gouvernement la justice (*çedaqah*) ».

Mais la justice, en Is 54,14, signifie également le salut. Dans un autre passage du Second Isaïe nous retrouvons effectivement côte à côte bonheur et justice : « Ah ! si tu avais été attentif à mes commandements ! Comme un fleuve eût été ton bonheur (*shalôm*), et ta justice (*çedaqah*) comme les flots de la mer ».

Enfin, la justice de Sion est la droiture de ses habitants : « Ton peuple ne sera composé que de justes qui posséderont pour toujours le pays » (Is 60,21).

Tous ces sens sont présents en Is 54,14 avec une insistance particulière sur la nuance de salut comme l'indiquent les derniers mots du poème. Désormais Sion connaîtra la sécurité, à l'abri de la terreur et de l'oppression. Ce mouvement de la pensée correspond à Is 32,17-18 : « La justice produira la paix et le droit une sécurité perpétuelle ».

Conclusion

Pour résumer le message d'Is 54,5-14 à l'intention du lecteur moderne, on ne saurait mieux faire que de redire avec J. Moltmann : « Le salut doit aussi être compris, au sens de l'Ancien Testament, comme le *shalôm* : ce qui ne veut pas dire salut de l'âme, délivrance hors d'un monde mauvais, consolation seulement

pour une conscience éprouvée, mais de plus réalisation d'une espérance eschatologique de justice, d'humanisation de l'homme, de socialisation de l'humanité, de paix de toute la création »⁶. Tel est bien le sens qui se dégage des lectures de la Nuit Pascale. Ces lectures nous conduisent de la création de l'homme (Gn 1) à sa récréation dans le Christ (Rm 6) à travers les vicissitudes d'un peuple. Agrégés au Christ, les baptisés forment une communauté pour laquelle l'histoire n'a d'autre sens que l'avènement de la justice de Dieu parmi les hommes. La justice est un autre nom du Royaume.

LA GRANDE VEILLÉE

Au cours de cette veillée qui est la nôtre, nous n'attendons pas le Seigneur comme s'il était encore sur le point de ressusciter, mais c'est le souvenir de sa résurrection qui est renouvelé par la fête annuelle. Pourtant, dans une telle célébration, nous rappelons ainsi des événements du passé, en sorte que nous concevions aussi quelque chose de ce que nous vivons dans la vie de la foi. Car tout ce temps au cours duquel ce siècle s'écoule est comme une nuit. Tout au long, l'Eglise veille, tendue par les yeux de la foi vers les saintes Ecritures, comme vers des flambeaux nocturnes, jusqu'à ce que vienne le Seigneur... C'est pourquoi, de même que, présentement, moi, je suis venu à vous au nom du Seigneur et vous ai trouvés en train de veiller en son nom, ainsi puisse le Seigneur lui-même, en l'honneur de qui cette fête solennelle est célébrée, trouver, lorsqu'il viendra, son Eglise vigilante de par la lucidité de l'Esprit, pour qu'il la réveille aussi dans son corps, assoupie qu'elle sera dans les tombeaux.

SAINT AUGUSTIN⁷

6. J. MOLTSMANN, *Théologie de l'Espérance*, Paris, 1970, p. 354.

7. Saint Augustin, évêque d'Hippone, de 392 à 430. - Sermons Wilmart 4, éd. G. Morin, Miscell. Agost., p. 685.

La Sagesse parmi les hommes

Ba 3,9-15.32 — 4,4

PAR JEAN LÉVÊQUE

Professeur à la Faculté de Théologie de Lille

Cadrement du texte

Le livre de Baruch, d'où est tirée la sixième lecture de la veillée pascale, n'a en réalité rien à voir avec le Baruch du VI^e siècle, le secrétaire de Jérémie (Jr 36) qui suivit son maître en Egypte après la ruine de Jérusalem en 587 (Jr 43,6). Tout comme on a attribué à Jérémie les Lamentations parce que, plus qu'aucun autre prophète, il avait vécu la détresse de son peuple, on a mis sous le patronage de l'écrivain Baruch, plusieurs pièces très tardives (II^e ou I^{re} siècle avant J.-C.) qui avaient trait aux épreuves et aux espérances d'Israël dispersé parmi les nations.

La structure actuelle du livre est aisément repérable. Après une introduction assez embarrassée (1,1-14), qui présente plusieurs anomalies historiques, se succèdent trois ensembles principaux, relevant de genres littéraires très différents :

1. Une prière psalmique de pénitence (1,15—3,8), avec confession des péchés et supplication. Très proche de la théologie de Dt 28—30, de Jérémie, et des prières d'Esdras et de Néhémie (Esd 9,6-15 ; Ne 1,5-11 ; 9,5-37), ce psaume des exilés s'apparente encore plus étroitement à Dn 9.

2. Un poème sapientiel : éloge de la Sagesse, identifiée à la Loi et apanage d'Israël (3,9—4,4). C'est de ce poème qu'est extraite notre lecture, aussi allons-nous y revenir dans un instant.

3. Un discours de consolation (4,5—5,9), où d'abord un prophète s'adresse au peuple pour lui reprocher d'avoir abandonné le Dieu éternel et attristé Jérusalem (4,5-9a). C'est ensuite Jérusalem elle-même qui, dans le style des Lamentations et du Deutéro-Isaïe, décrit les malheurs de ses fils (4,9b-16), puis appelle ceux-ci à la conversion et à l'espérance (4,17-29). Enfin le prophète reprend la parole,

en trois exhortations inspirées du Deutéro-Isaïe et d'Is 60—62, pour annoncer à Jérusalem la fin de son deuil et de sa solitude : « Courage, Jérusalem, il te consolera, Celui qui t'a nommée (sienne) » (4,30-35) ; « Vois la joie qui te vient de Dieu : ils reviennent, tes fils qui étaient partis » (4,36—5,4) ; « Jérusalem, lève-toi, tiens-toi sur la hauteur, regarde vers l'Orient et vois tes enfants rassemblés par la voix du Saint » (5,5-9).

Analyse thématique

Revenons maintenant à loisir sur le poème sapientiel pour en dégager les principaux thèmes.

a) *L'introduction* (3,9-14) évoque à la fois les appels du Deutéronome (Dt 4,1 ; 5,1), le thème jérémién de la Source d'eau vive (Jr 2,13 ; 17,13) et la tradition du Siracide (1,1-20).

b) *Le corps du poème* est constitué par une *hymne à la Sagesse* (3,15—4,1), dont le thème central est annoncé par la question solennelle de 3,15 : « Qui donc a découvert la demeure de la Sagesse, qui a pénétré jusqu'à ses trésors ? »

La réponse est d'abord négative (3,16-31) ; aucun homme n'a vraiment connu « la voie de la Sagesse » ni « compris ses sentiers » : ni les grands de ce monde, ni les magnats de la finance, ni même les artistes, dont les œuvres périssent (vv. 16-21). Les générations se succèdent sur terre sans que grandisse la sagesse des hommes ; et ceux qui font profession de la chercher, les penseurs des peuples les plus réputés pour leur science, doivent avouer finalement qu'ils ne l'ont pas trouvée (vv. 22-23). Même les surhommes du temps jadis ont péri par leur folie : ils n'avaient pour eux que la force brutale (vv. 26-28). Or la Sagesse ne se conquiert pas de haute lutte, et on ne peut non plus l'acheter à prix d'or (vv. 29-30).

Cette première réponse, qui semble débouter d'avance toute prétention exagérée de la sagesse humaine, a paru nécessaire à l'auteur pour l'équilibre de son poème. Elle est omise dans notre lecture, qui ne pouvait s'allonger outre mesure, mais il est indispensable de la garder en mémoire si l'on veut interpréter authentiquement ce passage de Baruch dans une homélie ou une catéchèse. Remarquons aussi que cette réponse négative envisage la sagesse quasi uniquement au niveau de l'homme. Deux traits cependant amorcent déjà un changement de niveau : l'image de l'univers « élevé et sans mesure », « maison de Dieu » et « lieu de son domaine » (vv. 24-25), et surtout l'idée que la voie de la science peut être enseignée par Dieu à ceux qu'il choisit (v. 27).

La réponse positive va poursuivre dans cette ligne et nous fournir l'autre volet du diptyque (3,32—4,1). Cette sagesse inaccessible à l'homme, « Celui qui sait tout en connaît le chemin, il l'a découvert par son intelligence ». L'œuvre créatrice et le pouvoir cosmique de Dieu (vv. 32b-36) sont là pour attester que la Sagesse n'a pas de secret pour lui (vv. 37a). Mais l'auteur n'en reste pas à cette affirmation de l'omniscience et de la toute-puissance de Dieu. Ce qu'il veut avant tout rappeler, c'est que Dieu a donné la Sagesse en partage au peuple d'Israël, parce qu'il est son serviteur et son bien-aimé (v. 37b). Et ce thème est précisé aussitôt par deux assertions qui marquent, du point de vue théologique, le sommet du poème :

- La Sagesse s'est manifestée sur la terre et a vécu parmi les hommes (3,38).

- Cette Sagesse s'identifie concrètement au Livre des préceptes de Dieu, la Loi, source de vie pour tous ceux qui s'y attachent (4,1).

Nous sommes ainsi parvenus à un confluent théologique : la Sagesse, privilège de Dieu, se dit et se donne dans la Loi, privilège d'Israël (cf. Ps 119).

c) Le poème s'achève par trois versets d'exhortation (4,2-4) : puisque, par la Loi, Israël est introduit dans les secrets de Dieu, puisqu'il a reçu, par faveur, la révélation de ce qui Lui plaît, il lui reste à se convertir (« revenir », v. 2) et à marcher, à la lumière de cette Loi, vers la lumière définitive.

Eclairage latéral

La théologie de ce poème sapientiel est l'aboutissement d'une évolution assez longue jalonnée par deux textes majeurs : Pr 8 et Jb 28 ; et on la retrouve dans le texte, sensiblement contemporain, de Si 24.

Déjà, au début du v^e siècle, le dernier en date des livrets de Proverbes (Pr 1—9), après avoir présenté la Sagesse comme maître d'œuvre lors de la création, la montrait, sur la terre, en relation avec Dieu et avec les hommes : « J'étais dans les délices, jour après jour, jouant devant Lui en tout temps, jouant sur le sol de sa terre, et mes délices sont avec les fils d'homme » (8,31).

Quant au poème de Jb 28 sur la Sagesse inaccessible, il a été ajouté aux dialogues du livre de Job au plus tard dans le courant du III^e siècle. Sans aucun doute, c'est l'une des sources bibliques utilisées par le poète de Ba 3. Le refrain des versets 12 et 20 : « Et la Sagesse, d'où sort-elle, et quel est le lieu de l'intelligence ? » souligne l'impuissance de l'homme à rejoindre le mystère caché par

Dieu dans le monde. Ni la technique (vv. 1-11) ni la richesse (vv. 15-19) ne suffisent pour en trouver le chemin : seul Elohim a su où était la Sagesse, au moment de tout régler dans le monde avec poids et mesure (vv. 24-25).

Au début du II^e siècle, Ben Sira revient à deux reprises sur la double relation de la Sagesse avec Dieu et avec les hommes, mais en prolongeant à chaque fois les intuitions de Pr 8. Aussitôt après son préambule, en 1,4-10, il affirme presque solennellement que Dieu, qui a créé la Sagesse avant toutes choses, l'a répandue *sur toute chair* et prodiguée à *ceux qui l'aiment* (cf. encore Si 43,33). Rien n'est dit encore, du moins explicitement, d'un privilège d'Israël. Un peu plus loin, en 24,2-12, la Sagesse elle-même fait son propre éloge : sortie de la bouche du Très Haut, elle avait sa tente dans les cieux (préexistence auprès de Dieu), mais cherchait vainement sur la terre parmi les peuples un lieu de repos. « Alors il me commanda, le Créateur de toutes choses, celui qui m'a créée fit reposer ma tente, il me dit : En Jacob dresse ta tente, en Israël sois en héritage » (v. 8). Dès lors la Sagesse s'est « établie en Sion », « enracinée dans le peuple glorifié » (vv. 10-11)¹. Voilà donc réalisée la relation avec les hommes ; mais cette fois le rôle privilégié du peuple de Dieu est mis en relief (cf. Ps 147,19-20), et deux thèmes sont combinés : celui du don de la Sagesse aux hommes et celui de l'élection d'Israël. Un dernier pas est franchi en 24,23 : « Tout cela (c'est-à-dire la Sagesse et son rôle), c'est le livre de l'Alliance du Dieu Très Haut, la Loi que nous a donnée Moïse ». Et nous nous retrouvons de plain-pied avec notre texte de Ba 4,1.

On mesure aisément tout le chemin parcouru depuis Jb 28. Alors que, pour l'auteur de ce poème, la route de la Sagesse était définitivement et tristement fermée à l'homme, Ba 3,37-38 affirme que l'homme trouvera la Sagesse si Dieu lui donne de la trouver, et qu'il suffit pour la découvrir de la chercher en Israël, puisque Dieu l'a donnée de fait, et sans retour, à son peuple bien-aimé. Il l'a offerte en des mots humains, porteurs à la fois de son amour et de sa volonté, de sa vie et de sa lumière.

Autre progrès théologique : alors que la réflexion de Jb se développe uniquement dans la sphère non historique de la description de la nature, le thème de la Sagesse est inséré par Ba 3 dans l'histoire du salut. Enfin le livre de Baruch identifie nettement Sagesse et Loi, comme le fait Ben Sira à la même époque, et comme le fera fréquemment la théologie rabbinique.

1. Cf. R. SÉGUINEAU, *Jésus Christ, Sagesse de Dieu et de son peuple* (Si 24, 1-28-12), dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 11, pp. 68-74.



L'interprétation christique

A cette Sagesse de Dieu, ouvrière de la création, qui est venue vivre parmi les hommes, la théologie chrétienne a donné depuis longtemps un nom propre : Jésus Christ, Fils de Dieu. Il ne s'agit pas là d'une extrapolation induite ni d'une exagération allégorique, car cette identification du Christ avec la Sagesse divine non seulement se situe dans le droit fil de l'évolution théologique des livres sapientiaux, mais a été affirmée très nettement par le Nouveau Testament.

En Pr 8, Jb 28, Si 24 et Ba 3, la Sagesse personnifiée est présentée comme une réalité posée par Dieu avant le cosmos, qui a pris part mystérieusement à la création et qui garde, de ce fait, la prééminence sur toutes les œuvres de Dieu. Elle s'identifie avec les plans de Dieu, avec son haut domaine sur le monde, qui assure partout l'ordre et l'harmonie ; elle recherche l'intimité des hommes et vient habiter parmi eux pour prendre en charge leur destinée et leur rendre Dieu plus présent et plus proche.

L'auteur du livre de la Sagesse (environ 50 avant J.-C.) tente de préciser et d'enrichir cette figure de la Sagesse esquissée par ses prédécesseurs. Il souligne plus qu'eux son activité créatrice et s'applique à rattacher davantage encore la Sagesse à Dieu (7,25-26). Sans aller jusqu'à dire qu'elle possède l'essence divine en plénitude, il cherche à la situer dans le rayonnement direct de Dieu. En même temps il élargit au maximum le champ d'action de la Sagesse, au point que, dans tous les domaines, qu'il s'agisse du cosmos, de l'histoire ou du cœur de l'homme, son activité devient coextensive à celle de Dieu lui-même. Bien qu'ici ou là il parle de la Sagesse comme « donnée » ou « envoyée » (9,4.10), il ne la conçoit pas comme un intermédiaire assurant le contact entre Dieu et le monde, mais plutôt comme le symbole vivant de la présence agissante de Dieu.

En somme les textes sapientiaux, pris dans leur ensemble, nous laissent de la Sagesse une image complexe. Distincte de Dieu puisqu'elle vit avec Lui (Sg 8,3), et réellement divine puisqu'elle est « une émanation de la gloire du Tout-Puissant » (Sg 7,25), la Sagesse manifeste à la fois la présence de Dieu dans le cosmos qu'il crée et qu'il gouverne, et l'intimité de Dieu avec les hommes tout au long de l'histoire. Mais, à ce niveau de la révélation, rien ne permet encore à un lecteur moderne de dire s'il s'agit d'une personification, aussi poussée qu'on la suppose, ou d'une personne à proprement parler.

Les écrits johanniques vont apporter une grande clarté en reprenant pour le compte du Christ, Parole de Dieu et Fils en personne, ce que les sapientiaux affirmaient de la Sagesse. Plaçons en synopse les principaux parallèles :

La Sagesse existe auprès de Dieu dès le commencement (Pr 8,22-23 ; Si 24,9 ; Sg 6,22).

La Sagesse est une émanation de la gloire de Dieu (Sg 7,25).

La Sagesse est le reflet de la lumière éternelle (Sg 7,26).

La Sagesse éclaire le chemin des hommes (Pr 1,29).

La Sagesse est préférable à toute autre lumière (Sg 7,10.29).

La Sagesse vient du ciel pour demeurer parmi les hommes (Pr 8, 31 ; Si 24,8 ; Ba 3,29.37 ; Sg 9,10. 16.17).

La Sagesse se donne pour tâche d'enseigner aux hommes les choses d'en haut (Jb 11,6-7 ; Sg 9,16-18), la vérité (Pr 8,7 ; Sg 6,22), et ce qui plaît à Dieu (Sg 8,4 ; 9,9s).

La Sagesse conduit à la vie (Pr 4,13 ; 8,32-35 ; Si 4,12 ; Ba 4, 1) et à l'immortalité (Sg 6,18-19).

La Sagesse invite ses disciples à manger et à boire (Pr 9,2-5 ; Si 24, 19-21).

La Sagesse crie par les rues (Pr 1,20s ; 8,2s).

La venue de la Sagesse provoque un partage entre les hommes ; certains acceptent de chercher (Pr 8,17 ; Si 6,27 ; Sg 6,12), d'autres cherchent trop tard (Pr 1,28 ; Sg 2,8).

Le Verbe est auprès du Père au commencement, avant que le monde existe (Jn 1,1 ; 17,5).

Le Verbe incarné manifeste la gloire du Père (Jn 1,14 ; 8,50 ; 11,4 ; 17,5.22.24).

Jésus vient de Dieu qui est lumière (1 Jn 1,5).

Jésus est la lumière du monde et des hommes (Jn 1,4-5 ; 3,19 ; 8,12 ; 9,5 ; 12,46).

Le Christ glorieux sera la lumière de la Cité définitive (Ap 21, 23).

Le Fils de l'homme est descendu du ciel (Jn 1,14 ; 3,13.31 ; 6,38 ; 16,28).

Le Christ révèle les choses célestes (3,12), ce qu'il a entendu auprès du Père (3,11.32 ; 7,16 ; 8,26.40 ; 15,15 ; 17,18).

Celui qui écoute le Christ a la vie éternelle (Jn 5,24 ; 8,52 ; 10,28).

Le pain, l'eau et le vin symbolisent la révélation apportée par le Fils (Jn 6,35.51ss ; 4,13-14).

Le Christ crie dans les parvis du Temple (Jn 7,37s).

Il faut accueillir le Christ avant qu'il soit trop tard (Jn 7,34 ; 8,21 ; 13,33).

Les synoptiques connaissent, eux aussi, des *logia* où Jésus s'identifie concrètement à la Sagesse qui appelle les hommes (cf. Mc 2,17 ; 10,24 ; Lc 6,47). Ainsi le *logion* : « Venez à moi, vous tous qui peinez... » (Mt 11,28-30) fait écho à Pr 3,17 et Si 24,19 ; 51,23. Il suit d'ailleurs immédiatement le *logion* où Jésus se présente comme le révélateur du Père (Mt 11,25-27 ; Lc 10,21-22).

En Lc 21,15, le Christ promet de donner à ses disciples une sagesse à laquelle nul ne pourra résister. Et plusieurs versets établissent un parallèle frappant entre Jésus et la Sagesse (Lc 11,49 comparé à Mt 23,34 ; Mt 11,19 et Lc 7,35 ; Mt 12,42 et Lc 11,31).

Enfin saint Paul appelle le Christ « Sagesse de Dieu » (1 Co 1,24) et le décrit sous les traits de la Sagesse créatrice en Col 1,15-16, tandis que l'épître aux Hébreux reprend, à propos du Fils de Dieu, les deux métaphores de Sg 7,25-26 : « resplendissement de sa gloire et effigie de sa substance » (He 1,3).

Une lecture pascale

Si telle est la richesse christologique du thème de la Sagesse, on comprend que le texte de Ba 3 puisse s'inscrire dans la liturgie chrétienne de Pâques qui célèbre la geste de salut de Dieu pour son peuple.

Ce poème sapientiel rappelle tout d'abord plusieurs phases décisives du plan de Dieu : la création, et la joie que Dieu a enclose dans ses œuvres (3,32-35) ; le don de la Loi, qui doit être vie et lumière (4,1-4) ; l'exil et la dispersion d'Israël (3,10). Le double témoignage que Dieu donne de lui-même par la création et la révélation fait l'objet du Ps 19, chanté après cette sixième lecture.

L'évocation de l'histoire sainte est complétée par une double exhortation morale : un appel à retrouver la Source de la Sagesse, la lumière des yeux et la paix (3,12-14) ; un appel à la conversion (4,2-4) : il est demandé à l'homme de reconnaître les limites de son pouvoir politique, de sa technique, de sa culture, ainsi que le leurre de la force militaire (3,16-31), pour s'ouvrir à une Sagesse que Dieu seul peut donner.

Enfin le thème de la Sagesse apparue parmi les hommes pour partager leur destin rappelle à l'assemblée chrétienne le sens ultime de ce plan de Dieu dont elle médite le déploiement dans l'histoire : opérer le salut du monde par le Verbe incarné, qui nous apportera non plus la Loi, mais la grâce et la vérité de Dieu.

Un peuple nouveau et une terre nouvelle

Ez 36,16-28

PAR DALMAZIO COLOMBO

Professeur d'Ecriture Sainte à Turin

Le ch. 36 du livre d'Ezéchiel qui fournit la septième lecture de la Veillée pascale, est tout à fait important dans l'économie de la prédication du prophète et dans celle de son livre. La nuit de Pâques, il constitue une base valable pour une bonne catéchèse du baptême chrétien. Composé, ou du moins prêché dans les premiers jours de la destruction de Jérusalem (587-586), ou dans les premiers temps de la pénible déportation en masse des Hébreux à Babylone, il veut mettre un peu de clarté dans le ciel des exilés qui connaissent une dure situation. Il fait entrevoir à leur espérance, dans un lointain horizon, la reprise de la vie nationale libre, sur un sol libre, comme nouvellement créé par Yahvé, dans un miracle de son amour¹.

La composition de ce chapitre, ou plutôt la prédication prophétique qu'il rapporte, s'appuie sur la parole de Yahvé adressée au prophète, ainsi qu'on le répète sans cesse d'une manière presque lancinante : « Et toi, fils d'homme prophétise » sur les montagnes d'Israël » (v. 1) ; Ainsi parle le Seigneur Yahvé (v. 2) ; Eh bien ! montagnes d'Israël, écoutez la parole du Seigneur Yahvé (v. 4) ; A cause de cela, prophétise sur la terre d'Israël (v. 6) ; Ainsi parle le Seigneur Yahvé (v. 13) ; La parole de Yahvé me fut adressée »

1. Sur la pensée d'Ezéchiel relative à la création et à la rénovation du nouveau peuple, voir : N. ARBUCKLE, *De renovatione interiore exilum prout ab Ezechiele depingitur*, Dissert. Antonianum, Romae, 1962.

2. L'hébreu *Hinnabe*, forme passive *niphal*, signifie « Sois obligé à parler ».

3. L'hébreu *Vajehl* signifie : « Se presenta à moi comme une personne ou un événement ».

en ces termes » (v. 16) ; et ainsi de suite aux vv. 33.37 (voir aussi vv. 5.7.22). De la sorte, le prophète, dans sa prédication — ou son écrit — veut souligner fortement la puissance et l'efficacité de la Parole de Dieu qui réalise dans l'histoire ce qu'elle annonce.

Or ce chapitre contient deux annonces de la Parole de Yahvé. La première vise une nouvelle prospérité de type agricole qui s'étendra sur toutes les montagnes d'Israël, et qui déjouera l'attente des ennemis du peuple élu, remplis de joie au jour de sa destruction, en particulier les Edomites, devenus, pour cela, l'ennemi numéro un d'Israël (vv. 1-15 ; voir : Ez 25 ; Jr 25,15-16 ; Ps 137,7-9). L'autre révèle l'intention profonde de Dieu lorsqu'il a chassé Israël de sa propre terre pour l'exiler sur un sol étranger (vv. 16-38).

Les quelques versets lus à la Veillée pascalle concernent seulement — et encore partiellement — la deuxième annonce (vv. 16-28). Mais pour une compréhension complète de cette magnifique page d'Ezékïel, nous voudrions lire et commenter tout le passage. La pensée s'y déploie assez nettement en trois temps : raison profonde de l'actuel exil d'Israël (vv. 16-20) ; volonté de Dieu qui a résolu de le sauver une fois encore (vv. 21-32) ; nouvelle abondance de bénédiction et de prospérité sur un Israël purifié (vv. 33-38).

1. Les motifs de la dure conduite de Dieu (vv. 16-20)

Il faut, avant tout, relever le langage fortement rituel de ce passage d'Ezékïel qui témoigne du souci de fonder sur des conceptions liturgiques et cultuelles toute la vie morale du peuple, aussi bien que la conscience de sa vocation sacerdotale. Aussi, la raison fondamentale du châtimement du peuple condamné à l'exil est-elle ramenée par Ezékïel à la répugnance éprouvée par Yahvé à la vue de la conduite d'Israël dans le pays que lui avait donné son Dieu. Les péchés d'Israël ont « souillé »⁴ le pays qu'il habitait, au point de donner la nausée et de faire contracter l'impureté rituelle, comme c'est le cas d'une femme « impure » (v. 17). Ezékïel rappelle (v. 18) deux de ces péchés qui ont « souillé » la terre sainte : le sang versé (contrairement à la défense de Lv 17) et l'adoration des idoles, presque toujours désignées par le prophète d'un terme aussi pittoresque qu'intraduisible, étant donné le langage parfois crument réaliste d'Ezékïel : *ghillulim*, fiente⁵.

4. L'hébreu *Jetam'u* signifie : « Ont rendu immonde (la terre) ».

5. Le terme vient sans doute de l'hébreu *ghel* (voir : Ez 4,12.15). Il est aussi possible qu'Ezékïel, par ce mot dégoûtant, ne désigne pas les « idoles » comme le supposent les traductions modernes. Peut-être pense-t-il tout simplement à la chose elle-même que le terme désigne, et qui symbolise tous les péchés abominables commis par Israël, sur sa terre, à la face de Dieu.

Mais il y a pire encore. En arrivant dans la terre d'exil, au milieu d'une nation païenne, Israël, selon Ezékïel, ou plutôt selon Yahvé lui-même, a profané le nom de son Dieu, sa puissance, sa grâce. En effet, l'exil renforçait la perverse opinion des Gentils selon laquelle Yahvé n'avait pas réussi à sauver son peuple du désastre de la destruction de Jérusalem, parce qu'il est un Dieu comme les autres.

2. La création d'un peuple nouveau (vv. 21-32)

La deuxième partie du texte est introduite par la révélation d'une intention spéciale de Dieu à l'égard de son peuple, et par une nouvelle parole de Yahvé au prophète : « Mais j'ai eu égard à mon saint nom, que la maison d'Israël a profané parmi les nations où elle est venue (v. 21) ; Eh bien ! dis à la maison d'Israël : Ainsi parle le Seigneur Yahvé » (v. 22).

Vient ensuite l'annonce d'une surprenante initiative de Yahvé qui a décidé de créer un nouveau peuple, purifié de ses souillures, dans une nouvelle terre sainte, où se noueront des relations plus intimes et plus suivies entre Dieu et l'homme.

Il faut noter qu'ici encore et plus encore qu'auparavant, Ezékïel recourt à un langage fortement liturgique : ablution, eau pure, purification, souillures, cœur nouveau, cœur de pierre, cœur de chair, profanation, sanctification du Nom, esprit, etc. Cette manière de parler rappelle Ex 30,17-21 ; Lv 14,52 ; Nb 5,17 ; 19,9.17.

Toutefois, il semble que le prophète ne se réfère pas à un acte particulier de purification liturgique, même s'il en utilise et en transpose le vocabulaire. Il paraît plutôt songer à une grande intervention de Yahvé au bénéfice de son peuple, évoquée à la manière d'une liturgie solennelle. Le ministre de cette nouvelle liturgie historique sera Yahvé seul. Mû moins pour son amour à l'égard du peuple, que par la jalousie à l'endroit de sa propre réputation⁶, il répandra une eau pure sur Israël et le purifiera jusqu'au plus intime de son être, le lavant de toute tache et de toute souillure nauséabonde.

L'action de Dieu est présentée aussitôt comme une nouvelle création qui mettra dans l'homme — comme jadis en Adam (Gn 2,7) — un cœur nouveau ou un esprit nouveau après avoir ôté son cœur de pierre (v. 26 : texte capital dans la théologie d'Ezékïel). Le cœur nouveau et l'esprit nouveau, comme un principe de vie nouveau et différent, ou une force vitale nouvelle, permettront

6. Voir v. 21, contrairement à Jr 30,31, mais conformément à Is 43,22-25 ; 48,11.

à l'homme, ce qui, auparavant, lui était absolument impossible : obéir spontanément à la loi de Dieu, s'attacher par un lien d'amour à Yahvé, et accepter, comme une chose « naturelle », tout ce que Dieu lui imposera (vv. 27-28 : les mêmes termes se retrouvent en Jr 31,33). La loi, d'abord présentée à l'homme uniquement de l'extérieur et observée d'une manière extérieure, sera désormais accomplie par lui avec un élan tout intérieur. Ainsi seulement, l'homme, refait à neuf, pourra rougir de sa conduite passée et rendre gloire à l'action de Dieu en lui⁷.

3. Un nouveau peuple dans un jardin d'Eden (vv. 33-38)

Après la création d'un nouveau peuple qui vivra de tout cœur sa relation à Dieu, Yahvé promet maintenant la création d'une terre nouvelle où ces relations seront vécues encore plus parfaitement et de manière plus stable.

Les deux groupes de versets (33-36 et 37-38) constituent très probablement deux doublets dans la prédication d'Ezéchiel⁸. Mais il semble non moins évident que le rédacteur du livre, en reliant ces versets à ceux qui précèdent (vv. 16-32) a songé à ce que nous venons d'évoquer : à un peuple nouveau, il faut une terre nouvelle ; Yahvé ramènera ce peuple nouveau dans sa cité ; il relèvera les ruines ; le pays sera remis en culture ; le désert fleurira « aux yeux de tous les passants » (v. 34). Ceux-ci, vraisemblablement des païens, chanteront alors une chanson — en forme de ballade — qui fera oublier pour toujours les lazzi rapportés au v. 20 : « Cette terre naguère désertée, est devenue comme un jardin d'Eden, et les villes en ruines, dévastées et démolies, sont redevenues des forteresses habitées » (v. 35). On notera l'expression : « comme un jardin d'Eden », et non : « un véritable Eden », ce qui souligne le caractère « historique » et non seulement « eschatologique » de la terre nouvelle.

On le voit, l'oracle veut ramener l'auditeur à Gn 2,8 qui décrit l'admirable œuvre de Dieu dans la création du jardin d'Eden, où il plaça l'homme qu'il venait de former de ses propres mains (Gn 2,7). La terre nouvelle où le nouvel Israël se verra placé sera semblable au jardin des origines. Le prophète souligne le caractère prodigieux de la nouvelle création terrestre. Elle témoignera, aux yeux des païens, du nouvel amour de Yahvé pour le peuple nouveau, et de la puissante efficacité de la Parole de Dieu (v. 36).

7. Voir L. KRINETZKI, *L'alliance de Dieu avec les hommes*, Paris, 1970, pp. 74-78.

8. Voir J. STEINMANN, *Le prophète Ezéchiel et les débuts de l'exil*, Paris, 1953, pp. 194-195 ; Id., *Ezéchiel*, Bruges, 1959, p. 112.

Le deuxième oracle élargit la perspective, déjà admirable, de cet avenir : Yahvé se laissera prier par Israël qui lui demandera de devenir un peuple nombreux, quantitativement, mais surtout qualitativement. Ici aussi perçoit la vocation sacerdotale d'Ezéchiel. Le nouvel Israël sera nombreux comme les troupeaux de bêtes consacrées à Dieu à l'occasion des grandes fêtes des pèlerinages, lorsque l'animation des rues de Jérusalem offre le spectacle pittoresque et grandiose des troupeaux bruyants destinés à fournir les victimes des sacrifices⁹.

Actualisation liturgique

Il ne s'agit pas de forcer le texte et de voir trop vite, dans le ch. 36 d'Ezéchiel, le baptême chrétien avec ses rites, sa théologie et ses nombreux effets de grande valeur pour nous. Mais il semble que sa lecture se justifie bien au cours de la Veillée pascale, et qu'on puisse légitimement appuyer sur ce splendide texte une bonne catéchèse baptismale. Celle-ci devra, pensons-nous, tenir compte des idées suivantes qui forment l'ossature du ch. 36.

Dieu lui-même prend l'initiative de rénover et de purifier son peuple pour la gloire de son Nom, au cours d'une sorte de grandiose liturgie de purification (vv. 21-22), exactement comme on le dira dans les textes baptismaux du N.T. (par exemple : Tt 3,4-7 ; Jc 1,18-31).

Dieu seul est le ministre de cette liturgie de purification et de rénovation. L'homme ne pourrait même pas espérer celle-ci, car il a volontairement profané la sainteté du Nom divin (vv. 23-25). En ceci, Ezéchiel se sépare d'Isaïe pour qui l'ablution purificatrice reste encore un rite à la portée de l'homme : « Lavez-vous, purifiez-vous. Otez votre méchanceté de ma vue » (Is 1,16). Mais Ezéchiel est en accord avec Rm 5,1-5 et He 6,18-20.

Ezéchiel dépasse le ritualisme des purifications du Lévitique : il met en avant l'idée et la préoccupation de la vie morale qui doit accompagner l'acte rituel de Dieu (vv. 29-31). C'est la même perspective que Mt 15,10-20.

La rénovation et la purification du peuple consistent essentiellement en une nouvelle création : un cœur nouveau, un esprit nou-

9. Le Chroniste nous a conservé le nombre des victimes immolées lors de la Pâque célébrée immédiatement après la réforme de Josias : 37.000 agneaux et brebis, 3.800 bœufs (2 Ch. 35,7ss). Voir F. SPADAFORA, *Ezechiele*, dans *Bibbia Garofalo*, Turin, 1948, p. 270.

veau, l'esprit de Dieu que demandait déjà la prière du Ps 51 (vv. 12-14). Il s'agit en somme d'un homme nouveau « créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité » (Ep 4,24 ; cf. aussi : 2,9-10 et l'idée, courante chez Paul, de « nouvelle création » ou de « nouvelle créature »).

C'est après la réalisation de la nouvelle création que sont octroyés à l'homme nouveau tous les fruits les plus exquis et les plus abondants de la terre. Ces dons constituent une preuve de la relation d'amitié instaurée avec Dieu, et sont une conséquence de la vie nouvelle. Ainsi en fut-il déjà pour Adam (Gn 2,15-17), et en sera-t-il plus tard pour le chrétien lors du baptême (Ga 5,22).

La création, pour le peuple nouveau, d'une terre nouvelle en tout semblable au jardin de l'Eden (Gn 2,8-14), car toute la création participe aux joies et aux souffrances de l'homme chrétien (Rm 8,19-23 ; Ap 21,1 ; 2 P 3,13).

Prodigieuse fécondité du nouveau peuple par la grâce d'une bénédiction spéciale de Dieu. On le comptera par milliers, comme les troupeaux destinés au sacrifice, un jour de fête à Jérusalem (vv. 37-38). Ce peuple, investi d'une vocation unique dans le monde, est destiné à l'accomplir dans l'esprit de Dieu, ainsi que le dira Pierre dans son « homélie baptismale » : (1 P 2,9-10) en écho à Lc 12,32 : « Sois sans crainte, petit troupeau, car il a plu à votre Père de vous donner le Royaume ».

Dimanche de Pâques

Deuxième lecture :

Col 3,1-4

(Voir N° 21 : Le Triduum pascal)

ou 1 Co 5,6b-8

Pâques et vie nouvelle

1 Co 5,6b-8

PAR ROGER LE DÉAUT

Professeur à l'Institut Biblique de Rome

En ces quelques versets, qui ne constituent pourtant qu'une parenthèse dans l'une des grandes épîtres pauliniennes, l'Apôtre présente une synthèse des données essentielles du mystère chrétien et des exigences qu'elles imposent à la vie des baptisés.

Contexte littéraire

Après avoir parlé du problème des divisions qui sévissent à Corinthe (1,10—4,21), Paul s'attaque à plusieurs scandales avant de répondre, dans la suite de sa lettre, à d'autres questions concernant la vie morale ou liturgique (7—15). Sans transition, il passe au cas le plus grave (5,1), « une impudicité telle qu'il n'en existe pas même chez les païens », mais dont tout le monde parle sans que la communauté ait osé prendre la seule mesure qui s'imposait, l'expulsion du coupable (v. 2). A leur défaut, l'Apôtre prononce la sentence et la justifie par un adage qu'il utilisait vers la même époque, dans sa lettre aux Galates (5,9), pour une mise en garde analogue : « Vous savez bien qu'un peu de levain suffit pour que toute la pâte fermente ». Mais ici, sans doute invité par le contexte pascal (cf. 16,8), la mention du levain l'amène à développer une interprétation allégorique des rites de la Pâque juive qu'il transpose sur le plan moral pour appuyer et illustrer ses remontrances¹.

1. Les éléments de cette exhortation paraissent antérieurs à Paul et peuvent remonter à une *haggadah* pascalle chrétienne : cf. P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Paris, 1962, pp. 14-15 ; J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen⁴, 1967, pp. 53.77. Nous pensons qu'elle s'adresse à toute la communauté et pas seulement aux fidèles venus du judaïsme (cf. M.E. BOISMARD, *Conversion et vie nouvelle dans saint Paul*, dans *Lumière et Vie*, 47, pp. 78-80). Même les chrétiens de la gentilité avaient été initiés par la catéchèse baptismale au sens si riche des éléments essentiels de la Pâque juive.

Arrière-plan juif

La Pâque juive résulte de la fusion de deux célébrations : le rite de l'immolation de l'agneau, d'origine nomade, et l'usage de pains azymes, c'est-à-dire non fermentés, au début de la moisson des orges, la première récolte du printemps². Les deux rites furent très tôt mis en rapport avec le même événement de l'histoire du salut, la sortie d'Egypte (Ex 12,1-28 ; 23,15 ; Dt 16,1-7), mais ils gardèrent toujours une existence propre, en dépit de relations de plus en plus intimes (cf. Lc 22,7). Les pains azymes étaient censés rappeler un départ si précipité que les Hébreux ne purent emporter avec eux qu'une pâte non fermentée (Dt 16,3).

A l'aide du traité *Pesahim* (Pâques) de la Mishnah, il est possible de reconstituer le déroulement des fêtes pascales à l'époque du Nouveau Testament.

a) Recherche du levain et immolation des agneaux

La Bible prescrit de faire disparaître des maisons toute trace de levain (Ex 12,15 ; 13,7) et les docteurs en vinrent à exclure toute denrée fermentée et à préciser minutieusement la façon de procéder. Dès le soir du 13 Nisan (la Pâque se célébrant dans la nuit du 14 au 15), le père de famille devait, à la lueur d'une lampe (on citait So 1,12) fouiller coins et recoins et, si on n'avait pu le faire plus tôt, on pouvait encore le faire jusqu'à la sixième heure (midi) du 14 Nisan, limite extrême pour brûler les restes de pain fermenté, et cela, selon certains docteurs, même un jour de sabbat. Le rituel pascal juif commence encore par les « bénédictions » à prononcer avant et après la *bediqah* (inspection) et la dernière « annule », déclare non existant, toute parcelle fermentée qui aurait échappé aux recherches³.

Au crépuscule du 14 Nisan (Ex 12,6 ; Lv 23,5), on immolait au Temple les agneaux destinés au repas pascal qui se prenait après le coucher du soleil. D'après la Mishnah, l'immolation commençait à la huitième heure (14 h) ; avant midi elle était invalide (*Pesahim* V,1.3). Cette immolation marquait le début de la fête des Azymes et il fallait à tout prix éviter que la victime pascalle ne vint en contact avec du pain fermenté (*ibidem*, V,4 ; cf. Ex 34,25). L'expression technique, que reprendra saint Paul, était « immoler la Pâque » (Ex 12,21 ; Dt 16,2.5.6).

2. Cf. R. de VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament* II, Paris, 1960, pp. 383-394 ; *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, 1964, pp. 23-27.

3. Ces prescriptions rabbiniques remontent à un lointain passé, comme on peut le voir par le *Papyrus pascal* d'Eléphantine (daté de 419 avant J.-C.) : cf. P. GRELOT dans *Verus Testamentum*, 17 (1967), pp. 201-207.

b) La fête des Azymes

Pendant une semaine entière, du 15 au 21 Nisan, on ne devait manger que des pains sans levain et ceux-ci tenaient déjà une grande place dans le repas pascal, à cause de l'interprétation (une sorte de catéchèse) que l'on devait en donner (Ex 13,3-12). La fabrication des pains demandait un soin extrême pour éviter la moindre possibilité de fermentation (*Pesahim* III,4). L'abstention de pain fermenté, à l'occasion de la fête qui ouvrait aussi l'année nouvelle (cf. Ex 12,2), symbolisait le désir de se détacher de tout élément impur qui aurait pu infecter l'année qui s'en allait. Rien ne devait provenir de la récolte précédente⁴. Cet aspect de renouvellement, propre à cette fête de printemps, était très nettement perçu à l'époque de Jésus, comme le prouvent les commentaires de Philon d'Alexandrie qui voit aussi dans les azymes le « symbole d'une vie pure »⁵.

Quelle que soit l'origine des pains azymes, les Anciens, qui utilisaient une pâte vieillie et surie pour faire lever la pâte nouvelle, avaient donné au levain une valeur péjorative ; assimilant le processus de la fermentation à celui de la putréfaction, ils le regardaient comme impur et corrompu. Les évangiles connaissent cette interprétation du levain comme force occulte de corruption (Mc 8,15 ; Mt 16,12 ; Lc 12,1) et il est significatif que plusieurs auteurs aient tenté de situer les avertissements de Jésus dans un contexte pascal. Une fois seulement, il donne une valeur positive au rôle du levain, à son action rapide et à sa puissance mystérieuse, dans une parabole célèbre du Royaume (Mt 13,33).

Les rabbins se servaient de l'image du levain pour désigner les mauvaises inclinations du cœur, en particulier celles qui empêchent d'accomplir la volonté de Dieu (*Talmud de Babylone, Berakhôth* 17a)⁶ et plusieurs sentences désignent le retour d'un prosélyte au paganisme comme « le retour à son levain », tandis que les convertis

4. R. de VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, p. 23. Le levain était exclu des offrandes cultuelles (Lv 2,11) ; les azymes sont prescrits dans les rites d'offrande (Ex 23,18 ; 34,25 ; Lv 2,4 ; 8,2) et les « pains de proposition » étaient aussi azymes (1 Ch 23,29). C'est encore le pain des Bédouins nomades de Syrie-Palestine, préparé rapidement (cf. Gn 18,6 ; 19,3 ; 1 S 28,24) et mangé tout chaud (cf. A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1903, p. 63).

5. De *Specialibus Legibus* II, 159-160. Sur le rapport création-Pâque, cf. R. LE DÉAUT, *La nuit pascalle*, Rome, 1963, pp. 213-237.

6. Les azymes doivent rappeler la Loi de Yahvé (Ex 13,9). Noter dans la Septante la traduction de « azymes » par « commandement » à Ex 12,17. Rabbi Josias défend une semblable interprétation et commente : « Comme l'on ne doit pas laisser fermenter du pain azyne, on ne doit pas non plus laisser « fermenter » le commandement (de Dieu) : quand tu as l'occasion d'accomplir un précepte, fais-le sur-le-champ » (*Mekhillâ Exode* 12,17).

sont appelés « azymes »⁷. Dans le contexte de la libération d'Egypte, le levain ne représentait-il pas déjà les souillures de l'idolâtrie (Jos 24,14 ; Ez 20,8 ; 23,8) et tous les vices dont Yahvé avait arraché son peuple ?

Contexte immédiat

Paul songe à cette influence irrésistible du levain lorsqu'il rappelle qu'un peu de levain suffit à faire fermenter la pâte entière. Illustration du proverbe : « Petite cause, grands effets » (cf. Jc 3,3-5). Il n'entend pas dire que la faute de l'incestueux soit une petite chose ; mais tout au contraire, raisonnant a fortiori, il veut montrer que la communauté entière est en danger de contamination et il s'indigne de la mollesse de sa réaction. Toute Eglise vivante, comme un organisme sain, a le devoir de réagir contre le mal qui se manifeste en elle et de neutraliser une infection. Le regard de l'Apôtre dépasse le cas d'un pécheur (qu'il ne nomme d'ailleurs pas) et d'une faute déterminée pour se reporter sur la communauté entière. Son exhortation est à situer dans le cadre plus large de son enseignement sur le Corps mystique (12,4-30) ; elle va bien au-delà du règlement d'un cas de discipline et convient à l'Eglise de tous les temps.

Les chrétiens de Corinthe dont la ville avait une fâcheuse réputation d'immoralité (« s'adonner à la débauche » se disait tout bonnement « corinthiser » !) pouvaient se dire qu'il s'agissait là d'un cas isolé dans leur Eglise et peu scandaleux dans une cité comme la leur. Ils oublient l'influence pénétrante de la moindre parcelle de corruption. Sans approuver la faute commise, ils ont colporté (5,1) la chose comme un fait divers dont ils ne voient pas qu'il met en cause, non seulement la sainteté, la force de témoignage et d'expansion de leur communauté, mais encore sa propre existence. Une faute impunie perd bientôt de son horreur, le sens moral s'émousse, la frontière tranchée entre bien et mal s'estompe dans une brume de complaisances et de compromissions où les faibles risquent de se perdre. On ne peut être du Christ et de Bélial (2 Co 6,15). Cette situation trouble favorise ces glissements sans secousse qui précèdent les catastrophes. Paul connaît le contexte moral où ses chrétiens doivent vivre (cf. Rm 1) ; raison de plus pour eux d'être intransigeants et de démasquer tout mal qui compromet la santé

7. Textes dans P. BILLERBECK, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, I, Munich, 1922, pp. 728-729. On sait que Gamaliel, le maître de Paul, eut à dirimer des controverses au sujet du levain. L'Apôtre pouvait avoir gardé un certain intérêt à ces questions pour les applications qu'il pouvait en faire.

spirituelle de toute la communauté. Chaque individu est cellule d'un corps, il peut devenir le foyer d'une gangrène (cf. He 12,15). Chaque membre, dans ses actes, engage tout le corps, en bien et en mal, car il y a un rayonnement négatif, celui de la corruption⁸. Paul invite donc les Corinthiens à réagir de la façon radicale que leur impose leur condition même de chrétiens. Son exhortation, dont il sera maintenant aisé de saisir les termes, se développe en suivant les trois phases de la célébration de la Pâque juive.

I. LE VIEUX LEVAIN

1. Le vieux levain

Purifiez-vous donc des vieux ferments... La proximité des fêtes pascales ainsi que la mention du levain (v. 6b) conduisent l'Apôtre à développer un parallèle entre les divers éléments du rite juif et la situation de la communauté. Il lui suffisait de dire : « Enlevez le levain ! » S'il ajoute l'épithète de « vieux », c'est qu'il songe à l'usage de la *bediqah*. Il paraît viser d'abord le cas de l'incestueux qu'il faut expulser (5,2.13), car son exemple pourrait entraîner d'autres dans les errements de leur vie païenne antérieure. Mais ce « vieux levain » symbolise aussi tout péché, toute corruption morale, tout ce qui peut croupir encore de mœurs païennes dans les individus et dans l'Eglise elle-même. C'est également, ainsi que Chrysostome l'avait bien vu, la complicité de la communauté (cf. Rm 1,32), ce qui en elle l'a empêchée d'intervenir, lui a fermé les yeux et paralysé son action, avec les complaisances que cela implique de cœurs non totalement donnés au Christ (3,3). Cette attitude laxiste révèle la présence de ferments dangereux dont Paul invite à se purifier, employant un verbe grec qui correspond au terme technique des rabbins pour l'élimination du levain. Rien d'impur, d'indigne de leur condition ne doit fermenter dans les chrétiens ; qu'ils soient une pâte entièrement fraîche.

L'opposition *vieux-nouveau*, qui se rencontre ici pour la première fois dans saint Paul, suggère que nous sommes en présence d'une variante sur un thème paulinien fréquent, celui de *l'homme*

8. Sans aller jusqu'à la corruption, il y a l'influence mauvaise qui tend à rabaisser autrui au niveau de notre propre tiédeur. Remarque la dimension communautaire de tout le chapitre (l'excommunication, toute la pâte qui est menacée).

nouveau (Ep 4,24), de la *créature nouvelle* (2 Co 5,17)⁹. Le vieux levain est le vieil homme avec ses vices et sa corruption (Rm 6,6 ; Ep 4,22 ; Col 3,9), avant que le baptême n'en ait fait une pâte nouvelle, l'homme nouveau « créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité » (Ep 4,24 ; cf. Col 3,10), capable de servir Dieu « dans la nouveauté de l'esprit et non plus dans la vétusté de la lettre » (Rm 7,6). Il s'agit donc de nouveauté, non pas sur le plan chronologique, celui de la simple succession de deux états, mais bien de nouveauté sur le plan ontologique : rien de l'être ancien ne doit subsister, de ce qui était impur et mensonger (cf. Ep 5,1-20). Le chrétien est un être *neuf* par le sacrement de son baptême ; sa vie aussi ne doit rien retenir des comportements qui relèvent d'un état aboli, des anciens modes de penser et d'agir.

2. Vous êtes des pains azymes

Si la communauté est appelée à se purifier du vieux levain, c'est parce que les chrétiens *sont* des azymes. Il s'agit pour eux de « devenir ce qu'ils sont », d'être effectivement, par toute leur vie, ce qu'ils sont en droit et en puissance. Arbres bons par nature, ils ne devraient plus donner que les bons fruits (Mt 7,17) qu'attend d'eux le Maître qui les a régénérés (Lc 13,6-9). L'Apôtre n'ignore point ce qu'ils furent jadis ; mais ils ont été « purifiés, sanctifiés, justifiés » (6,11). Il importe donc d'être fidèles à une grâce déjà faite, celle de la vie nouvelle reçue au baptême où ils sont morts au péché (Rm 6,2-4), de faire passer dans la réalité de la vie un idéal en leur pouvoir ; dans leur être se trouve la force du devenir. On notera ce passage de l'affirmation ontologique à la conclusion morale, marqué grammaticalement, comme souvent dans saint Paul, par l'alternance de l'indicatif et de l'impératif (ou du subjonctif) : « Soyez... parce que vous êtes... ! » Les fidèles doivent réaliser leur vocation de sainteté (1,2). L'enseignement de Paul est exigeant et en appelle à ce qu'il y a de plus profond dans le chrétien ; c'est un optimisme fondé sur la puissance de Dieu et la grandeur de ses dons : noblesse oblige¹⁰ !

9. Cf. B. REY, *Créés dans le Christ Jésus*, Paris, pp. 21-43.93.146.

10. Il faudrait aussi souligner la signification *eschatologique* de tout le passage. La « pâte nouvelle » symbolise la communauté des rachetés dans un état d'attente de l'épanouissement d'un salut à la fois donné et à conquérir, en marche vers une Terre promise, comme les Hébreux vers Canaan où leur première nourriture fut les pains sans levain (cf. R. LE DÉAUT, *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 17, pp. 52-57). Sur l'interprétation eschatologique des azymes, cf. J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 53.



II. NOTRE PAQUE

1. La Pâque des chrétiens

Voici que le Christ, notre Pâque, a été immolé. C'est ici la charnière du raisonnement¹¹ : Paul apporte la raison fondamentale de ce qui précède et de la conclusion du v. 8 : « Notre Pâque (c'est-à-dire notre agneau pascal) a été déjà immolée, le Christ ! » Si les chrétiens sont un être nouveau, c'est parce que la mort de Jésus les a sauvés du pouvoir du péché, tout comme le sang de l'agneau pascal, en Egypte, avait été l'instrument du salut d'Israël (cf. 1 P 1,18-19). La tradition juive avait accordé un rôle de plus en plus important aux agneaux de la première Pâque et l'on a remarqué¹² que l'Agneau, dans les écrits johanniques, en est l'antitype direct et non de ceux qu'immolaient les Juifs contemporains. Jésus réalise la pleine signification du rôle joué par le sang des agneaux en Egypte ; il est l'Agneau eschatologique qui apporte la libération définitive à l'humanité entière. La formule « notre Pâque » oppose la Pâque chrétienne à la Pâque juive, le Christ à l'agneau figuratif de l'ancienne Alliance. L'Apôtre ne dit pas seulement qu'il a été immolé « comme un agneau pascal », mais bien qu'il est l'agneau pascal du nouvel Israël. Le verbe employé par Paul est à l'aoriste, temps qui désigne un événement historique précis, unique, inscrit pour toujours dans le passé de l'histoire¹³.

L'immolation du Christ inaugure et rend possible une ère nouvelle pour l'humanité. L'histoire des fils de Dieu rachetés devient une sorte d'extension infinie de l'« heure » de Jésus et de sa Pâque (Jn 13,1), comme sa Résurrection et sa glorification entraînent le chrétien à vivre en union avec le Christ céleste, tendu vers les réalités d'en-haut (Col 3,1-7). Cela signifie aussi que si nous devons vivre une existence renouvelée, cela ne se fera pas par nos propres forces, mais en puisant à « la source ouverte à la maison de David... pour le péché et l'impureté » (Za 13,1 ; cf. Jn 19,34), aux mérites de l'oblation éternellement présente de Jésus.

11. La conjonction *kai* n'est pas un simple renforcement de *gar* : elle porte aussi sur le v. 8.

12. M. WEISE, *Passionswoche und Epiphaniawoche im Johannes-Evangelium*, dans *Kerygma und Dogma*, 12 (1966), p. 56. C'est la perspective constante de l'Homélie sur la Pâque de Méliton de Sardes (II^e siècle).

13. Cf. He 7,27 ; 9,28 ; 10,10. L'auteur emploie aussi l'aoriste pour parler du sacrifice unique du Christ : cf. A. VANHOYE, dans *Verbum Domini*, 37 (1959), pp. 32-39.

2. Le Christ, agneau pascal

Au-delà des controverses sur le caractère pascal ou non de la Cène, l'accord des sources chrétiennes est total pour dire que la mort du Christ « accomplit » la Pâque ancienne. C'est probablement la plus ancienne affirmation d'une telle conviction que nous avons ici dans ce texte paulinien, le seul qui présente Jésus comme agneau pascal¹⁴.

Si l'on adopte la chronologie de l'évangile johannique, le Christ a été mis à mort la veille de la fête des Azymes (18,28 ; 19,14.31), au moment où, dans le Temple, on immolait les agneaux pour la Pâque. Saint Jean voit même, dans le fait que l'on ne brisa point les jambes de Jésus (19,36), la réalisation d'une prescription rituelle concernant l'agneau pascal (Ex 12,46). Un repère chronologique fourni par le même évangile pourrait avoir une signification analogue : la scène capitale où se décide le sort de Jésus est placée « vers la sixième heure » (19,14) qui constituait, nous l'avons vu, le dernier délai pour faire disparaître le levain. A-t-il voulu relever cette coïncidence et suggérer qu'à l'heure où Israël devait être rituellement purifié et prêt pour la fête, la victime pascale était désignée pour l'immolation¹⁵, que le culte « en esprit et en vérité » s'instaurait, celui que Jésus avait annoncé à la Samaritaine, également « vers la sixième heure » (Jn 4,6.24) ?

3. Il est grand temps de se purifier

« Comment, semble dire Paul, vous n'êtes pas encore purifiés du levain, alors que l'immolation est accomplie ! La Pâque est déjà commencée, puisque l'Agneau est immolé, et vous êtes encore avec votre vieux levain ! » L'obligation de s'abstenir de tout pain fer-

14. Sur Jésus, Agneau pascal, voir M.E. BOISMARD, dans *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, 1970², cc. 26-27.

15. Voulait-il également insinuer que Jésus « est aussi le véritable azyme, l'autre élément caractéristique du repas pascal » ? J. BONSIRVEN le pensait : cf. *Hora Talmudica - La notation chronologique de Jean 19,14 aurait-elle un sens symbolique ?*, dans *Biblica*, 33 (1952), pp. 511-515. En ce qui concerne l'utilisation des thèmes de la Pâque dans les écrits pauliniens, rappelons que si Jésus ressuscité est présenté comme « prémices de ceux qui se sont endormis » (1 Co 15,20.23), c'est que cela eut lieu le lendemain de la Pâque, jour où l'on offrait au Seigneur la gerbe de prémices symbolisant toute la récolte nouvelle. La vie chrétienne elle-même est envisagée d'après le type de l'Exode et de la Pâque (1 Co 10), et la présentation de l'Eucharistie comme mémorial, présence et attente (11,23-27) reproduit les aspects fondamentaux de la Pâque juive, une triple dimension clairement exprimée dans les textes anciens : cf. R. LE DÉAUT, *Pâque juive et Pâque chrétienne*, dans *Bible et Vie chrétienne*, 62 (1965), pp. 14-26 ; P.E. BONNARD, *Les Pâques et la Pâque*, dans *Lumière et Vie*, 72, pp. 8-18.

menté était grave pour les Juifs qui pourtant ne célébraient qu'une Pâque figurative. Ex 12,15 prévoit que le contrevenant sera « retranché d'Israël » et la législation mishnaïque imposera la flagellation (*Makkôth* III,2). Pour le chrétien, l'immolation accomplie une fois pour toutes (He 9,28 ; 10,10.14) de l'Agneau véritable entraîne un devoir analogue de purification spirituelle. Si Paul veut souligner avant tout que la Pâque est déjà immolée, la mise en relief du terme *Christ* en fin de phrase montre qu'il ne perd pas des yeux son Seigneur immolé, lui qui ne connaît que Jésus crucifié (2,2). Pour lui, la Pâque est moins un événement qu'une personne vivante, source du salut de tous (1,13) et de sa propre vie (Ga 2,20).

III. LA FÊTE

Si les chrétiens sont « azymes » et leur Pâque déjà immolée, il ne leur reste plus qu'à célébrer la fête, tout comme la destruction du vieux levain et l'immolation des agneaux chez les Juifs marquaient l'ouverture des sept jours de la fête des Azymes. Mais leur état d'azymes étant acquis en droit pour toujours, le Christ sacrifié une fois pour toutes, il en résulte que la vie même des chrétiens est une Pâque, une fête perpétuelle.

1. Célébrons la fête

Nous n'avons pas ici seulement une invitation à célébrer telle fête précise, Pâques (qui était peut-être imminente) ou Pentecôte ; l'Apôtre convie à une fête sans fin, fête spirituelle et liturgique puisqu'un sacrifice l'inaugure ; il s'agit de s'établir dans un état, cette joie ininterrompue (Ph 4,4) du chrétien comblé des dons de Dieu¹⁶. Parce que leur baptême plonge les chrétiens dans le mystère

16. Cf. saint Jean Chrysostome, *In Ep. I ad Corinthios Hom. XV, P.G.*, 61,125. Il dit encore : « Pour le vrai chrétien, c'est tous les jours Pâques... » (*P.G.*, 49,454). Philon empruntera au stoïcisme l'idée analogue que la vie entière de l'homme vertueux est une fête, mais son explication est basée sur les sept jours des Azymes (*De Specialibus Legibus* II,156-157). Cf. A.M. BESNARD, *La Pâque du Christ et le chrétien*, dans *Lumière et Vie*, 72, pp. 19-33. Tout ce numéro 72 (*Christ, notre Pâque*) est à consulter. La joie qui témoigne du salut est un devoir du chrétien : « Il faudrait qu'ils me chantassent des chants meilleurs pour que j'apprenne à croire en leur Sauveur : il faudrait que ses disciples aient un air plus délivré » (NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, ch. *Des prêtres*. Trad. M. Betz). C'est sur le chemin d'Emmaüs (cf. lecture évangélique) que Jésus précise la nature de cette joie chrétienne, liée à la souffrance.

pascal du Seigneur (Rm 6), leur condition peut en toute vérité être décrite comme *pascale*, comme une union permanente et vitale (Jn 15) au Christ mort et ressuscité. Tout le culte de l'A.T. trouve son aboutissement dans le sacrifice du Christ (He 9-10), toutes les « fêtes » préparaient la Fête des nocces de l'Agneau. Désormais si nous célébrons des fêtes aux thèmes apparemment divers, le mystère pascal lui-même est toujours présent dans la trame du temps chrétien, pour le transformer et le consacrer. Ainsi « célébrer la fête », ce n'est pas tant commémorer un événement du passé que le revivre pour en réaliser les leçons spirituelles, pour en accepter le retentissement dans nos vies d'aujourd'hui : la preuve la plus éloquente de la résurrection de Jésus de Nazareth est que, devenu « esprit vivifiant » (1 Co 15,45), il permet à des hommes d'aujourd'hui de vivre en ressuscités (Col 3,1-4).

L'existence chrétienne entière doit avoir le caractère joyeux d'une fête. Avec la Résurrection s'instaure une ère de « rédemption éternelle » (He 9,12), un temps où doit rayonner la joie de la délivrance du mal et du péché. La nostalgie d'une fête sans déclin, sous-jacente dans bien des textes de l'A.T., trouve son terme dans la liturgie céleste autour de l'Agneau (Ap 15). Mais dès ce monde, l'invitation de Claudel garde sa valeur : « Qu'attendons-nous pour nous installer dans la joie ? »

2. Nouveauté de vie

La condition « pascale » exige que les chrétiens se débarrassent du vieux levain, de « toute malice et de toute perversité ». Les mots grecs employés ici sont quasiment synonymes et servent à renforcer l'injonction : il faut fuir le mal sous toutes ses formes aussi subtiles et séductrices qu'elles puissent être. Mais à la purification du mal répond la poursuite d'une sanctification, exprimée, dans le cadre de la comparaison que développe l'Apôtre, par l'image des « azymes de pureté et de vérité »¹⁷. Le chrétien, fils de lumière (Ep 5,8), doit être limpide et transparent comme un cristal devant Dieu, transparence éprouvée et constatable comme pourrait l'insinuer l'étymologie populaire de *eilikrineia*, qualité de ce qui est jugé à la lumière du soleil. La vérité dont il s'agit est la vérité au sens moral, la vérité dans l'attitude d'âme et le comportement ; cette vérité qu'il faut faire (Jn 3,21), dans laquelle on doit marcher

17. Il peut y avoir ici un jeu de mots (perdu en grec) sur le terme araméen *patir* qui signifie à la fois « sincère, pur » et « sans levain, azyne ».

(3 Jn 3-4), est la conformité entre l'agir et l'être nouveau reçu au baptême¹⁸.

CONCLUSION

A la différence des religions antiques qui dissociaient aisément connaissance religieuse ou initiation rituelle de la rectitude morale, le christianisme a donné le pas à l'éthique sur le rituel, dans une ligne ébauchée par les prophètes de l'Ancien Testament. Mieux encore, il a réalisé une synthèse de la vie morale et de la vie sacramentelle, la sainteté de vie ayant sa source dans la liturgie qui requiert, de son côté, un comportement en accord avec la foi (cf. Mt 15,8). Le détachement de la conduite à l'égard de la croyance est une tentation permanente ; mais « il faut vivre comme on pense, sinon, tôt ou tard, on finit par penser comme on a vécu » (P. Bourget). Cette exhortation paulinienne est la charte de l'authenticité chrétienne. Pour expliquer le lien traditionnel entre Pâques et sacrement de Pénitence, ne suffit-il pas de rappeler que le mystère liturgique le plus central est aussi celui qui opère la transformation la plus radicale ? Et c'est la Pâque du Christ qui rend encore possible la purification, toujours recommencée, de tous les ferments qui infectent les replis cachés des meilleures âmes et des communautés les plus privilégiées.

18. L'exhortation de Paul est exactement parallèle à ce que nous offre 1 P 1-2, dans un écrit où l'on croit entendre une catéchèse pascalle et baptismale. Voir le commentaire de C. SPICO, *Les Epîtres de saint Pierre* (Sources bibliques), Paris, 1966 et A. VANHOYE, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 43, pp. 17-18.

Temps pascal

Les lectures bibliques des messes du dimanche au Temps pascal

PAR PHILIPPE ROUILLARD

Bénédictin de Wisques

Le nouveau lectionnaire a complètement transformé, renouvelé et enrichi le répertoire des lectures des messes dominicales du temps pascal. Pour entendre la parole de Dieu que l'Eglise, à travers ces textes, veut faire parvenir jusqu'à nos oreilles, il ne suffit pas de prendre chaque lecture séparément : il faut jeter un regard d'ensemble sur ce lectionnaire du temps pascal, pour en repérer les orientations majeures et significatives.

Nous essaierons d'abord de montrer quelle place le temps pascal occupe dans l'année liturgique, ou plutôt dans la vie liturgique de l'Eglise. Il nous sera alors plus facile de comprendre le choix et le sens des lectures des messes dominicales.

I. LE TEMPS PASCAL

Le temps pascal est la période de cinquante jours qui commence avec la vigile pascalle, c'est-à-dire avec la célébration de la résurrection du Christ, et qui s'achève au jour de la Pentecôte. Ces cinquante jours ne constituent pas un temps « après Pâques » comme nous avons connu autrefois un temps « après la Pentecôte ». Ils sont une continuation ou une extension de la célébration de Pâques, ce qu'exprime bien le nouveau Missel en donnant aux dimanches de cette période le titre, surprenant au premier abord, de 2^e, 3^e... ou 6^e dimanche de Pâques.

Brève histoire

Pour comprendre l'organisation actuelle, et donc le sens, du temps pascal, un bref recours à l'histoire peut être éclairant. Jusqu'au début du 11^e siècle, les chrétiens considéraient chaque dimanche comme une mémoire de la passion et de la résurrection du Christ, célébrée par l'eucharistie. A partir du 11^e siècle, un dimanche de printemps fut regardé de façon plus spéciale comme l'anniversaire de l'événement. Au début du 13^e siècle, les cinquante jours qui suivent la nuit de Pâques constituent une pentecôte ou cinquantaîne pascalle qui célèbre de façon globale tout le mystère de la résurrection d'entre les morts : les sept dimanches de la pentecôte sont les temps forts de cette célébration. Au 14^e siècle, le dernier jour de la cinquantaîne prend un relief spécial et, sous l'influence de Ac 2,1-4, on y célèbre explicitement la descente de l'Esprit Saint. A la même époque apparaît la fête de l'Ascension, que la plupart des Eglises fixent au 40^e jour après Pâques, en s'appuyant sur Ac 1,3, tandis que d'autres la célèbrent le 50^e jour, en même temps que l'envoi de l'Esprit par le Christ remonté au ciel.

Ainsi tend peu à peu à se fragmenter en des solennités distinctes une célébration qui auparavant s'étendait indistinctement sur toute une période festive, et constituait une vaste fête globale de la victoire du Christ, devenu Sauveur des hommes et Seigneur de l'univers par sa résurrection et son exaltation auprès du Père.

Sens du temps pascal

Sans doute, le temps pascal fête le Christ vainqueur du mal et de la mort, mais en même temps et peut-être même davantage, il a pour objet de nous faire méditer et vivre les relations nouvelles que sa résurrection et son entrée dans la gloire établissent entre nous et lui.

L'entrée du Christ dans la gloire fait que ses actions et ses miracles sont remplacés désormais par les sacrements : il y aura donc au temps pascal une initiation à la vie sacramentelle. L'entrée du Christ dans la gloire fait que la connaissance immédiate que les hommes avaient de lui est remplacée désormais par une connaissance de foi : il y aura donc une éducation de la foi. L'entrée du Christ dans la gloire fait qu'il nous envoie l'Esprit qui continuera son œuvre : l'Eglise doit donc se rendre accueillante à l'Esprit. L'entrée du Christ dans sa gloire fait que nous aussi sommes destinés à la résurrection et à la gloire : nous devons donc faire l'apprentissage de cette vie de ressuscités.

Tel est le sens du temps pascal : apprentissage et expérience de la condition nouvelle dans laquelle la résurrection du Christ introduit la communauté chrétienne. Mais il faut aussitôt ajouter que la liturgie nous propose cette initiation non pas de façon abstraite ou intemporelle, mais à travers l'expérience vécue par la première génération chrétienne. C'est en relisant, notamment dans les Actes des Apôtres, comment l'Eglise primitive a vécu ses relations au Seigneur ressuscité et à l'Esprit envoyé par lui, qu'à notre tour nous apprendrons à mener la vie quotidienne dans une optique et avec une énergie de ressuscités.

Le temps pascal n'est pas seulement une période semée d'alleluia, où la liturgie développerait davantage les thèmes du mystère pascal ; c'est un temps différent des autres, comme un jour céleste, un jour de l'éternité, intercalé dans la trame du temps terrestre ; et pendant ce jour céleste (qui vaut cinquante jours terrestres), l'Eglise expérimente dans la mesure du possible la vie éternelle, la vie glorifiée, où cet homme nommé Jésus a déjà pénétré et dont il nous tient la porte ouverte.

Et si ce langage paraît trop lyrique — et trop éloigné de ce qui est effectivement vécu — disons plus simplement, en reprenant d'ailleurs une expression traditionnelle, que Pâques est la « fête des fêtes », c'est-à-dire la fête par excellence ou même la seule véritable fête. Il faudrait développer ici toute l'anthropologie et la théologie de la fête, avec ce que celle-ci comporte d'évasion et de rupture par rapport à la vie normale, au comportement habituel, et aussi au temps ordinaire¹. Le temps pascal devrait alors être pour les chrétiens le temps de la fête, un peu comme les vacances sont, pour tous, le temps de l'évasion et de la liberté, avec la possibilité de mener un autre type de vie. Mais la fête ne risque-t-elle pas de s'user en se prolongeant ? Quatre semaines de vacances semblent parfois longues à des hommes qui manquent d'imagination et d'initiative. On comprend que les sept semaines du temps pascal paraissent un espace trop large à la majorité des chrétiens.

1. Cf. F. DEBUYST, *Une théorie de la fête*, dans *Art d'Eglise*, 141 (1967), pp. 97-105.

LECTURES DES DIMANCHES AU TEMPS PASCAL

	<i>Année A</i>	<i>Année B</i>	<i>Année C</i>
<i>Pâques</i>	Ac 10,34...43 Col 3,1-4 ou 1 Co 5,6-8 Jn 20,1-9	Ac 10,34...43 Col 3,1-4 ou 1 Co 5,6-8 Jn 20,1-9	Ac 10,34...43 Col 3,1-4 ou 1 Co 5,6-8 Jn 20,1-9
<i>2^e dim.</i>	Ac 2,42-47 1 P 1,3-9 Jn 20,19-31	Ac 4,32-35 1 Jn 5,1-6 Jn 20,19-31	Ac 5,12-16 Ap 1,9...19 Jn 20,19-31
<i>3^e dim.</i>	Ac 2,14.22-28 1 P 1,17-21 Lc 24,13-35	Ac 3,13-19 1 Jn 2,1-5 Lc 24,35-48	Ac 5,27...41 Ap 5,11-14 Jn 21,1-19
<i>4^e dim.</i>	Ac 2,14.36-41 1 P 2,20-25 Jn 10,1-10	Ac 4,8-12 1 Jn 3,1-2 Jn 10,11-18	Ac 13,14...52 Ap 7,9...17 Jn 10,27-30
<i>5^e dim.</i>	Ac 6,1-7 1 P 2,4-9 Jn 14,1-12	Ac 9,26-31 1 Jn 3,18-24 Jn 15,1-8	Ac 14,21-27 Ap 21,1-5 Jn 13,31-35
<i>6^e dim.</i>	Ac 8,5...17 1 P 3,15-18 Jn 14,15-21	Ac 10,25...48 1 Jn 4,7-10 Jn 15,9-17	Ac 15,1...29 Ap 21,10...23 Jn 14,23-29
<i>7^e dim.</i>	Ac 1,12-14 1 P 4,13-16 Jn 17,1-11	Ac 1,15-26 1 Jn 4,11-16 Jn 17,11-19	Ac 7,55-60 Ap 22,12...20 Jn 17,20-26
<i>Pentecôte</i>	Ac 2,1-11 1 Co 12,3...13 Jn 20,19-23	Ac 2,1-11 1 Co 12,3...13 Jn 20,19-23	Ac 2,1-11 1 Co 12,3...13 Jn 20,19-23



II. LES LECTURES DES MESSES DOMINICALES

C'est dans la Bible que la liturgie va chercher les normes de cette vie nouvelle que la glorification du Christ inaugure pour les chrétiens de tous les temps comme elle l'a inaugurée pour ceux de la première génération.

Si l'on examine l'actuel lectionnaire des messes du dimanche au temps pascal (voir le tableau p. 49), en l'éclairant au besoin par la comparaison avec les lectionnaires antérieurs, on fait immédiatement deux remarques². On constate d'abord l'absence totale de l'Ancien Testament. Alors que, tous les autres dimanches de l'année, la première lecture est tirée d'un livre de l'A.T., au temps pascal les trois lectures sont extraites du N.T. : en ce temps d'accomplissement et de plénitude, il n'y a plus à recourir aux préparations et aux préfigurations. On constate ensuite que, à deux exceptions près³, toutes les lectures faites du 2^e au 7^e dimanche de Pâques sont empruntées à cinq écrits seulement du N.T. : les Actes des Apôtres, la première lettre de Pierre, la première lettre de Jean, l'Apocalypse et l'Evangile de Jean. Essayons de voir l'apport de chacun de ces écrits.

Les Actes des Apôtres

Substitués chaque dimanche à la lecture d'Ancien Testament, les Actes occupent une place prépondérante, conformément à un usage très ancien. Dès la fin du IV^e siècle, en effet, de nombreuses églises d'Orient et d'Occident commençaient la lecture des Actes le jour de Pâques et la poursuivaient à toutes les assemblées liturgiques qui se tenaient pendant la cinquantaine pascale⁴. Saint Augustin atteste dans un sermon que telle est « la coutume de l'Eglise »⁵. Saint Jean Chrysostome, dans une homélie prononcée à Antioche en 388, présente lui aussi cet usage comme traditionnel : il serait plus logique, observe-t-il, de ne lire les Actes qu'une fois la pentecôte terminée, car c'est alors que se sont accomplis les faits qui y sont rapportés. Mais, en réalité, ce livre est la vraie

2. Dans notre étude nous laissons de côté les lectures du dimanche de Pâques et du dimanche de la Pentecôte, qui sont identiques pour les trois années et dont le choix a été commandé de façon impérative par l'événement commémoré.

3. Il s'agit des deux lectures de Lc 24,13-35 (les disciples d'Emmaüs) et Lc 24,35-48 (apparition aux apôtres après l'épisode d'Emmaüs) au 3^e dimanche de Pâques.

4. Pour une étude détaillée, voir R. CABRÉ, *La Pentecôte. L'évolution de la cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Paris, 1965, pp. 97-100.

5. *Sermon* 315 ; P.L., 38,1426.

catéchèse de la résurrection du Christ, attestée par les discours et les miracles de ses disciples. Le seul but de ces paroles et de ces prodiges est de convaincre que le Seigneur est sorti vivant du tombeau. Il est donc légitime qu'on en proclame le récit dès la fête de Pâques⁶.

Dans le nouveau lectionnaire dominical, on n'a pas cherché à assurer une lecture suivie des Actes, d'ailleurs difficile à répartir sur trois années ; on n'a pas davantage choisi la première lecture en fonction de l'évangile du jour, comme on l'a fait pour la plupart des autres dimanches ; mais on a veillé à ce que, d'une année à l'autre, les passages des Actes affectés à un même dimanche se correspondent ou se complètent. Ainsi, dès le premier coup d'œil, on constate que les trois lectures des Actes affectées au 2^e dimanche décrivent la vie de la première communauté chrétienne ; celles du 3^e dimanche sont tirées de discours de saint Pierre attestant hautement que Dieu a ressuscité Jésus ; celles du 4^e dimanche affirment l'universalisme du salut ; celles du 5^e dimanche relatent comment de nouveaux ministres sont institués ou reconnus dans l'Eglise naissante ; celles du 6^e dimanche mettent en relief l'expansion de l'Evangile dans le monde païen ; enfin, celles du 7^e dimanche présentent les apôtres (avec Matthias et peut-être Paul) comme les témoins permanents de la résurrection de Jésus.

A travers ces dix-huit passages des Actes lus aux dimanches du temps pascal, nous voyons vivre en sa prime jeunesse l'Eglise née de la foi en la résurrection du Christ et de l'envoi de l'Esprit. Ce n'est pas seulement chaque chrétien qui s'efforce de vivre déjà en ressuscité, mais l'Eglise dans sa totalité qui témoigne de la résurrection, aussi bien par l'enseignement des apôtres ou des autres ministres que par la manière de vivre de la communauté des croyants. En ce premier temps pascal, l'Eglise mène une vie vraiment « spirituelle » — c'est-à-dire sans cesse animée par l'Esprit — qui demeurera un idéal plus ou moins oublié, plus ou moins retrouvé, pour toutes les générations de chrétiens.

La première Épître de saint Pierre

En nous reportant au tableau de la page 49, nous constatons que, du 2^e au 7^e dimanche de l'année A, la deuxième lecture est toujours tirée de la première Epître de saint Pierre ; on a suivi l'ordre des chapitres, avec pourtant une interversion entre le 4^e et le 5^e di-

6. Homélie sur le commencement des Actes, IV,3 ; P.G., 51,103-104. - Cette tradition a été reprise dans le nouveau Lectionnaire ferial du Temps pascal qui présente une lecture continue du Livre des Actes, de Pâques à la Pentecôte.

manches, destinée à rapprocher de l'évangile du bon pasteur (Jn 10,1-10) le texte de 1 P 2,25 : « Vous étiez égarés comme des brebis, mais à présent vous êtes retournés vers le pasteur et le gardien de vos âmes ».

Pourquoi avoir choisi cette Épître ? Ce n'est pas une innovation, puisque déjà à Rome au VII^e siècle on en lisait des passages aux 2^e, 3^e et 6^e dimanches après Pâques⁷. En fait, mieux qu'aucun autre écrit du N.T., cette modeste Épître fonde toute l'existence chrétienne sur la grâce du baptême, c'est-à-dire sur notre participation à la mort et à la résurrection du Seigneur. Dans toute sa vie, et particulièrement en face de l'épreuve et de la souffrance, le chrétien doit se comporter en homme « mis à mort selon la chair, mais vivifié selon l'esprit » (1 P 3,18). C'est donc un portrait du chrétien vivant déjà en ressuscité qui nous est proposé ici par saint Pierre.

La première Épître de saint Jean

En nous reportant à nouveau au tableau de la page 49, nous voyons que, du 2^e au 7^e dimanche de l'année B, la deuxième lecture est empruntée à la première Épître de saint Jean. Ici encore, on a simplement suivi l'ordre des chapitres, avec une seule exception au 2^e dimanche, le texte de 1 Jn 5,1-6 sur la foi étant rapproché de l'évangile dans lequel Jésus déclare : « Heureux ceux qui croient sans avoir vu » (Jn 20,19-31).

Dans cette Épître, dont trois passages figuraient déjà dans le lectionnaire du temps pascal en usage à Rome au VII^e siècle⁸, saint Jean trace lui aussi le portrait du chrétien régénéré par le baptême : il est devenu enfant de Dieu, ébloui par l'amour que Dieu lui porte, et il traduit son émerveillement et sa reconnaissance par sa fidélité au double commandement de la foi au Christ et de l'amour fraternel. Tout en demeurant dans le monde, un monde qui ne peut pas le comprendre, le croyant sait que son existence est radicalement transformée, et il vit dans l'attente de la révélation de son véritable visage d'enfant de Dieu et de fils de la résurrection. En somme, saint Jean nous dit ici, à un plan théologique et spirituel, ce que les Actes nous décrivaient sous forme de chronique des premières communautés chrétiennes.

7. Cf. G. MORIN, *Le plus ancien Comes ou lectionnaire de l'Eglise romaine*, dans *Revue Bénédictine*, 27 (1910), pp. 56-57. Ces trois passages de 1 P figuraient toujours à ces mêmes dimanches dans le Missel romain de Pie V.

8. Cf. G. MORIN, *Ibid.*

L'Apocalypse

La troisième année (année C), c'est à l'Apocalypse qu'a été empruntée la deuxième lecture. On peut s'étonner de ce choix : ces visions fantastiques demeurent inintelligibles à la grande majorité des auditeurs, qui les accueillent avec indifférence ou ironie — « Tiens, l'Eglise se lance dans la science-fiction », disaient des jeunes — à moins que le responsable de la célébration n'ait jugé plus prudent de les escamoter.

Sans doute, si l'on voulait que l'Apocalypse ne demeure pas complètement ignorée des chrétiens, le temps pascal était-il le moment le plus favorable, ou le moins défavorable, à sa lecture. Et l'on pourrait invoquer le précédent de l'ancienne liturgie hispanique, qui en commençait la lecture le jour de Pâques et la poursuivait, en ordre dispersé, tous les jours de la semaine de Pâques, aux dimanches du temps pascal et même aux fêtes de saints tombant pendant cette période⁹.

Le langage poétique et proprement apocalyptique de ce livre étrange et fascinant peut nous dérouter, mais il peut aussi nous stimuler. En fait, à travers les six péripécies retenues par le lectionnaire actuel, la liturgie nous invite assez audacieusement à contempler le mystère pascal tel qu'un visionnaire peut le voir du haut du ciel. Ce que Jean nous révèle ici, c'est la face céleste de la glorification du Christ et de la vie pascale du chrétien. De ce point de vue insolite, la relation nouvelle nouée par la victoire de Pâques entre le Sauveur et les sauvés apparaît comme une indescriptible liturgie de l'Agneau, célébrée par les hommes innombrables qui ont lavé leurs vêtements dans le sang de cet Agneau. La vie pascale du chrétien — et de chaque communauté chrétienne — prend alors tout son sens : elle est la préparation encore voilée et l'acheminement vers cette Fête définitive.

L'Évangile selon saint Jean

Comme nous l'avons déjà remarqué, les évangiles des dimanches du temps pascal sont tous extraits de saint Jean, sauf deux lectures du 3^e dimanche tirées de saint Luc. L'emploi à peu près exclusif du IV^e évangile pendant le temps pascal est traditionnel dans la liturgie romaine, ainsi que dans la liturgie byzantine et dans l'ancienne liturgie hispanique. Dans le lectionnaire utilisé à Rome au VI^e siècle, les évangiles des dimanches après Pâques étaient tous empruntés aux chapitres 14 à 16 de saint Jean, c'est-à-dire au

9. Cf. *Liber comicus* (Anecdota Maredsolana, 1), Maredsous, 1893, pp. 202-246.

discours après la Cène¹⁰, dans lequel Jésus prépare ses disciples à son départ et à la venue de l'Esprit qu'il leur enverra.

Dans le lectionnaire actuel, l'éventail est plus large. Comme on peut le constater en se reportant au tableau de la page 49, les lectures se groupent d'elles-mêmes en trois séries horizontales. La première série comprend, outre le dimanche de Pâques, les 2^e et 3^e dimanches, dont les lectures rapportent diverses apparitions du Seigneur ressuscité à ses apôtres (et tel est aussi l'objet des deux évangiles tirés de saint Luc). La deuxième tranche se limite au 4^e dimanche, qui répartit sur les trois années A, B et C les passages du chapitre 10 relatif au bon pasteur. Enfin, la dernière tranche couvre les 5^e, 6^e et 7^e dimanches, avec la lecture du discours d'adieu après la Cène et de la prière sacerdotale.

Pourquoi une telle préférence accordée à Jean ? Sans doute, pendant la semaine pascalle, quelques récits d'apparitions sont empruntés aux trois évangiles synoptiques, mais à toutes les autres fêtes du temps pascal on lit exclusivement le IV^e Evangile, comme on l'avait lu aux 4^e et 5^e semaines de Carême. La raison en est que Jean le théologien, prenant plus de recul que les autres évangélistes par rapport à ce dont il a été le témoin, revoit tous les événements accomplis par Jésus à la lumière de la gloire de la Résurrection. Qu'il s'agisse des relations du Christ avec la communauté chrétienne, dont il est le bon et unique pasteur et à laquelle il demeure présent par son Esprit, ou qu'il s'agisse de ses relations avec chaque croyant, en qui il demeure par les sacrements de la foi et de l'amour, ces relations sont nouées en réalité et de façon définitive avec le Seigneur entré dans la gloire de son Père. En exergue de chacune des lectures évangéliques des dimanches du temps pascal, on pourrait placer ce verset très significatif par lequel s'ouvre le discours après la Cène : « Maintenant le Fils de l'homme vient d'être glorifié, et Dieu a été glorifié en lui » (Jn 13,31).

CONCLUSION

Cette vue d'ensemble sur le lectionnaire des dimanches du temps pascal nous permet de saisir la convergence de ces diverses lectures et de mieux interpréter chacun de ces textes en le replaçant dans le contexte de la catéchèse pascalle. L'enseignement fondamental est

fourni par l'Evangile de saint Jean, qui nous propose une théologie de l'Eglise de la résurrection, recevant toute sa vie du Christ glorifié et de l'Esprit envoyé par lui. Les Actes des Apôtres illustrent cette théologie en montrant comment l'Eglise primitive a vécu cette double relation. Les Epîtres de saint Pierre et de saint Jean dégagent, pour chaque chrétien, les conséquences de cette situation, en lui indiquant comment vivre dès maintenant en ressuscité dans l'existence quotidienne. Enfin les visions de l'Apocalypse éclairent, elles aussi, cette situation transitoire en faisant entrevoir les lignes encore lointaines de la Jérusalem céleste, resplendissant de la gloire de Dieu.

Pour aider une communauté chrétienne à mener pendant les cinquante jours de la pentecôte une vie pascalle, il ne suffirait pourtant pas de proclamer consciencieusement les lectures prévues par le lectionnaire, ni même de les accompagner d'un commentaire exégétique, si bien informé soit-il.

Deux compléments sont indispensables. D'une part, le prêtre qui veut aider ses frères à entendre et à recevoir la parole de Dieu devra la confronter explicitement à la vie réelle de la communauté et des personnes qui la composent : il devra refaire pour son compte, et en collant de près aux situations réelles, les applications que saint Pierre ou saint Jean avaient dégagées pour leurs contemporains.

D'autre part, celui qui partage à ses frères le pain de la parole n'oubliera pas qu'il va aussi leur partager le pain de l'eucharistie ; au temps pascal plus encore peut-être qu'aux autres temps, ce qui est proclamé dans la liturgie de la parole trouve son accomplissement dans la liturgie eucharistique et dans la rencontre sacramentelle avec le Seigneur ressuscité. C'est dans la communion au corps et au sang du Christ que nous participons au mystère de la passion et de la résurrection, et que nous recevons l'Esprit de Jésus venant nourrir en nous la vie éternelle.

10. Cf. A. CHAVASSE, *Les plus anciens types du lectionnaire et de l'antiphonaire romains de la messe*, dans *Revue Bénédictine*, 62 (1952), pp. 82-83.

LE CHRIST, NOUVEL ORPHÉE

L'amour l'a de l'Olympe ici-bas fait descendre ;
L'amour l'a fait de l'homme endosser le péché ;
L'amour lui a déjà tout son sang fait épandre ;
L'amour l'a fait souffrir qu'on ait sur lui craché ;

L'amour à ces halliers a son chef attaché ;
L'amour fait que sa Mère à ce bois le voit pendre ;
L'amour a dans ses mains ces rudes clous fichés ;
L'amour le va tantôt dans le sépulcre étendre.

Son amour est si grand, son amour est si fort
Qu'il attaque l'enfer, qu'il terrasse la mort,
Qu'il arrache à Pluton sa fidèle Euridice.

Belle pour qui ce beau meurt en vous bien-aimant,
Voyez s'il fut jamais un si cruel supplice,
Voyez s'il fut jamais un si parfait Amant.

JEAN DE LA CEPPÈDE ¹

Notes doctrinales

¹ Jean de la Ceppède (1548-1623), cité dans Ph. SELLIER, *Regards sur Jésus Christ*, Paris, Cerf, 1964, p. 50.

Pluralisme et communion dans le témoignage de la foi pascalle

PAR BLAISE OLLIVIER

Responsable des Missions Interdiocésaines (Paris)

La réflexion qui va suivre se propose d'assumer la diversité des manières de croire. Nous pensons en effet que cette diversité caractérise pour une part la situation religieuse de notre temps.

Un jour de Pâques tout particulièrement, les chrétiens qui se rassemblent pour une messe ne constituent pas un ensemble homogène. C'est déjà vrai chaque dimanche, et les prêtres qui ont à prendre la parole n'ignorent pas la difficulté de trouver un langage commun. Aussi est-ce cette difficulté même que nous choisissons ici d'affronter. Nous ne délaisserons pas pour autant l'objectif plus précis de ce dimanche : annoncer la Bonne Nouvelle de Pâques. En effet, l'attitude que nous allons suggérer consiste à tenter de reconnaître les divergences actuelles dans l'intelligence de la foi et de les comprendre, puis d'engager l'effort de dépasser les malentendus, jusqu'à percevoir si possible la réalité unique signifiée de manières multiples et divergentes. Nous croyons que le choix de cette attitude engage une pratique, et que ceux qui en acceptent les exigences entrent dans une expérience : de là pourront apparaître des rapports vivants avec la Bonne Nouvelle de Pâques. Les auditeurs de la Parole ne sont plus alors dans la passivité du spectateur mais, dans la dynamique de cette attitude, acteurs. Et nous savons que c'est une condition pour parler ou entendre parler, que de notre pratique de la vie, il y ait quelque chose à dire ou à entendre dire.

Mais cette orientation demande qu'on s'en explique. Nous exposerons donc les grandes lignes d'une réflexion sur les manières diverses dont on entend parler aujourd'hui du mystère de la Résurrection et sur les conditions pour annoncer la Bonne Nouvelle,

dans un tel contexte, social et religieux. En finale, nous esquisserons un type d'homélie pour le jour de Pâques qui s'inspirerait de la réflexion précédente.

Notre démarche s'organisera entre deux pôles : transmettre et produire. Le premier revient à dire que toute annonce de la Bonne Nouvelle se doit d'exprimer le message contenu dans les textes évangéliques sur la résurrection de Jésus. Le second consiste à prendre le mieux possible en charge le souci de l'intelligibilité de ce qu'on exprime pour des hommes d'aujourd'hui. Si, dans ce qui va suivre, on passe plus de temps à exposer les exigences du second pôle, ce n'est pas qu'on veuille négliger l'importance du premier, mais parce que le second, plus complexe, demande des analyses plus risquées. En outre, c'est plutôt aux exégètes qu'il revient de préciser le message que véhiculent les textes de l'Écriture lus le jour de Pâques. Nous en rappellerons ici seulement la pointe.

LA TRADITION ÉVANGÉLIQUE : LE LIEU D'UN COMMENCEMENT

Les récits des apparitions, dans les synoptiques surtout, présentent une même structure, à l'exception du récit plus original des disciples d'Emmaüs. De cette structure se dégage le message suivant :

a) Les Apôtres sont les témoins autorisés pour parler de Jésus ressuscité. Leur vie personnelle a été traversée par des événements dont on ne nous donne pas le détail anecdotique, mais il nous est rapporté que les avoir vécus autorise à parler de Jésus ressuscité.

b) Quant à ce que disent les témoins authentifiés, ces textes traditionnels le ramène à deux points :

1. Dieu a ressuscité Jésus. Les textes ne disent pas comment, dans le détail, s'est présentée cette résurrection, ni le rapport que l'événement entretient avec les conceptions ayant cours sur la résurrection, ni avec les aspirations correspondantes, mais, essentiellement, l'acte du Père rendant sa vie au Fils qui l'avait sacrifiée. Un acte de Dieu manifeste ainsi que celui-là, Jésus, est véridique.

2. Les apparitions s'accompagnent d'une parole et cette parole consiste à leur confier une mission : témoigner de l'événement, témoigner de celui que l'événement authentifie.

En guise de transition avec ce qui suivra, soulignons seulement que ces récits évangéliques justifient la responsabilité des Apôtres.



L'événement les rend *acteurs* d'une nouvelle façon. Ils auront à en témoigner. Leur témoignage ne pourra être la transmission d'un récit dont tous les épisodes sont définitivement précisés. Il sera quelque chose de plus, qu'ils auront en quelque sorte à tenter, à « produire » ; l'expérience dont ils sont marqués, a ouvert en eux un *lieu* nouveau. Sur cette base, à partir de ce lieu, ils devront élaborer des formes, vraies, de leur témoignage sur Jésus. Ces récits ne nous donnent donc pas le dernier mot du témoignage des Apôtres, *mais plutôt le lieu des premiers mots d'un témoignage qui commence*. Il durera jusqu'à la fin des temps, il se développera tout au long de ces temps, dont le nôtre, où Jésus reste avec ses témoins.

PRODUIRE DES TÉMOIGNAGES

On sait que les expressions de la foi ont perdu leur crédibilité aux yeux d'un certain nombre et que des phénomènes de délaissement continuent de se produire. En même temps, d'autres tentent une nouvelle *élaboration* de la croyance au Christ, *sur la base de leurs expériences vécues*.

Des expressions de la foi au Christ ressuscité

Sans avoir ici la possibilité de décrire plus amplement cette situation religieuse, on citera trois exemples.

Un étudiant, ayant reçu une éducation chrétienne, demeure fidèle à la pratique jusqu'à son entrée à l'université. Là il découvre l'incroyance. Il rencontre des jeunes qui font de la politique. Par le jeu du syndicalisme, il les voit méthodiquement équipés pour analyser la société et pour agir. Ces méthodes n'ont pas de référence à la foi. Il sent ces étudiants plus autonomes et plus majeurs d'un certain point de vue. Engagé avec eux, il se découvre chrétien clandestin, condamné au silence. Son langage sur la foi ne passe pas et peu à peu se discrédite à ses propres yeux. Tous les petits côtés de son éducation chrétienne lui apparaissent et il s'en détourne. Puis il s'engage dans une « *réélaboration* » de sa foi. Les questions chrétiennes, il se les pose désormais autrement, *à partir d'un lieu nouveau de son expérience* : l'action syndicale. Les questions deviennent : Comment se comporter avec les individus dans l'action politique ? Que veut dire : faire la révolution ? etc.

Dans ces questions, de nouvelles significations de la foi lui apparaissent. Et pour exprimer cette expérience il parle d'une « *réévangélisation* » commencée pour lui. Il y aperçoit un chemin pour témoigner du Christ. Dans ce renouveau, il aperçoit quelque chose *qui peut entrer en rapport avec la résurrection de Jésus*.

Une femme, de santé fragile, exprime ainsi son expérience : « Il ne faut pas lier Pâques à une date : un moment de souffrance c'est le Vendredi saint ; un moment de paix et de joie, c'est vivre Pâques ». Et voici ce qui l'a conduite à cette expression de sa foi : « J'essaie d'imiter une handicapée qui a tout accepté dans sa vie. J'ai accepté ma mort une fois pour toutes et depuis que j'ai accepté ma mort j'ai commencé à vivre, je me suis mise à vivre vraiment. C'est quand on a l'impression de n'avoir pas eu ce à quoi l'on a droit qu'on ne supporte pas l'idée de mourir. Mais maintenant, déboucher sur le Christ me paraît être « vivre à fond ». Aussi ça ne m'est pas impossible de sentir que, du point de vue humain quelque chose est raté pour moi du fait de la santé, mais que ce n'est pas un échec aux yeux de Dieu ». Sur la base de l'expérience de la maladie, on assiste ici à l'élaboration d'une expression de renouveau *qui peut entrer en rapport avec la résurrection de Jésus*.

Et pour offrir un troisième exemple, plus général, nous citerons ce témoignage : « Vivre le mystère pascal dans le quotidien de l'existence, pour moi, c'est pouvoir recommencer là où l'on croyait que tout était fini. C'est découvrir des germes de vie là où on croyait que tout était mort, c'est avoir dans le cœur l'espérance que tout peut changer, que toute situation peut toujours s'améliorer, que rien n'est jamais irrémédiablement perdu. *Tout cela parce que le Christ est ressuscité* ». Ici c'est l'expérience générale de la vie quotidienne, du point de vue de l'avenir à dégager, malgré les blocages, dans la tonalité d'un tempérament optimiste, qui sert de base à l'élaboration d'une expression de la foi en la résurrection de Jésus.

Questionner ces témoignages

Il faudrait continuer à décrire la variété des témoignages tels qu'on les rencontre. Mais nous voulons ici surtout les soumettre, et nous soumettre nous-mêmes, à deux questions.

Ces témoignages présentent chacun un caractère très particulier. Ils partent d'une expérience et par conséquent d'un lieu limité de l'action, d'un champ restreint de la vie. En somme ces expressions laissent apparaître deux sources : d'une part l'Évangile auquel ces fidèles se réfèrent ; d'autre part le syndicalisme étudiant pour l'un,

la réaction à la maladie pour l'autre, les blocages dans la vie quotidienne pour un troisième, c'est-à-dire un champ de l'actualité dont les frontières varient de l'un à l'autre. Cette deuxième source est cette zone de la vie sociale où chacun est plus concerné, où il est assez engagé pour y être acteur, et s'y éprouver responsable à quelque degré. S'il est vrai que ces témoignages sont modelés par l'Evangile de la résurrection de Jésus, il n'est pas moins vrai qu'ils prennent aussi la forme de l'activité sociale de ceux qui s'expriment. D'où leur diversité. Et c'est ainsi que deux questions s'imposent :

- A quelles conditions ces élaborations imparfaites, produites à partir d'expériences partielles, différentes, parfois contraires, parviendront-elles à signifier la communion dans la même foi ?

- A quelles conditions ne seront-elles pas seulement les transpositions d'une réalité religieuse, en perte de signification, dans un domaine d'activités qui en changerait le sens pour n'en garder que les mots ? ou encore : à quelles conditions ces témoignages sont-ils vraiment différents de réductions de la foi par sécularisation ?

Pour qu'il y ait lieu de témoigner choisir son lieu de témoignage

Si nous donnons un développement à ce point, c'est pour que l'on n'interprète pas comme un reproche les questions que nous venons de poser. Au contraire, même si ces témoignages, sous la forme où nous les avons recueillis, ne répondent pas encore aux questions posées, nous pensons que de telles élaborations, partielles, imparfaites, donneront lieu, après approfondissement, à des témoignages significatifs pour les hommes d'aujourd'hui.

Nombreux aujourd'hui sont les femmes et les hommes, les jeunes en particulier, qui ne peuvent exprimer leur foi en prenant appui seulement sur les formulations orthodoxes, sur l'enseignement reçu du magistère. Ils ont besoin en premier lieu de s'emparer des questions qui sont les leurs, dans leur vie et leur action. Tant que cela n'est pas fait, soit que le tourbillon des activités n'en laisse pas le loisir, soit que l'enseignement proposé ne s'ouvre pas sincèrement à ce besoin fondamental, ces fidèles n'ont pas d'autres recours que de délaisser l'orthodoxie pour chercher le sens de leur vie. Ils le cherchent dans les domaines de leur activité où se posent ces questions qu'ils ne peuvent éluder, qu'ils ont vraiment besoin d'explorer. C'est ce que nous désignons ici par l'image des « lieux où élaborer le témoignage ».

Un fils d'ouvrier décrit ainsi son trajet religieux¹ :

Je m'exprimais dans la religion. Je m'exprimais en servant la messe. Je m'exprimais également en essayant de trouver le contact avec Dieu. Je crois vraiment que cela m'a façonné un certain mode d'esprit, de pensée. Cela a également façonné ma révolte, dans la mesure où l'Eglise représentait les hommes comme égaux, foncièrement égaux devant Dieu, et que dans la réalité, je les ai découverts inégaux. Cela me prouvait que cette réalité était mal faite, la responsabilité des hommes y était engagée.

Il est difficile de dire comment je me suis éloigné de la religion. Je crois que j'avais environ seize ans. J'ai peu à peu compris que l'Eglise avait été faite uniquement pour les riches et pour préserver leurs privilèges. Tous mes copains, justement, de l'autre milieu, étaient les copains des curés. J'ai compris qu'ils formaient une secte à part de la nôtre, que dans son organisation l'Eglise était tout à fait différente de mon milieu, que les ouvriers n'avaient rien à voir là-dedans. Tout d'abord je me suis retiré de l'Eglise, c'est-à-dire que je n'y suis plus allé. Mais je n'ai pas cessé de croire en Dieu. C'est après que j'ai cessé de croire en Lui, que j'ai compris qu'Il était là également pour exploiter ma classe, en tout cas, que c'était son incarnation principale, sa fonction principale. J'avais, si tu veux, une conscience de classe, mais c'était une conscience de mes intérêts propres qui ne dépassait pas le cadre de ma classe.

Honnêtement, je ne sais si j'aurais cessé de croire aussi vite en Dieu dans le contexte actuel. Le facteur qui a été décisif pour moi fut le décalage qui existait entre l'humanisme chrétien et l'appui presque inconditionnel de l'Eglise française à l'« ordre » bourgeois. Et, dans les cadres étroits de cette Eglise française, le militantisme ouvrier, même très timide, était incompatible avec l'existence de Dieu. Pour moi, Dieu est mort lorsque j'ai pris conscience de cela. Alors qu'actuellement, c'est cette incompatibilité même qui a éclaté dans la branche la plus contestataire du monde catholique français¹.

Ce témoignage laisse voir clairement que c'est un *lieu de l'action humaine*, « le cadre de la classe ouvrière », qui fournit à cet homme des significations, non seulement sur sa vie et sa condition, mais aussi sur sa foi. Dans une première étape, la foi réussit à façonner son aspiration vers l'égalité à réaliser entre les hommes. Ce faisant, elle s'articule de manière vivante à des questions qui germent *en ce lieu* de la société. Et par le fonctionnement de cette articulation ou de cette alliance, le témoignage de la Tradition peut s'imposer à la foi de cet homme.

1. J. DESTRAY, *La vie d'une famille ouvrière*, Paris, pp. 142-143.

Puis, du même lieu, vient le moment où il voit que ce qu'on enseigne de Dieu s'articule aussi sur le maintien de certains privilèges sociaux, et davantage que sur l'aspiration vers l'égalité. C'est alors que la greffe entre la foi et les questions inéluctables de ce lieu, cesse de prendre. La crédibilité s'effondre à cause d'une incompatibilité entre le sens de l'égalité et une des fonctions jouée par la réalité religieuse. Dieu meurt, pour cet homme, de cette discordance. Jusqu'à ce que, en ce même lieu, apparaissent des signes de l'éclatement de cette fonction. Le témoignage cité s'arrête actuellement là, mais il annonce la possibilité, avec l'éclatement de l'incompatibilité décrite, d'un au-delà de la mort de Dieu pour lui.

Il y a donc à choisir les lieux de l'expérience humaine, où produire de vrais témoignages. En nous engageant sur cette voie, nous nous différencions du projet de ceux qui visent à une expression « pure » de la foi, dégagée, selon eux, de toute gangue produite par l'activité humaine. Nous tournons le dos à ce projet car il nous paraît naïf et incompatible avec ce qu'on peut observer. Il pourrait même signifier un repli idéaliste, face à l'effondrement moderne de la crédibilité des témoignages sur la foi. Nous préférons chercher les conditions pour reconstruire la crédibilité de la Bonne Nouvelle de Pâques. Pour ce faire il nous paraît nécessaire de partir des lieux de la vie où les gens sont acteurs. Ce faisant, nous acceptons et d'entrer dans la pluralité, et d'avoir à répondre aux questions centrales que nous posons plus haut, aux témoignages cités.

Affronter la pluralité

En effet, porter l'attention sur les lieux d'où l'on part pour témoigner, rend inévitable la pluralité, et la fait pénétrer dans le témoignage lui-même. Et cette pluralité ne se présente pas sans tension.

Un groupe, pour célébrer des fiançailles, fait précéder le repas eucharistique d'un échange sur le sens de l'amour, la signification du foyer dans le monde actuel. Un certain témoignage s'élabore ainsi, dont le point de départ, le lieu choisi, est l'amour conjugal et ses conditions de rayonnement dans la société. A la fin de la rencontre, un des participants objecte que, dans cette manière d'exprimer la foi, à partir de l'amour du couple, on s'est mis à l'abri du « vrai » débat sur ce qui empêche l'amour dans les structures sociales et leur fonctionnement. Un témoignage élaboré indépendamment des questions qui caractérisent le lieu, plus politique, d'où cet homme perçoit la vie, lui paraît non crédible, sans signification et même suspect. Cela ne « lui parle pas », comme on

dit, ou même il l'entend comme une fuite de ce dont il faudrait témoigner.

On voit le risque qui en résulte : c'est celui de l'incompatibilité des témoignages entre eux. L'expression de la foi élaborée dans les termes et les habitudes de la culture dominante est soupçonnée par les pauvres et irrecevable à leurs yeux : comment croiraient-ils en un Dieu qui convient au pouvoir de l'argent ? En même temps l'expression de la foi élaborée dans la dynamique de la protestation contre un ordre établi est suspectée et refusée par les classes dirigeantes : comment croiraient-ils en un Dieu qui contrarie l'efficacité de leur système et des talents qu'ils y consacrent ?

La menace qui pèse alors sur le témoignage de la Bonne Nouvelle ce n'est pas tant la fin d'une forme d'unité qui n'était acquise, on le voit mieux maintenant, qu'au prix d'une sacralisation de l'ordre social, et d'un dispositif d'emprise pour le contrôler. Cette forme d'unité impliquait que pour « évangéliser », l'Eglise passait toujours par le pouvoir et les classes dirigeantes. La fin de cette unité n'est pas la fin de l'Annonce de l'Evangile.

Mais la menace réelle serait plutôt l'éclatement de la communion à l'intérieur de la communauté qui veut témoigner de la joie pascale. L'éclatement signifierait que dans le contenu du témoignage, l'intérêt et les nécessités des groupes, leur type de culture, l'emportent sur l'Evangile, au point d'effacer des témoignages différents, l'inspiration commune. A moins que l'affrontement de la pluralité donne lieu à une nouvelle forme d'accord dans lequel la communauté vivrait sa cohérence et trouverait sa signification. Mais à quelles conditions ?

Nous en exposerons deux qui nous paraissent essentielles. Elles s'articulent l'une à l'autre et nous ne pourrions exposer la seconde avant d'avoir précisé l'orientation de la première. L'une se situe au niveau de l'action, de la pratique ; la seconde au niveau de la parole que l'expérience autorise.

a) Au niveau de l'action

Dans le « lieu » de l'expérience choisie, le croyant doit trouver le « point » d'une rupture ou d'une différence, significatives de la foi en Jésus ressuscité.

On sait bien que chaque groupe social détermine à chaque époque, les règles et les valeurs qui garantissent ses intérêts et sa survie, déterminent ses projets et leurs enjeux, protègent sa cohésion interne et ses possibilités de relations. Les membres du groupe se réfèrent à ces valeurs et à ces règles pour avoir un rôle reconnaissable, un projet viable, des comportements communicables et une identité permettant de se définir. Les individus acquièrent ainsi

quelque chose de vital : ils socialisent leurs instincts, leurs aspirations et leurs conflits. Mais ce faisant, ils évitent ou économisent quelque chose d'essentiel au croyant : c'est ce que nous voulons souligner ici.

Ils évitent une part de l'expérience d'eux-mêmes que le groupe, sa culture et ses intérêts, est peu disposé à leur proposer. Ils font l'expérience d'eux-mêmes comme solidaires. Ils ne font pas profondément l'expérience d'eux-mêmes comme uniques en même temps que solidaires et solidaires aussi de la valeur unique de chacun. Cette expérience ils ne la font que dans les limites autorisées par la culture de leur groupe. Ils ne vivent pas à fond l'expérience de ce qui les invite, en eux-mêmes, au-delà : au-delà du développement et de la puissance de leur groupe s'il est en promotion et en position dominante ; au-delà des replis, des revendications et des utopies de leur groupe, s'il est minoritaire et particulièrement éprouvé dans son destin collectif.

Voilà, précisément, la frontière à transgresser, la limite à dépasser, la clôture à ouvrir, entrouvrir ou élargir. Voilà le point où pratiquer la différence.

Nous ne disons pas que cette ouverture constitue un témoignage suffisant de la foi. Mais dans les lieux de l'expérience et de l'action où il s'agit de témoigner, c'est en ce point du lieu que le croyant pourra élaborer ces différences dont son témoignage consistera à dire le sens. Et ce sera la seconde condition.

Mais avant de nous y engager, nous voulons insister. Pourquoi n'appelle-t-on pas le croyant à l'expérience de lui-même comme unique en même temps que solidaire ? Pourquoi veut-on « définir » le croyant par ses rapports à une pratique, à un enseignement religieux, ou par ses engagements, par ses projets sur l'homme, en somme par ses références ? Et pourquoi jamais, aussi, par lui-même : par l'expérience que tout cela lui a fait faire de lui-même comme fondé à parler d'une expérience de Dieu ? Pourquoi, actuellement (les jeunes en particulier le sentent) lorsque, au nom des chrétiens, on rappelle des principes pour orienter l'action, fussent-ils « révolutionnaires », fussent-ils « non pas l'homme pour l'économie mais l'économie pour l'homme », fussent-ils prétendument révolutionnaires parce qu'humanistes, donne-t-on l'impression de ne rien dire en vérité qui soit spécifique ? Ne serait-ce pas qu'il manque toujours ce que nous venons d'évoquer : l'expérience de soi comme unique et appelé à travers le projet du groupe, mais non exclusivement dans ses limites, l'expérience de Dieu comme quelqu'un de réel, nommable dans le projet qu'il visite ?

Tant que cette ouverture n'est pas davantage pratiquée, on entretient, même en déclarant le contraire, l'image d'une unité par

emprise et contrôle, au moins au niveau des « principes » ou des « projets ». Cela nous paraît incompatible avec l'expérience actuelle de la vie et de l'action, de la culture politique comme de la culture scientifique. Cela engendre l'ennui et laisse dans un certain vide l'attente d'une expérience évangélique authentique.

b) Au niveau de l'interprétation

Il est important de souligner la nécessité de cette distinction. L'action, l'engagement ont en eux-mêmes leur valeur. L'action n'est pas seulement pour « dire » la Bonne Nouvelle. De plus en plus nombreux, les chrétiens reconnaissent qu'ils s'engagent à cause non pas d'abord de l'Evangile mais de l'expérience de leur milieu. Ce qui ne veut pas dire qu'ils ne réalisent pas l'Evangile. Mais « dire » se distingue de « faire ». Et c'est à ce niveau (dire) que le témoin acceptera les questions qu'on lui pose sur ce qu'il dit de ce qu'il fait, sur l'interprétation qu'il donne de son action, au nom du Christ ressuscité. De plus en plus la question ne sera pas seulement « Pourquoi fais-tu ce que tu fais ? » mais « Pourquoi dis-tu que ce que tu fais (d'autres aussi le font) tu le fais au nom du Christ ressuscité ? »

Une communion entre les témoignages n'apparaîtra que si les croyants s'interdisent de laisser croire que dire la Bonne Nouvelle c'est seulement décrire son engagement en le recouvrant de mots chrétiens. Quand on fait ainsi, — et certains des témoignages que nous avons recueillis au commencement peuvent en donner l'impression, — on semble vouloir « récupérer » sous le contrôle de l'Eglise des actions et des pratiques qui en sont autonomes. Ceux qui savent que dans la société des luttes quotidiennes se déroulent autour des tactiques de récupération, recevront particulièrement mal ce langage selon lequel le non-croyant se voit considéré comme un chrétien qui « s'ignore ». D'ailleurs, entre les croyants, ce langage ne fera que pousser la pluralité vers des tensions accrues.

Au contraire, si le croyant accepte profondément que d'autres peuvent interpréter autrement le sens de ses actions ; s'il accepte que d'autres religions que la sienne peuvent ouvrir la société sur des dépassements et la vie sur la résurrection, il se disposera à témoigner en un langage plus précis et plus modeste. Il dira, — et en cela les témoignages différents laisseraient paraître leur convergence et leur inspiration commune, — que l'ouverture à laquelle il travaille n'est pas toute ouverture, mais celle-là seulement et précisément qui a son origine historique en ce que les évangiles nous disent de Jésus ressuscité.

Il ne dira pas qu'il agit ainsi parce qu'il croit au Christ, ni que

le Christ est vivant aujourd'hui parce que lui agit ainsi, mais qu'il travaille à constituer un rapport réel et réellement vivant entre son expérience de l'action, de la vie, et la réalité transmise du Christ par les Apôtres. En d'autres termes, le chrétien cherchera pour lui-même quel écart il lui est possible de percevoir et de dire, entre ce que lui apportent les diverses interprétations de la vie que son entourage lui fournit — idéologies, sagesses, éducation, techniques — et ce qu'il trouve, personnellement et sincèrement, dans l'Evangile.

Si cette honnêteté est éprouvante, si cette attention respectueuse du langage d'autrui est difficile, suppose la volonté de comprendre, et nécessite d'abandonner bien des réflexes acquis et des stéréotypes appris, il saura pourtant que cette pratique est simple. Dans ce travail-là, tout comme dans les situations plus dramatiques qu'évoque Matthieu (10,19), se vérifiera la Parole « Ce que vous aurez à dire vous sera donné sur le moment ».

A cette condition, une dynamique de communion traversera les témoignages divers, élaborés à partir de lieux différents de la vie humaine. Et la foi, au lieu de se réduire au sens que l'action lui imposait, s'enrichira, en cette alliance, de significations nouvelles.

Conclusion

Certains pourraient croire qu'on a peu parlé ici de la résurrection de Jésus. En réalité, qu'avons-nous fait ? Nous avons écouté des chrétiens parler de leur foi pascal. Frappés de la diversité des expressions, nous avons posé quelques questions essentielles, dont celle de la communion, dans le même Christ ressuscité, entre des témoignages si variés. Nous avons alors expliqué pourquoi il nous apparaissait que remplacer autoritairement ces élaborations, ces tentatives issues d'expériences différentes de l'action et de la vie, par un langage orthodoxe appris, ou déduit, n'arrangerait rien. Au contraire, ces observations nous ont convaincus que la foi n'est pas d'abord affaire de ralliement à des formulations magistrales. Comment alors se la représenter, pour pouvoir assez la nourrir et la servir ?

Elle se présente comme un mouvement intérieur, dans l'action comme dans les paroles qui la disent et l'interprètent, pour ouvrir les formes d'action, de culture, de sagesses, de morales et d'idéologies sur une « visée ». Jésus Christ, dont les Apôtres et l'Evangile, disent que Dieu l'a authentifié en le ressuscitant.

En exprimant cette force de la foi, nous n'envisageons pas de renvoyer chaque chrétien à sa conscience individuelle. Nous désignons une réalité historique et sociale qui produit mieux que des formulations dogmatiques, cette « visée », enracinée en chaque per-

sonne, et continuellement en interprétation. Nous attestons donc que la résurrection de Jésus a, de fait, donné lieu à ce dynamisme durable qui produit ces élaborations. Les célébrer, y travailler, appeler à ce travail et le conduire, exigera, — et cela nous est apparu essentiel, — de faire apparaître le dynamisme de communion dans la pluralité. Non pas pour limiter les risques de ce qui vient d'être dit, et ramener, à la fin, un dispositif d'emprise et de contrôle qui, de nos jours, au lieu de faciliter l'unité, signifierait qu'on ne croit pas, autant qu'on le prétend, à ce à quoi la résurrection de Jésus a effectivement donné lieu. « Celui qui croit en moi fera lui aussi les œuvres que je fais. Il en fera même de plus grandes... » (Jn 14,12). La véritable communion dans la pluralité, nous avons pensé, au contraire, la discerner dans une double perspective :

- D'une part, que chacun, au sein de son action, de son épreuve, de son expérience, consente, comme les Apôtres, et c'est ce qui les a autorisés à témoigner, à faire l'expérience de soi-même, à la fois comme solidaire d'un groupe, d'un milieu, d'une culture, d'une éducation, et aussi comme unique, appelé, visité, touché par le même Christ dont parle l'Evangile.

- D'autre part, que dans les paroles par lesquelles nous répondons aux questions sur notre foi, chacun parvienne à renoncer à tout réflexe de « récupération » des dynamismes de l'action collective, ou de la générosité personnelle, au profit de l'interprétation chrétienne. A la place de cette solution de facilité, et de cette position de prétendue puissance dominante, que chacun s'efforce d'occuper la place dont l'Evangile lui a effectivement et réellement fait découvrir l'accès. Cette place existe. La résurrection de Jésus lui a réellement donné lieu. On peut simplement la dire, sans plus. Et c'est beaucoup.

Si des prêtres et des croyants s'aventurent sur cette voie, simple comme l'Evangile, longue, laborieuse, et jamais achevée comme l'annonce de la Bonne Nouvelle, ils sauront qu'ils vivent la résurrection de Jésus. Se heurtant aux pluralités, chacun, contraint d'avouer les limites de son témoignage face aux témoignages différents, admettra cette forme d'arrêt de mort qui nous dit qu'on ne peut rien sans les autres, et qu'on n'a pas, ou qu'on n'aura plus, les privilèges qu'on croyait pouvoir garder. Mais en même temps il saura qu'il y a, dans le Christ, une façon de perdre sa vie qui autorise réellement à la trouver. Entrer dans la suite historique des Apôtres, travailler à élaborer ce à quoi la résurrection de Jésus, parmi nous, a donné lieu, lui donnera la certitude de cette parole qui, dans l'Evangile, donnait le sens des apparitions du ressuscité « Et moi, je suis avec vous, toujours, jusqu'à la fin du monde » (Mt 28,20).

Esquisse d'une homélie pour le jour de Pâques

La même fête nous rassemble pour la joie d'un même salut. Et pourtant, parmi nous, il y a des différences dans la manière de vivre et d'exprimer la foi. On peut en décrire des exemples. C'est une épreuve. Saurons-nous l'affronter de manière à témoigner, pour aujourd'hui, du même Christ ressuscité ?

a) Ces différences, on peut chercher à les comprendre. Le croyant qui vit une position dominante, s'arrêtera plutôt à telle page d'Evangile, par exemple la parabole des talents, pour exprimer sa vie de foi. Par contre, en situation d'exécutant ou de pauvreté, il s'arrêtera plutôt à d'autres pages sur la libération des captifs, par exemple « La Loi pour l'homme et non pas l'homme pour la Loi », etc. Comment ferait-il autrement pour trouver l'unité de sa vie ?

Des exemples, on dégagera deux points :

- *Un point positif : la résurrection de Jésus a réellement donné lieu à ces expressions, à ces tentatives.* Elle agit parmi nous aujourd'hui.

- *Un point qui fait question :* chacun part de son champ d'action. D'où la pluralité. Comment donc affronter la pluralité pour signifier la même et unique Bonne Nouvelle ?

b) A partir d'un exemple on montrera que le chrétien vit à la fois une *solidarité* et une *différence*. Ainsi Jésus en Israël. Le chrétien, de même s'engage dans les *lieux* de ses solidarités. En plus il cherche le *point* où il tente d'*ouvrir* ces solidarités jusqu'au niveau où chacun, avec sa conscience, est unique. Ceci n'est pas à l'opposé de la solidarité, mais une *profondeur trop peu explorée de la solidarité*. On pénètre dans cette nouvelle *ouverture*, comme on sort du tombeau, comme on passe de la loi à la grâce...

Que chacun s'interroge donc : pour moi-même, dans mes solidarités, qu'est-ce que la foi introduit ? quelle expérience en ai-je ? que puis-je en dire de moi-même ?

A entrer dans cette voie on aura plus de profit qu'à s'indigner des façons différentes dont d'autres chrétiens témoignent de leur foi.

Et, à cette condition, la communion croîtra dans la communauté.

Conclusion

Ceci constitue un changement. Au lieu de partir de l'orthodoxie qui nous sécurise, nous partons d'une expérience qui nous expose à la responsabilité sur nous-mêmes. Au lieu d'une unité dans un système construit, nous avons à élaborer une communion dans une même « visée ».

Si nous vivons ce changement, nous expérimentons « mourir et ressusciter ».

« Mourir » parce que nous devenons plus vulnérables, plus responsables ; nous découvrons nos limites et le caractère partiel de notre expérience.

Mais aussi « ressusciter » car nous découvrons que la résurrection de Jésus a *donné lieu* à ce travail où nous nous engageons. Nous nous y trouvons dans la suite *historique* des Apôtres qui y *sont autorisés* (c'est la pointe des récits évangéliques sur les apparitions). Et nous aussi, sommes « autorisés », appelés, envoyés. Nous découvrons donc mieux notre *place* dans notre époque. A ce prix, Pâques nous éclaire, réellement, de sa lumière naissante.

GLOIRE A TOI, SEIGNEUR

A la Victime pascale, offrons un sacrifice de louange
L'Agneau a racheté les brebis

Le Christ innocent a réconcilié les pécheurs avec son Père

La Mort et la Vie en vinrent aux prises
dans une lutte merveilleuse

Le Prince de la Vie était mort
mais il vit et règne

Nous avons vu le tombeau du Christ vivant
Nous avons vu la gloire du Christ ressuscité
Nous avons vu les anges, ses témoins, le suaire et le linceul

Il est ressuscité, le Christ mon Espérance
Nous savons que le Christ est vraiment ressuscité des morts

O Roi victorieux, pitié pour nous

SÉQUENCE PASCALE ¹

1. Office de Taizé, pp. 197-198.

A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

LA NUIT PASCALE

Première lecture : N° 42, pp. 51-55 (R. SWAELES).

Quatrième lecture : N° 16, pp. 54-77 : *Dieu époux de son peuple, l'Eglise épouse du Christ*, par P. CLAUDEL ; N° 57, pp. 43-45 (L. DEROUSSAUX).

Sixième lecture : N° 10, pp. 66-67 (M.-F. LACAN).

Septième lecture : N° 34, pp. 69-71 (P. GRELOT) ; N° 42, pp. 49-51 (R. SWAELES), N° 73, pp. 60-63 (J. VANDERHAEGEN).

DIMANCHE DE PAQUES

Deuxième lecture : N° 32, pp. 71-73 (A. IBANEZ) ; N° 56, pp. 34-37 (F. RAURELL).

TEMPS PASCAL

N° 42, pp. 33-47 : *Le Christ vainqueur dans l'Apocalypse* par Ch. AUGRAIN ; N° 52, pp. 29-45 : *L'établissement de l'Eglise dans le livre des Actes*, par H. JENNY ; N° 42, pp. 96-106 : *Vie chrétienne, vie pascale*, par J. DESTIÉ.

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. Fêtes de l'Assomption et de la Toussaint |
| | 67. Tables |

* numéros parus

en gras : numéros à paraître en 1972

Imprimé en France

Imprimerie Saint-Paul, 55 - Bar-le-Duc. Dépôt légal, 1^{er} trimestre 1972
N° d'édition 454 N° XI-71-547



La nuit pascale

Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre (Gn 1—2) P. Beauchamp	4
Dans un amour éternel j'ai pitié de toi (Is 54) R. Lack	13
La sagesse parmi les hommes (Ba 3—4) J. Lévêque	20
Un peuple nouveau et une terre nouvelle (Ez 36) D. Colombo	27

Dimanche de Pâques

Pâques et vie nouvelle (1 Co 5) R. Le Déaut	34
--	----

Temps pascal

Les lectures bibliques des messes du dimanche au Temps pascal Ph. Rouillard	46
---	----

Pluralisme et communion dans le témoignage de la foi pascale B. Ollivier	58
--	----