



2^e DIMANCHE ORDINAIRE

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 33

Première lecture : G. Couturier
L. Monloubou, A. Duprez***

Deuxième lecture : E. Samain,

M. Coune

Évangile : P.-E. Jacquemin

ABBAYE DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



2007.767



2 ASS

As 7

Deuxième dimanche ordinaire

Assemblées du Seigneur 33

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs
© LES EDITIONS DU CERF, 1970
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7^e

Année A

Première lecture : Is 49,3,5-6

Deuxième lecture : 1 Co 1,1-3

Evangelie : Jn 1,29-34

Notes doctrinales



La vocation d'un homme de Dieu

Is 49,35-6

PAR GUY COUTURIER

Professeur à l'Université de Montréal

A chaque époque de l'histoire, depuis Abraham jusqu'à nos jours, Dieu s'est rendu présent aux hommes de plusieurs façons, mais surtout par l'action et la parole de certains de ces hommes. En effet, Dieu se les attache et les forme pour qu'ils puissent être en quelque sorte un autre Lui-même et proclament son plan de salut. Les prophètes ont été, sans contredit, ceux qui ont parlé avec le plus d'autorité de ces intentions divines. Riches de l'esprit et de la science de Dieu, ils dénoncent sans cesse les aberrations de leurs contemporains, pour les appeler à reprendre les voies d'une vie meilleure. Tout leur message peut se résumer dans un seul mot : la conversion.

Cette prédication prophétique culmine en celle de Jésus, Fils de Dieu : c'est dans sa personne que s'effectue la rencontre définitive de Dieu et de l'homme, que se réalise vraiment le salut. Toutefois, il faudra, jusqu'à la fin des temps, d'autres prophètes remplis de l'Esprit qui pénétrèrent cette révélation dernière pour la proclamer partout.

I. LES CHANTS DU SERVITEUR DE YAHVÉ

Notre texte est tiré de la seconde partie du livre d'Isaïe (40—55), que tous les exégètes aujourd'hui attribuent à un prophète anonyme des dernières années de l'exil (seconde moitié du VI^e siècle av.J.C.).

1. Le Deutéro-Isaïe

Ce prophète marque certes un temps fort de progrès dans la réflexion religieuse d'Israël.

Lors de l'Exode, Yahvé ayant choisi Israël comme son propre peuple, avait exigé qu'il le reconnaisse comme son Dieu unique (Ex 20,3 ; Dt 6,4) et respecte tous les membres de ce peuple. La fidélité d'Israël à la Loi de l'Alliance était la condition de la fidélité de Yahvé à ses promesses. Mais Israël, ayant rompu ce contrat à plus d'une reprise, Yahvé eut beau le rappeler à l'ordre par ses prophètes, son infidélité persista. Aussi lui retira-t-il sa faveur. D'où la chute des royaumes d'Israël et de Juda, suivie de l'exil. C'est ainsi que Yahvé exerçait son jugement sur ce peuple pervers et, du même coup, le purifiait en vue d'un nouveau départ. Afin de proclamer le sens de ces événements, il suscita un nouveau prophète. Celui-ci annonce comment Yahvé, qui avait vaincu l'Égypte, vaincra aussi Babylone. C'est un nouvel exode qu'il prépare, de loin supérieur à l'ancien (40,1-8 ; 41,17-20 ; 43,1-7 ; etc.). La gloire de Yahvé se manifestera de manière à éclipser celle de tous les autres dieux à jamais (41,21-24 ; 43,8-13 ; etc.). Unique créateur, il est aussi le seul roi de toutes les nations. Ces merveilles étaient à vrai dire nouvelles ! (43,16ss) ¹.

2. Le Serviteur de Yahvé

De l'ensemble de l'œuvre du prophète, la critique a isolé quatre poèmes : *Les Chants du Serviteur* (42,1-7 ; 49,1-9a ; 50,4-9a ; 52,13—53,12). Mais les opinions des auteurs divergent sur les problèmes qu'ils posent ².

On se demande s'il faut attribuer ces chants à l'auteur d'Is 40—55. Si oui, n'ont-ils pas été insérés là après coup ? Ils nous semblent composés par le Deutéro-Isaïe, vu la grande parenté de style, de

1. Voir A.-M. DUBARLE, *Dieu fait du nouveau*, dans *La Vie Spirituelle*, 114 (1966), pp. 430-441.

2. Cf. R. TOURNAY, *Les chants du Serviteur dans la seconde partie d'Isaïe*, dans *Rev. Bibl.*, 59 (1952), pp. 355-384 et 481-512 ; H. CAZELLES, *Les poèmes du Serviteur. Leur place, leur structure, leur théologie*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 43 (1955), pp. 5-55 ; V. DE LEEUW, *Le Serviteur de Yahvé, figure royale ou prophétique ?*, dans *L'Attente du Messie*, Paris, 1954, pp. 51-56 ; J. COPPENS, *Le Serviteur de Yahvé. Vers la solution d'une énigme*, dans *Sacra Pagina*, t. I, Gembloux, 1959, pp. 434-454 ; *Le Serviteur de Yahvé et le Fils d'Homme daniélique sont-ils des figures messianiques ?* dans *Eph. Theol. Lov.*, 39 (1963), pp. 104-113 ; A. BRUNOT, *Les Poèmes du Serviteur et ses problèmes*, dans *Rev. Thom.*, 61 (1961), pp. 5-24 ; W. ZIMMERLI — J. JÉRÉMIA, *The Servant of God*, Londres, 1965 ; H.H. ROWLEY, *The Servant of the Lord in the Light of Three Decades of Criticism*, dans *The Servant of the Lord*, Oxford, 1965 ³, pp. 3-60.

vocabulaire et d'idées qu'ils présentent avec l'ensemble de son œuvre. Mais, comme ils interrompent la trame du livre, ce sont des morceaux indépendants qu'on y a insérés par après³.

C'est la personnalité du Serviteur qui est la plus discutée. Dans ce personnage énigmatique, on voyait jadis l'Israël de l'Exil. A l'heure actuelle, on trouve cette hypothèse exagérée : l'auteur parle plutôt d'un individu, mais en lui attribuant divers traits caractérisant d'abord le peuple tout entier. Ce qu'Israël devait réaliser dans l'histoire du salut, c'est une personne qui le réalisera. Interprétation personnelle et interprétation collective ne s'excluent pas, mais se complètent l'une l'autre.

S'il s'agit en premier lieu d'un individu, à qui l'identifier ? Au Messie souffrant des temps eschatologiques, proposent les uns ; à tel personnage historique d'Israël, selon d'autres, qui avancent plus de douze noms différents, tous aussi difficiles à admettre. Nous pensons que la réponse restera toujours incertaine, car l'auteur n'a pas fourni de détails assez précis pour nous permettre une telle identification. En effet, le Serviteur semble être à la fois roi, prêtre et prophète, bien que l'accent soit mis sur sa fonction prophétique⁴.

Mais c'est sur le terme même de « serviteur » que doit porter notre attention⁵. Le mot *ebed* connote toujours une relation personnelle de sujet à maître, qu'il s'agisse d'un esclave, d'un officier royal, d'un membre du personnel du temple, d'un peuple soumis à un autre. La rencontre personnelle de Dieu et de l'homme dans une profonde communion d'action et de vouloir est peut-être ce qui définit le mieux le « service » religieux. Ce furent surtout des individus qui portèrent jadis ce titre, tels Moïse, David, les prophètes⁶. Le Deutéro-Isaïe l'a d'abord donné à tout le peuple, pour indiquer à la fois l'appartenance particulière d'Israël à Yahvé (41,8ss ; 44,1-2,21 ; 45,5) et l'œuvre rédemptrice accomplie dans et par ce peuple (41,8-9 ; 48,20). C'est dans ce contexte qu'il faut situer le « Serviteur ». Loin de vouloir seulement en faire un roi, un prêtre ou un prophète, ou l'identifier à tout Israël, on peut penser que ce sont toutes ces formes de service qu'il incarne, pour les porter à un niveau plus haut. Comme tous les serviteurs du passé, il est solidement attaché à son Dieu qui s'engage envers lui, il est l'instrument

dont Dieu se sert pour implanter son Royaume au milieu des hommes. Mais ce Royaume inclut désormais toutes les nations et dépasse les limites d'un ordre politique à restaurer. Le prophète, sans en avoir eu une vision claire et précise, a pressenti cette ère nouvelle où les cœurs seraient changés de l'intérieur (cf. Jr 31,31-34).

II. COMMENTAIRE DU 2^e CHANT DU SERVITEUR (Is 49,1-9a)

L'auteur n'a pas développé son poème d'après un plan logique, mais par des retouches successives il a éclairé la personnalité et la mission du Serviteur. Il semble que le v. 5 soit un oracle de transition ; dès lors, les versets qui le précèdent et le suivent forment les panneaux d'un diptyque, décrivant chacun un aspect du Serviteur.

1. L'élection du Serviteur (vv. 1-4)

Ici prédominent les relations du Serviteur avec Yahvé. Si Dieu le forme dès le sein maternel (v. 1), ce n'est pas pour l'abandonner dans l'accomplissement de sa mission. L'attention divine à son endroit l'accompagne toujours et partout ; son œuvre n'est pas une aventure humaine, mais incarne l'action divine parmi les hommes (v. 2). Presque tout ce premier tableau est une reprise, pour le compte du Serviteur, de ce que l'auteur avait déjà affirmé du peuple (44,2,24 ; 46,3).

L'existence de difficultés inhérentes à sa mission est présentée sous la forme d'un petit dialogue entre Yahvé et le Serviteur :

*Il m'a dit : « Tu es mon Serviteur,
l'Israël en qui je me glorifie ! »
Et moi j'ai dit : « J'ai peiné pour rien,
dans le chaos et pour du vent j'ai épuisé ma force.
Mais non ! mon droit repose sur Yahvé,
ma récompense est auprès de mon Dieu.
Car j'ai de la valeur aux yeux de Yahvé,
et mon Dieu est ma force » (vv. 3-4,5c) ⁷.*

Un oracle divin, qui doit remonter à la jeunesse du Serviteur, avait affirmé que Dieu manifesterait sa gloire et se révélerait en lui. Mais

7. Avec beaucoup d'exégètes, nous plaçons la troisième partie du v. 5 après le v. 4, où elle trouve un meilleur contexte.

3. Voir H. CAZELLES, *art. cit.*, pp. 10-18.

4. La tradition de Moïse « prophète » a beaucoup influencé notre auteur. On attendait un nouveau prophète comme lui (Dt 18,18), et Moïse est souvent appelé le « Serviteur de Yahvé » (Dt 3,24 ; 9,27 ; 34,5). La figure de Jérémie ne l'a pas moins impressionné : le récit de sa vocation et la souffrance inhérente à sa mission inspirent la description du Serviteur, comme nous le verrons.

5. W. ZIMMERLI, *op. cit.*, pp. 11ss.

6. Cf. Ex 14,31 ; 2 S 3,18 ; 1 R 11,13,32 ; Jr 7,25 ; 25,4 ; 26,5 ; 29,19 ; Am 3,7 ; Ez 38,17 ; Ps 89,3,20 ; etc.

les événements semblent le mettre en échec. Aussi, comme Jérémie jadis, il interroge son Dieu.

L'oracle divin pose un problème de critique textuelle : que vient y faire le mot « Israël » ? Les défenseurs de la théorie « collective » du Serviteur tablent sur ce verset pour appuyer leur thèse. Par contre, la plupart de ceux qui soutiennent la théorie « individuelle » écartent le mot comme une glose ancienne⁸. Nous gardons cette mention d'Israël, mais sans lui donner le sens qu'il a dans le reste du poème : l'« Israël de l'exil ». Ce dernier, par son retour en Palestine, a proclamé à la face de l'univers la gloire et la puissance de Yahvé (41 ; 44,1ss ; 45,4-6 ; etc.). Mais l'Israël nouveau s'est révélé aussi pécheur que l'ancien (42,18-25 ; 43,22-28 ; 48,1-18). Voilà pourquoi Yahvé concentre son rêve d'un Israël parfait sur ce seul personnage, qu'il forme personnellement avec attention. Ainsi donc le Serviteur réalise à lui seul cet Israël idéal, ce « petit reste » dont avaient parlé les prophètes⁹.

Pourtant, toute son activité n'a été jusqu'à présent que vaine poursuite de vent ! Son travail rappelle celui d'Israël qui s'est fatigué pour les idoles — vanité et néant (40,17 ; 41,24,29) — au lieu d'honorer le Dieu unique (43,22)¹⁰. Le Serviteur-Israël a l'impression d'aboutir dans un monde d'illusions, au terme de ses efforts pour ramener le Yahvisme dans le cœur de son peuple. Mais il se ravise, et des pensées plus saines lui viennent. Au fond, c'est Yahvé qu'il sert, et qui pourvoit à son salaire. Il n'a pas à craindre les échecs ni les persécutions. Son justicier ne s'aligne pas dans ses jugements sur les normes des hommes.

Le Serviteur ressemble étrangement au prophète Jérémie, déjà dans sa prédestination et sa vocation (cf. Jr 1,5), mais plus encore dans ces difficultés de son ministère. Jérémie, affronté à une opposition violente, avait senti aussi la révolte sourdre en lui et interrogé Yahvé sur sa justice. Les « Confessions » (Jr 11,18—12,6 ; 15,10-21 ; 17,14-18 ; 18,18-23 ; 20,7-18) illustrent bien les plaintes proférées ici par le Serviteur et sa confiance en Yahvé qui le rétablit dans la paix.

2. La mission du Serviteur (vv. 5-9a)

Le v. 5 marque une transition dans le développement du poème. Dans la première partie, il s'agissait de la vocation du Serviteur et

8. Le mot figure dans tous les manuscrits, y compris ceux de Qumrân. Seul l'omet le manuscrit Kennicott 96.

9. Cf. R. TOURNAY, *art. cit.*, p. 375.

10. H. CAZELLES, *art. cit.*, pp. 25-26. Voir J. GUILLET, *La polémique contre les idoles et le Serviteur de Yahvé*, dans *Biblica*, 40 (1959), pp. 428-434.

des préparatifs à sa tâche. Dans celle-ci, l'accent est placé sur cette tâche elle-même.

a) Le salut du peuple élu

Maintenant Yahvé a parlé

*- lui qui m'a formé dès le sein pour être son Serviteur,
pour que je fasse retourner vers lui Jacob,
et que je lui rassemble Israël - (v. 5ab).*

Il convient, semble-t-il, de considérer les trois phrases, placées ici entre tirets, comme une parenthèse servant d'introduction à ce qui va suivre. On ne fait que rappeler un oracle antérieur, qui confiait au Serviteur une œuvre de salut auprès du peuple élu. Ce verset, qui évoque un personnage déterminé, s'accorde difficilement avec la théorie « collective » du Serviteur.

Le « retour » de Jacob ne se réduit pas à la seule rentrée des exilés dans la Terre Promise. Le verbe utilisé (*shûb*) comporte ce sens, mais il signifie tout aussi bien le « retour-conversion » du peuple de l'Alliance à son Dieu (cf. 44,21-22). Les prophètes antérieurs avaient déjà retenu ces deux sens du verbe, car pour eux la conversion-fidélité devait coïncider avec le rétablissement du peuple dans la terre des promesses (Os 14,2-9 ; Is 10,20-21 ; Jr 3,1—4,4 ; 30—31)¹¹.

Nous ne pouvons donc pas limiter la mission du Serviteur à la seule restauration politique d'Israël après l'exil. Ce qui domine chez lui, c'est son rôle spirituel de prophète : il sera la conscience vivante du peuple, pour dénoncer ses déviations et promouvoir son ardeur à répondre dans la foi et la justice à toutes les exigences de Yahvé, qui lui témoigne sa faveur.

b) La mission auprès des nations

Il a dit : « C'est trop peu que tu me sois un Serviteur

pour redresser les tribus de Jacob,

et ramener les rescapés d'Israël :

Je t'établis lumière des nations,

*pour que mon Salut surgisse jusqu'aux extrémités de la terre »
(v. 6).*

Si la construction de ce verset est lourde, son sens nous paraît clair : il serait indigne du Serviteur de Yahvé de limiter son action

11. Voir M.-F. LACAN, *Conversion et grâce dans l'A.T.*, dans *Lumière et Vie*, 47 (1960), pp. 5-24.

salvifique à Israël seul ; il lui faut étendre sa mission jusqu'aux confins de la terre (cf. 42,6-7).

La mission auprès d'Israël est une reprise du verset précédent. Cependant, on insiste davantage ici sur le rôle politique du Serviteur, car Israël est désigné par les termes « tribus » et « rescapés » (litt. : « pousses », « branches », qui subsistent d'un arbre abattu). L'auteur songe à ce « petit reste » qui a survécu à la tourmente, pour relancer l'histoire du peuple élu dans une ère nouvelle. Le Serviteur aura donc un rôle de premier plan à jouer dans l'établissement de ce royaume de justice, mais cette fonction politique ne contredit pas son caractère prophétique. Ne serait-il pas ce nouveau Moïse (Dt 18,18) qui conclura l'Alliance Nouvelle annoncée par Jérémie (31,31-34) ?

Sa mission auprès des nations est caractérisée par la « lumière » qu'il leur apporte (cf. 42,6). Celle-ci veut dire qu'elles confesseront Yahvé comme Dieu unique et entreront dans l'Alliance (51,4; 55,3ss). Tandis que le culte des idoles fait retourner au chaos primitif, dominé par les ténèbres, le rejet des faux dieux fait accéder à la lumière. De même, la Loi se présente comme une lumière éclairant les pas de celui qui s'y conforme (Ps 36,10; 97,11; 119,105; Pr 6,23; Is 58,10), mais le pécheur s'enfonce dans les ténèbres (Is 59,9ss). Le Serviteur sera donc le prophète de l'Alliance auprès des nations, pour qu'à leur tour elles puissent partager ses bénédictions.

On se demande s'il faut attribuer les vv. 7-9a au Serviteur ou à tout Israël. Traité comme un objet de vil prix par les nations, le peuple a suscité ensuite leur étonnement lors de sa merveilleuse restauration, et même provoqué leur conversion à Yahvé (41,17-20; 45,10-17; 48,17ss; 49,18,23). Cependant, il vaut mieux voir dans ce passage la continuation du chant du Serviteur. Vu le rôle essentiel que ce dernier doit jouer dans ce renversement de situation du peuple (v. 6), on comprend qu'il soit étroitement lié à Israël dans son humiliation comme dans sa gloire (v. 7). De plus, l'auteur a conçu son personnage comme l'Israël idéal des temps à venir (v. 3), et il a parlé de son appel en des termes qu'il avait d'abord appliqués à tout le peuple (vv. 1-4). Nous retrouvons ici le même procédé dans cette allusion à un trait nouveau du Serviteur : la valeur rédemptrice de sa souffrance. Ce mystère, mentionné comme en passant dans les 2^e et 3^e chants (49,4,6; 50,6ss), constitue l'objet du dernier chant (52,13—53,12). Remarquons toutefois que le motif de la venue des nations à la foi yahviste n'est pas tant l'exaltation du Serviteur après son abaissement, que la fidélité et la puissance de son Dieu qui se sont ainsi manifestées.

La dernière partie du chant (vv. 8-9a) revient au thème du salut

d'Israël par mode d'inclusion (v. 5). Le morceau a pu être, à l'origine, un oracle indépendant, tout comme le v. 7, si nous en jugeons par les formules identiques qui les introduisent. Le « temps de grâce » ou « le jour du salut » est bien spécifié par la suite du texte : il s'agit du retour d'exil (cf. 61,2). En effet, le Serviteur fait figure de nouveau Moïse et de nouveau Josué : non seulement il rapatrie le peuple dispersé, mais encore il fait un nouveau partage de la Terre Promise (Jos 18,10ss).

CONCLUSION

Retenons le thème principal de ce 2^e chant du Serviteur : la vocation d'un individu en vue d'une mission de salut à accomplir au sein du Peuple de Dieu ¹².

L'élection d'Israël parmi les nations, jointe au thème de l'Alliance, est le centre vital de tout l'A.T. C'est dans le Deutéronome et le Deutéro-Isaïe que nous trouvons une conscience claire de la portée religieuse totale de ce fait ¹³. Cependant, il est certain qu'Israël en a nourri sa foi et en a vécu l'expérience depuis ses origines. Cette attention spéciale de Yahvé à son endroit fut d'abord traduite par des images nombreuses, dont la plus éloquente demeure celle des épousailles. Un tel langage ne pouvait mieux dire la proximité de Dieu et sa passion même pour ceux qu'il aime. Mais ce choix particulier d'Israël avait pour but de faire entrer un jour toute l'humanité dans l'intimité divine ¹⁴.

Sur l'arrière-fond de cette vocation collective se détachent des vocations personnelles d'une grande portée religieuse : « En terrain biblique, la vocation de tel ou tel est un service d'Israël, elle est donnée pour le bien commun, elle est en fonction de l'Alliance. Le peuple élu n'est point une masse, mais une communauté qui s'instruit, se structure, se guide. De son sein sont pris des hommes qui sont des chefs, des responsables, des mentors, des médiateurs. C'est par ces personnages-clefs que se construit l'histoire du salut » ¹⁵.

12. Cf. J. GIBLET, *L'élection ou les choix de Dieu*, dans *Grands Thèmes Bibliques*, Paris, 1958, pp. 11-22; A. GÉLIN, *La vocation : étude biblique*, dans *L'Ami du Clergé*, 69 (1959), pp. 161-164; Ch. AUGRAIN, *Les Elus de Dieu*, *Cahiers Evangile*, 40, 1960; R. MARTIN-ACHARD, *La signification théologique de l'élection d'Israël*, dans *Theologische Zeitschrift*, 16 (1960), pp. 333-341.

13. Dt 4,37; 7,7-10; 10,15; 14,2; Is 43,1-2; 44,1-2.21.24; 48,12.

14. Cet universalisme, déjà suggéré dans la geste patriarcale (Gn 12,3; 18,18; 26,4; 28,14), est très explicite en Is 40—66.

15. A. GÉLIN, *art. cit.*, p. 163.

Dans la vocation de Moïse (Ex 2,23—7,7), nous découvrons les traits fondamentaux de toute vocation personnelle : l'amour de Yahvé pour son peuple, l'habilitation d'un messager et d'un chef, enfin l'assistance divine dans l'exécution du plan de salut. Nous les retrouvons dans les vocations d'Isaïe (Is 6), de Jérémie (Jr 1,1-10) et d'Ezékiel (Ez 2,1—3,21), comme dans celle du Serviteur. Jean-Baptiste fut le dernier de ces « appelés », avant l'avènement définitif du Royaume dans l'incarnation du Fils de Dieu. Tout l'amour de Yahvé et toute la force d'action des serviteurs de l'Ancienne Alliance se condensèrent, pour ainsi dire, en cet homme (cf. Lc 1,67-69 ; 2,29-32).

Seul Jésus réalise vraiment toute l'espérance de salut qui demeurait voilée dans le personnage mystérieux du Serviteur. A travers son abaissement et son exaltation, la rencontre définitive de Dieu et de tous les hommes est si profonde que jamais un prophète n'aurait pu y songer. Mais après lui, en ces temps nouveaux, d'autres prophètes doivent se dresser sur toutes les places pour annoncer sa Bonne Nouvelle, et conduire tous les hommes à la conversion. Et Dieu se tient toujours à leurs côtés, pour leur dispenser ses lumières et ses forces de salut. Paul, le prophète des nations, a parlé de son expérience religieuse dans les mêmes termes que Jérémie et le Serviteur (Ga 1,13-17). Par l'Eglise du Christ ce mystère continue à se manifester dans le monde, tant que tous les hommes ne sont pas réunis dans le Royaume de Dieu.

L'Eglise, communion de foi au Christ

1 Co 1,1-3

PAR ÉTIENNE SAMAIN

Professeur au Grand Séminaire de Tournai

I. LES RAISONS D'UNE LETTRE

Vingt années à peine après la mort du Christ, Paul débarque sur l'une des jetées avancées qui mènent à Corinthe. Cette ville portuaire, florissante autant que corrompue, sert toujours d'important relais maritime et commercial à l'Est comme à l'Ouest. C'est le milieu d'affaires et de la grosse finance. C'est aussi la ville des dockers, du petits artisanat tourné vers le port et des marchands ambulants du bas quartier, population grouillante dont les deux tiers sont des esclaves.

Le cosmopolitisme y règne et s'est encore accru depuis que Corinthe est devenue capitale de la province romaine d'Achaïe. Que tout un syncrétisme idéologique et religieux vienne dès lors à y trouver sa place, ne nous étonne pas : Corinthe n'est pas seulement une plaque tournante dans le monde antique ; fidèle à ses titres de noblesse, elle est demeurée un des hauts lieux de la pensée ouverte et de la culture grecque.

Paul approche de la cinquantaine. Il va demeurer à Corinthe plus de deux ans, travaillant d'abord à la fabrication de tentes, se consacrant ensuite entièrement à l'annonce de la Parole de Dieu (Ac 18,1-18). Qui touche-t-il ? Des Juifs d'abord, mais devant leur opposition croissante il se tourne vers les païens qui l'accueillent avec enthousiasme. Quand il repart pour la Syrie, le choc s'est produit : une communauté chrétienne a jailli, composée surtout, semble-t-il, de gens de condition modeste (1 Co 1,26-28).

Le contact de cette foi naissante avec l'hellénisme et le paganisme ambiant devait cependant poser rapidement à la jeune Eglise une série de problèmes d'adaptation et soulever chez elle bon nombre de questions plus fondamentales. Mis au courant de ces difficultés et des divisions qui frappent la communauté (1 Co 1,11; 16,17; Ac 18,27), Paul enverra en réponse plusieurs lettres à la paroisse de Corinthe. De celles qui nous sont parvenues, la « Première lettre aux Corinthiens » date des environs de Pâques 57, c'est-à-dire quelque cinq ans après la première venue de Paul.

Le lecteur non averti pourrait s'étonner de voir la liturgie de ce dimanche ne lui offrir que les trois premiers versets d'une longue lettre. Il se rassurera en constatant que si Paul emprunte les formes classiques d'un genre épistolaire bien connu alors en Grèce et dans le monde oriental, il les charge plus d'une fois¹ de tout un contenu théologique qui esquisse à l'avance les lignes de pensée profondes qui ordonneront la suite de sa matière. Ainsi en est-il, ici, de l'adresse (vv. 1-2) et des salutations d'usage (v. 3), où Paul ne se contente pas de mentionner son nom (*superscriptio*) et ceux de ses destinataires (*adscriptio*) en les honorant comme il convient (*salutatio*), mais où il prend soin de souligner à l'avance que le véritable et seul fondement de l'unité de tous les croyants, c'est leur confession de foi au Christ, source unique de leur vie².

II. L'ADRESSE (vv. 1-2)

1. Paul, apôtre du Christ Jésus

A son nom, Paul a coutume d'ajouter la fonction qu'il occupe par rapport à ceux auxquels il s'adresse. Il est *apôtre*, dit-il, c'est-à-dire envoyé pour annoncer aux hommes l'Evangile de Dieu (Rm 1,1; Ga 1,11.15-16). Pourtant son insistance ici porte moins sur l'exigence pratique de cette charge que sur son origine divine. S'il est apôtre,

1. Rm 1,1-7; Ga 1,1-5; cf. He 1,1-4.

2. Parmi les ouvrages contemporains auxquels nous nous sommes référé, mentionnons, outre les commentaires français de E.-B. ALLO, *Première Epître aux Corinthiens* (Etudes Bibliques), 2^e éd., Paris, 1935, et J. HERING, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens* (Commentaire du N.T.), 7^e, 2^e éd., Neuchâtel, 1959, le récent commentaire de H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das N.T.), 5, 11^e éd., Göttingue, 1969, et l'étude de R. BAUMAN, *Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Korinther 1,1-3,4* (Neutestamentliche Abhandlungen, N.F., 5), Münster, 1968.

c'est parce qu'il a été appelé à le devenir par Jésus Christ en vertu d'un vouloir divin³. Peut-être veut-il faire allusion discrète à l'événement de Damas (Ga 1,12; cf. Ac 9,3ss), mais plus fondamentalement, il souligne⁴ que seule la volonté souveraine de Dieu et ses appels créateurs sont la cause ultime et la base de l'autorité apostolique qu'il détient maintenant auprès d'eux. Ceci étant, il ne peut être que l'apôtre du Christ Jésus, et c'est à ce titre que les Corinthiens ont à le recevoir et à l'entendre.

Cette spécificité de la fonction réservée à l'apôtre est encore mise en relief par le titre que reçoit Sosthène, son compagnon⁵ : il est seulement le frère (parmi les autres frères), terme servant couramment aux chrétiens pour se désigner entre eux.

2. Corinthe et l'Eglise de Dieu

Il est clair qu'en octroyant le titre d'« Eglise de Dieu » à l'Eglise de Corinthe, l'apôtre entend d'abord s'adresser à la totalité des chrétiens corinthiens. Il sait en effet les divisions qui les menacent et sur lesquelles il reviendra bientôt (1,10-16). Pour les garder de ces tendances à l'isolement et au séparatisme, il leur rappelle qu'ils appartiennent tous indistinctement à une communauté que Dieu seul a convoquée et que lui seul régit.

Le fait maintenant que la mention « Eglise de Dieu » (v. 2a) soit liée, comme nous le verrons bientôt, à d'autres titres (v. 2b.c.d) dont la portée sotériologique et eschatologique est patente, et que l'expression serve d'autre part, dans le corps de la lettre, à rappeler explicitement⁶ la « pleine assemblée d'Israël au désert »⁷, laisse entendre déjà que cette Eglise de Corinthe « n'existe pas pour elle-même, mais comme partie de l'Eglise universelle »⁸. Mais plus encore, en tant qu'elle représente et concrétise ce nouveau « Com-

3. La relation de Dieu et du Christ comme auteurs de la vocation est explicitée en Ga 1,11-12.15-16.

4. Cf. R. BAUMAN, *op. cit.*, p. 21.

5. Qui était Sosthène ? Peut-être l'ancien chef de la Synagogue de Corinthe (Ac 18,17). Peut-être plus simplement (le nom étant fort répandu) un secrétaire de Paul ou, du moins, un de ses associés dans le travail missionnaire.

6. Cf. 1 Co 10,32; 11,22 à mettre en liaison avec le contexte immédiat 10,1-4.6-10.18-19.

7. Concrètement le *Qahal Jhwh* est l'assemblée cultuelle convoquée et rassemblée par Yahvé et présente devant lui ; elle est la communauté de ceux qui sont appelés au salut par Dieu, c'est-à-dire comme *qahal*, la communauté totale d'Israël. Cf. L. CERFAUX, *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul* (Unam Sanctam, 54), Paris, 1965, pp. 90 et 97.

8. R. BAUMAN, *op. cit.*, p. 22.

monwealth » divin, elle se doit non seulement de dépasser ses divisions mais aussi de manifester, par la consistance interne de sa réalité locale, le mystère de Salut qui touche, de manière décisive et ultime, tout le peuple que Dieu s'est acquis.

3. Déjà sanctifiée dans le Christ Jésus

Pénétrant plus avant dans la réalité de l'« Eglise de Dieu », Paul entreprend de la décrire « génétiquement », oserait-on dire : elle est la communauté des sanctifiés dans le Christ Jésus (v. 2b). Qu'est-ce à dire sinon que les membres chrétiens, quels qu'ils soient, de Corinthe ou d'ailleurs, sont tous entrés, par leur baptême⁹, en communication avec la sainteté divine et y ont pris part dans le Christ Jésus.

L'insistance porte ainsi — nous le voyons — non sur l'homme, mais sur l'action de Dieu dans l'homme. Celle-ci est antécédente et primordiale. C'est parce que Dieu est saint, qu'il est le « Trois-fois-Saint » et que cette sainteté de nature est en lui dynamisme opérant, qu'il ne peut s'adjoindre des hommes, les vouloir et les faire entrer dans sa proximité sans aussitôt les sanctifier et les transformer radicalement¹⁰.

Pour cette communication intime de son être, Dieu a fait du Christ son instrument¹¹. « En lui », l'amour de Dieu s'est manifesté (Rm 8,39) ; « en lui », Dieu s'est réconcilié le monde (2 Co 5,17-21 ; Rm 5,8-9), l'a justifié et l'a établi en sainteté (1 Co 6,11 ; Ep 5,25-26)¹².

Cette communication s'opère ainsi par le ministère du Christ, en se fondant sur l'événement décisif de sa mort et de sa résurrection ; événement dans lequel tout baptisé entre par la foi, afin de mourir désormais au péché et de vivre pour Dieu dans le Christ Jésus (Rm 6,1-10.22-23). En ce sens, cette mise en état de sainteté est authentiquement et déjà « la grâce de Dieu qui nous a été donnée dans le Christ Jésus » (1 Co 1,4).

9. Cette correspondance que nous établissons entre cet état de sainteté dans lequel sont plongés les chrétiens et le baptême qui les y fixe, ressort clairement de textes comme 1 Co 6,11 ; Ep 5,25-26.

10. R. BAUMAN, *op. cit.*, p. 23.

11. C'est dans ce sens instrumental qu'il faut entendre ici la formule dans le Christ Jésus, qu'on retrouve par ailleurs fréquemment dans les énoncés sotériologiques et ecclésiologiques. Cf. L. CERFAUX, *op. cit.*, pp. 185-194 ; *Le Chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1962, pp. 287-342.

12. H. CONZELMANN, *op. cit.*, p. 34.

4. Appelés à devenir saints

Paul n'en reste cependant pas là. Pour lui ce serait trop peu dire que la sainteté est un état dans lequel les baptisés sont plongés, aussi longtemps qu'ils ne l'entendent pas encore comme cette puissance et ce dynamisme qu'il leur faut sans cesse rejoindre dans leur vie.

Auprès des chrétiens de Corinthe et, à travers eux, auprès de toute l'« Eglise de Dieu », l'apôtre revient ainsi à la charge pour dire qu'ils sont tous appelés à être saints (*klêtois hagiois*, v. 2c). Par là, il ne veut pas tellement leur faire entrevoir leur condition future, mais il entend signifier et fixer, pour le présent¹³, le sens même de leur vocation dans ce monde : au nom de Dieu et dans le Christ, ils ont été choisis, mis à part et convoqués pour ce témoignage permanent¹⁴. Et de même que l'apôtre a été appelé (*klêtos*) à l'apostolat, ainsi les chrétiens sont-ils appelés (*klêtoi*) à la sainteté. Telle est leur vocation personnelle et communautaire, présente et éternelle.

Mais qu'on ne se méprenne pas. Ici encore l'initiative vient de Dieu. Ni l'homme, ni même l'Eglise ne peuvent prétendre se construire en sainteté. C'est Dieu seul qui peut être l'auteur d'une pareille vocation, lui seul qui en sera toujours le premier et constant réalisateur. L'Eglise, quant à elle, ne peut que recevoir cet appel incessant et y répondre avec un maximum de fidélité.

5. L'Eglise, communion de ceux qui invoquent le nom du Seigneur

En finale de son adresse, Paul ouvre de plus une perspective nettement œcuménique. Certes il rejoint toujours son point de départ, l'« Eglise de Dieu », mais cette Eglise, il la regarde cette fois comme la communion de tous ceux qui, partout, invoquent le nom du Seigneur Jésus Christ (v. 2d).

13. Il apparaît assez clairement que Paul cherche déjà ici à situer les reproches qu'il adressera bientôt aux Corinthiens impudiques et fornicateurs (5,1-13 ; 6,12-20).

14. Il est très probable que Paul a remanié ici l'expression *klêtê hagia* des LXX pour évoquer, par-delà la *miqrâ qodesch* (la convocation de l'assemblée sainte par Dieu, au temps de Moïse : Ex 12,16 ; Lv 23,2-44 *passim* ; Nb 28,25), la réalité de la nouvelle assemblée sainte de Dieu : les chrétiens sont des convoqués, des élus et des saints, parce que convoqués par Dieu (cf. L. CERFAUX, *La Théologie de l'Eglise*, pp. 101ss).

En recourant ainsi à une des formules les plus riches de l'A.T.¹⁵, Paul cherche non seulement à relier une nouvelle fois l'Eglise de Corinthe à l'assemblée universelle de « ceux qui invoquent le nom du Seigneur », mais à rappeler, pour tous, les composantes majeures et les exigences essentielles attachées à pareille proclamation.

« Invoquer le nom du Seigneur », c'est d'abord *confesser sa foi* dans la divinité du Seigneur Jésus, c'est-à-dire le re-connaître dans sa puissance de salut présente et future¹⁶. Telle semble bien être le sens de la formule dans des contextes comme Ac 2,21 (Joël 3,5 LXX) ou 4,12, et surtout en Rm 10,9-13.

Mais ce serait étrangement mutiler la portée de cette invocation que de la limiter à une profession intellectuelle de sa foi et à la reconnaissance théorique d'un salut encore à venir¹⁷. Si la foi est foi vivante, c'est-à-dire celle de l'homme concret, engagé devant Dieu et soumis à sa Parole, « l'invocation du nom du Seigneur exige de tout chrétien qu'il *soumette au Christ le réel de toute sa vie*, qu'il l'accorde constamment à sa volonté et, en dernière analyse, lui remette la conduite de sa vie morale »¹⁸.

Ainsi perçue, cette proclamation de foi, qui plonge aux racines mêmes de l'agir humain, devient une expression choisie pour définir ce qu'est la vie chrétienne. Mais en mettant d'autre part si bien en avant la dimension de foi qu'elle inclut toujours, cette invocation nous ramène aussi au fondement ultime de l'unité et de la catholicité dans l'Eglise. Qu'on appartienne à la paroisse de Corinthe ou à toute autre communauté chrétienne, c'est essentiellement cette reconnaissance explicite du Christ, source unique de vie, qui crée l'unité entre tous les croyants.

15. L'expression est de P.E. LANGEVIN qui vient de publier, en trois étapes, une importante étude sur le sujet : « *Ceux qui invoquent le nom du Seigneur* » (1 Cor 1,2), dans *Sciences Ecclésiastiques*, 19 (1967), pp. 373-408 ; *Science et Esprit* (nouveau nom de la revue), 20 (1968), pp. 113-126 ; 21 (1969), pp. 71-122.

16. Pour LANGEVIN, *ibid.*, 21 (1969), pp. 114-115, la formule possède en 1 Co 1,2 la valeur eschatologique qu'elle a conservée dans la reprise néo-testamentaire du texte de Joël 3,5. Alléguant 1 Co 1,8, l'auteur montre que « l'attente de la parousie du Seigneur Jésus — qui sera son *Jour* — caractérise la vie spirituelle des chrétiens de Corinthe. Le Seigneur dont les chrétiens *invoquent le nom* est bien, selon le préambule de la première aux Corinthiens, le Seigneur *eschatologique*. Ils ont cru au Seigneur Jésus qui les *sauvera* en les *emmenant avec lui* lors de sa *parousie* (1 Th 4,14-15) » (p. 115).

17. P.E. LANGEVIN, *ibid.*, pp. 115-116.

18. P.E. LANGEVIN, *ibid.*, p. 116, qui poursuit : « Comme l'Ancien et le Nouveau Testament établissaient un lien si étroit entre foi et vie morale — entre profession de foi et conduite de sa vie personnelle, sur tous les plans de l'activité humaine —, saint Paul voyait sans doute en ceux qui *invoquent le nom du Seigneur* (Jésus) des croyants qui se sont engagés à *soumettre leur vie morale à la Seigneurie de Jésus* » (p. 117).

III. LA SALUTATION (v. 3)

Dans la plupart de ses Epîtres, Paul salue les chrétiens en leur souhaitant « *grâce et paix de par Dieu, notre Père et le Seigneur Jésus Christ* » (v. 3).

Il se pourrait que nous nous trouvions là devant une très ancienne formule liturgique par laquelle s'ouvrait le culte dominical. Quoi qu'il en soit, il importe surtout de saisir comment Paul, en adjoignant ici la notion de « *grâce* » au souhait juif de la « *paix* », a su interpréter théologiquement ces deux réalités, si bien qu'il les situe dans leur rapport avec Dieu et Jésus Christ.

La « *grâce* » dont l'Eglise a été et demeure bénéficiaire n'est autre pour lui que cet état de Salut dans lequel elle se trouve maintenant et vers lequel elle s'avance chaque jour davantage (Rm 5,1ss). Quant à la « *paix* » qui en découle, elle est celle même de Dieu (Rm 15,33 ; 16,20 ; 2 Co 13,11 ; Ph 4,9), contenue dans la Bonne Nouvelle de Salut qu'elle a entendue, reçue et qu'elle doit désormais proclamer à la face du monde entier (Rm 5,1 ; Ep 2,17)¹⁹. « *Paix* » donc qui n'est pas celle du monde, « *Grâce* » qui ne relève ni du mérite humain, ni d'un vouloir d'homme. Toutes deux, elles nous viennent de Dieu par Jésus Christ.

Par là se trouvent, une fois de plus, rappelés et situés au plan de la foi, les nœuds de référence à l'intérieur desquels toute existence chrétienne s'enracine et s'accomplit : Dieu et le Seigneur Jésus Christ, uniques auteurs de cette puissance vivifiante, en demeurent, de manière permanente, les artisans et les donateurs. Ainsi les Corinthiens ne sont pas seulement appelés et sanctifiés par Dieu dans le Christ Jésus ; ils sont encore entourés et portés par ce salut qui est pour eux *grâce et paix*, dans la communion de foi au Christ.

19. H. CONZELMANN, *op. cit.*, pp. 37-38.

Le témoignage de Jean le Baptiste

Jn 1,29-34

PAR PAUL-EDMOND JACQUEMIN
Cistercien de Forges (Chimay)

Dans la construction particulière du quatrième évangile, notre péricope correspond au moment où les Synoptiques racontent le baptême de Jésus, premier épisode de sa vie publique. Jean relate ici, non pas précisément le baptême du Christ, mais le témoignage de Jean-Baptiste consécutif à la théophanie survenue lors du baptême.

Quand il a baptisé Jésus, le Précurseur a été témoin d'une intervention divine extraordinaire : les cieux se sont ouverts, l'Esprit est descendu de façon visible sur le Sauveur, le Père a fait entendre sa voix et déclaré Jésus son Fils bien-aimé¹. Cette révélation a constitué pour le Baptiste le point de départ d'une réflexion dont notre passage nous livre le fruit, à l'occasion d'une nouvelle rencontre entre le Messie et son Précurseur.

Le témoignage de Jean-Baptiste porte ici les caractéristiques fort nettes du style et de la pensée de Jean l'évangéliste. Un phénomène littéraire du premier chapitre de Jn nous éclaire sur le mode de composition de notre péricope. Tout au long de ce chapitre, on remarque diverses formules littéralement identiques à celles des Synoptiques (cf. Mc 1,7s par), mais morcelées et dispersées. Par exemple :

v. 15 : Celui qui vient après moi...

v. 26 : Moi, je baptise dans l'eau.

1. Voir notre commentaire de cette scène d'après les Synoptiques, dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 12, pp. 48-66.

v. 27 : Celui qui vient après moi, je ne suis pas digne de dénouer sa sandale.

v. 30 : Il vient après moi un homme qui est passé devant moi.

v. 33 : Lui, il baptise dans l'Esprit Saint.

Le donné évangélique traditionnel est réutilisé, mais par fragments, et inséré dans des développements nouveaux, où se reflète la contemplation johannique. Que l'on observe en outre les nombreuses répétitions de tout ce passage :

C'est celui dont j'ai dit : Lui qui vient après moi est passé devant moi, parce qu'avant moi il était (vv. 15 et 30).

Voici l'Agneau de Dieu (vv. 29 et 36).

Et moi, je ne le connaissais pas (vv. 31 et 33).

Je baptise dans l'eau (quasi littéralement aux vv. 26, 31 et 33).

J'ai vu l'Esprit descendre du ciel et demeurer sur lui (quasi littéralement aux vv. 32 et 33).

Tout le morceau fait ainsi l'effet d'une méditation qui se déroule lentement, librement², sur la base de la tradition évangélique commune. Chez les Synoptiques déjà, la scène du baptême de Jésus était surtout une description de la théophanie ; dans le quatrième évangile, elle devient une méditation approfondissant le contenu de la théophanie³.

L'Agneau de Dieu (v. 29)

« Voyant Jésus venir à lui, Jean-Baptiste dit... » L'évangéliste ne précise pas dans quel but Jésus venait vers Jean-Baptiste, ni à qui celui-ci s'adresse. Tout l'intérêt va aux paroles du Précurseur, au contenu de son témoignage. Par surcroît, ces paroles seront reprises brièvement au début de la péricope suivante.

2. Il serait vain de chercher dans ces cinq versets un plan strict. Les phrases s'enchaînent sans rigueur. Leur unité vient de leur dépendance fondamentale par rapport à Is 42,1 : « Voici le Serviteur de Dieu... J'ai vu l'Esprit descendre sur lui... C'est lui l'Elu de Dieu... » Sur ce canevas viennent se greffer d'autres thèmes plus ou moins traditionnels ou spécifiquement johanniques : l'annonce du plus grand que Jean-Baptiste, l'antithèse entre baptême d'eau et baptême d'Esprit, la reconnaissance concrète du Messie, le rôle personnel de Jean-Baptiste comme « témoin ».

3. Si, comme on l'admet généralement d'après Jn 1,35-40, Jean l'évangéliste a été l'un des disciples du Précurseur qui sont venus au Christ à cause du témoignage de Jean-Baptiste, il n'y a pas à s'étonner que ce disciple ait ensuite longuement scruté, voire développé et approfondi, ce témoignage du Baptiste.

«Voici l'Agneau de Dieu...» Que signifie pareille appellation? Selon l'exégèse la plus probable, ce titre veut montrer en Jésus le Serviteur de Dieu tel que l'évoque Is 53,4.7.12⁴. Au v. 7, le Serviteur est comparé à un agneau, dont on souligne l'innocence et l'humilité d'acceptation devant un traitement cruel; aux vv. 4ss et 12, le Serviteur porte sur lui le péché des multitudes pour l'expier dans la souffrance et la mort.

En décrivant le baptême de Jésus, les Synoptiques rappelaient la parole de Dieu à son Fils et la venue de l'Esprit Saint. Cette description se référait clairement à Is 42,1, début très caractéristique des «chants du Serviteur de Yahvé»: «Voici mon Serviteur, mon Elu, en qui je me complais. J'ai mis sur lui mon Esprit». Par cette référence à Is, l'intervention divine au baptême de Jésus avait pour sens, selon la tradition évangélique primitive, d'assigner au Christ, à l'aube de son ministère, la mission du Serviteur. Ce n'était encore là toutefois qu'une indication générale, une première orientation sur l'ensemble de la mission du Sauveur.

Dans notre texte johannique, la perspective est prolongée jusqu'au passage le plus expressif des «chants du Serviteur»: Is 53, où il s'agit du Serviteur souffrant. La désignation de Jésus comme «Agneau de Dieu qui porte le péché du monde» signifie que Jésus a pour mission de réaliser la figure du Serviteur jusque dans les souffrances et la mort expiatoire. Bien qu'innocent et pur lui-même de tout péché en venant au baptême (cf. déjà Mt 3,14), il devra prendre sur lui le péché de tous, l'enlever en l'expiant lui-même, assurer par son sacrifice rédempteur cette purification des péchés qu'annonçait la prédication du Baptiste et que symbolisait son rite⁵.

4. «Ce sont nos souffrances qu'il portait... Affreusement traité, il s'humiliait, il n'ouvrait pas la bouche, comme l'agneau qu'on traîne à l'abattoir, comme une brebis muette devant les tondeurs... Il a été frappé à cause de la faute de (son) peuple... alors qu'il n'avait commis aucun mal... Il a porté le péché des multitudes...» (Is 53,4.7.8.9.12). — La mention du «monde», extrêmement fréquente chez Jn, sert très souvent à noter la condition pécheresse de l'humanité (Jn 14,17.27.30; 15,18s; 16,8.11.20.33; 17,9.14.25; etc.; 1 Jn 2,2; etc.), l'universalité de la mission salvifique du Christ (Jn 3,16s; 4,42; 6,33.51; 8,12; 9,5; 12,47; 17,18; etc.; 1 Jn 2,2; etc.); elle peut rappeler aussi (par antithèse) l'origine céleste du Sauveur (6,33; 8,23.26; 10,36; 11,27; 12,46; 16,28; etc.; 1 Jn 4,9.14; etc.); ces thèmes se recoupent facilement.

5. Faut-il songer à l'agneau pascal? Sans être exclue, cette référence ne peut jouer ici qu'à titre secondaire: elle rend beaucoup moins bien compte de l'expression complète (Agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde) et du présent contexte (dépendance de tout le passage Jn 1,29-34 à l'égard d'Is 42,1, connexion avec ce thème baptismal de la purification des péchés, etc.). Même en Jn 19,31.36, que l'on invoque à l'appui, une allusion à l'agneau pascal reste fort contestée. — Par contre, Ac 8,32 atteste aussi une réflexion ancienne sur l'agneau d'Is 53,7. Cf. Mt 8,17; He 9,28; 1 P 2,24. — On a émis l'hypothèse que le terme araméen sous-jacent à notre expression serait *talya*, qui peut signifier soit «serviteur», soit

C'est là, au sujet du Christ désigné comme Serviteur de Dieu lors de son baptême, un approfondissement du donné évangélique ancien, et que l'on peut imputer à Jean l'évangéliste lui-même. Le Sauveur a réalisé la purification des péchés tout autrement que ne le prévoyait Jean-Baptiste d'après la tradition synoptique primitive⁶. Quand il écrit son évangile, Jean le théologien sait que c'est par sa Passion et sa mort expiatoire que Jésus a mérité le titre d'Agneau de Dieu. Le verbe *airein*, qui peut signifier à la fois «porter» (prendre sur soi, se charger de) et «emporter» (enlever, ôter, faire disparaître), relève de ce vocabulaire à double sens qu'affectionne l'auteur du quatrième évangile. Dans sa première épître, Jean reprend ces mêmes idées (1 Jn 1,7; 2,2; 3,5; 4,10). Il semble aussi s'inspirer principalement d'Is 53 pour décrire dans l'Apocalypse (avec toutefois un vocabulaire et des développements différents) l'Agneau rédempteur et victorieux, mis à mort pour les pécheurs et exalté en gloire auprès de Dieu (Ap 5,6.8.12s; 6,1ss; etc.).

Le Messie préexistant (v. 30)

Les Synoptiques rapportaient, antérieurement au baptême de Jésus, l'annonce par le Précurseur de la venue d'un plus grand que lui. Jean-Baptiste parle ici après la venue et le baptême de Jésus. Dans le quatrième évangile, le Baptiste est présenté surtout comme le «témoin» du Christ (1,7.8.15.19.32.34; 3,26; 5,33-36): il ne se borne plus à annoncer le Messie imminent, il le montre; le Messie est venu, il est là, conformément à l'annonce antérieure: «C'est de lui que j'ai dit...»

«Après moi vient quelqu'un qui est passé devant moi, parce qu'avant moi il était». Jean avait transcrit intégralement la longue phrase du v. 30, par anticipation, dès le prologue de son évangile (1,15). Il la reproduit ici, dans son cadre narratif cette fois, soulignant avec une nouvelle insistance l'infériorité du Baptiste. Pour attirer davantage l'attention et exprimer bien nettement la supériorité de Jésus, la phrase prend l'allure d'un paradoxe. Selon un pré-

«agneau»; notre texte grec serait une mauvaise traduction... Cette dernière précision ne recommande guère l'hypothèse. — Par ailleurs, nous ne croyons pas que la tradition évangélique voie dans le baptême de Jésus le symbole de sa Passion: le mot «baptiser», en Mc 10,38; Lc 12,50, est employé en un sens figuré (plonger-immérer dans l'épreuve), sans véritable référence à la scène du Jourdain.

6. Tout autrement surtout qu'il ne le prévoyait avant la scène du baptême, car il annonçait jusque-là le Messie comme l'exécuteur puissant et redoutable du Jugement de la colère de Dieu. Mais on voit, en Mt 11,2-5 par, persister cette même divergence de vues entre Jean-Baptiste et Jésus concernant la mission véritable du Messie.

jugé reçu de l'antiquité, en certains cas (quand il s'agit d'un auteur littéraire ou philosophique, d'un fondateur d'école ou de mouvement quelconque), celui qui vient après un autre est censé moins digne que le premier, n'étant plus l'initiateur, ou même venant « à la suite » du premier en qualité de disciple. Dans le cas présent, au contraire, celui qui vient après le Baptiste lui a été reconnu supérieur : « il est passé devant moi ». Le paradoxe se fonde en effet sur l'antériorité éternelle, la préexistence divine du Christ : « avant moi il était ». Littéralement : « premier (*prôtos*) par rapport à moi » « antérieur à moi il était ».

Sous-jacente à cette argumentation, il y a une polémique connue par ailleurs. La phrase que nous commentons, Jean l'a transcrite à deux reprises, parce qu'il doit s'opposer, avec plus de force encore que les Synoptiques, aux prétentions soulevées de son temps par les sectateurs obstinés du Baptiste⁷. Ceux-ci, pour revendiquer la messianité de leur maître et nier celle de Jésus, recouraient à l'argument chronologique mentionné ci-dessus : Jean-Baptiste, chef de file, précédait le Christ, il avait la priorité ! L'évangéliste réplique aux adversaires en se plaçant sur leur terrain : le Précurseur lui-même avait réfuté par avance ses adeptes trop zélés en alléguant la préexistence du Messie, croyance admise par bon nombre de Juifs.

Mais l'évangéliste formule cette préexistence d'après ses propres vues théologiques. « Il est devenu avant moi, parce qu'avant moi il était ». Cette terminologie, opposant « être » et « devenir » (avec insistance sur l'« être » par le rejet du verbe en fin de phrase), trahit la main de l'évangéliste. Il avait écrit en 1,1-3 : « Au commencement était le Verbe... », et par lui tout est devenu ». En 8,58, il fait dire au Christ : « Avant qu'Abraham devînt, moi Je Suis ». La « priorité » du Messie par rapport au Précurseur est celle que Jean exposait solennellement au début de son évangile : préexistence éternelle, divine.

Tandis que les trois premiers évangiles fondaient la supériorité de Jésus vis-à-vis du Baptiste sur sa puissance supérieure (« Celui qui vient après moi est plus puissant que moi : je baptise dans l'eau, lui baptisera dans l'Esprit Saint »), Jean tient à attribuer cette supériorité du Christ à sa condition divine elle-même.

7. La persistance de la secte johannite a obligé le quatrième évangéliste à souligner plus que les Synoptiques l'infériorité de Jean-Baptiste, tout en précisant bien son rôle positif de précurseur, d'ami de l'Époux, de témoin surtout. D'où l'étrange insistance de certains passages : « Il vint en témoin, pour rendre témoignage à la Lumière ; il n'était pas la Lumière, mais il devait rendre témoignage à la Lumière » (1,7s) ; « Il confessa, il ne nia pas, il confessa : Je ne suis pas le Messie... Je ne le suis pas... Je suis une voix qui crie dans le désert... » (1,20-23) ; « Je ne suis pas le Messie, mais je suis envoyé devant lui. Il faut que lui grandisse et que je diminue » (3,28-30).

La manifestation baptismale (vv. 31-33)

Plus que les Synoptiques, Jean concentre son attention sur la personne de Jésus. Dans cette perspective, il omet l'annonce du Royaume par Jean-Baptiste, son appel à la conversion, etc. Toute la prédication de Jean a consisté à annoncer le Christ. Et pareillement toute son activité baptismale n'a d'autre fin que d'aboutir à ce baptême particulier, celui de Jésus, où commence à se dévoiler le mystère de la personne du Sauveur : « C'est pour qu'il fût manifesté à Israël que je suis venu baptisant ».

« Et moi, je ne le connaissais pas ». On a déjà entendu cette protestation, deux versets plus haut seulement ! Et au v. 26, Jean consignait ces mots du Précurseur : « Au milieu de vous se tient celui que vous ne connaissez pas »⁸. Cette insistance s'explique : une tradition juive assurait que le Messie resterait caché, inconnu, jusqu'au jour où Elie viendrait l'oindre et ainsi le « manifester » publiquement. Surtout, en rapportant de tels propos, l'évangéliste pense indubitablement à l'origine surnaturelle du Christ, au mystère de son être véritable. Jean-Baptiste lui-même, qui annonçait le Messie imminent, ignorait que Jésus, son proche parent, fût précisément celui-là. A fortiori ne le « connaissait-il » pas vraiment dans le mystère de sa personne transcendante.

La lumière qui lui est venue de la théophanie avait néanmoins été préparée. En prévision de ce moment capital, le Précurseur avait reçu du ciel l'indication d'un signe qui lui permettrait de reconnaître le Messie attendu. Cette indication lui avait été octroyée en même temps que sa mission prophétique (« Celui qui m'a envoyé m'avait dit... »), conformément à un schéma biblique courant⁹. Le signe se situait dans le prolongement de textes vétéro-testamentaires que Jean-Baptiste n'ignorait évidemment pas : prophéties décrivant le Messie comblé de l'Esprit (Is 11,1-3 ; 42,1 ; 61,1), oracles promettant pour les temps derniers l'effusion surabondante et universelle de l'Esprit de Dieu (Is 32,15 ; 44,3 ; 59,21 ; Ez 11,19 ; 36,25-29 ; 37 ; 39,29 ; Jl 3,1s ; etc. ; aucun texte cependant ne disait encore que cette effusion eschatologique serait le don du Messie lui-même). Le signe promis à Jean-Baptiste allait lui faire voir la réalisation précise de ces Ecritures en les synthétisant et les dépassant. La venue visible de l'Esprit lui permettrait d'identifier dans le concret l'Envoyé de Dieu (« Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre... ») ; en même

8. En 7,27 également, la foule admet que « le Messie, quand il viendra, personne ne saura d'où il est ».

9. Octroi d'un signe éclairant et confirmant une mission prophétique : Ex 3,12 ; 4 ; Jg 6 ; 1 S 10 ; Is 7,14 ; Lc 1,20.36 ; 2,12. La vérification du signe apporte un surcroît d'assurance relativement à l'origine de la mission et à son objet particulier.

temps elle désignerait celui-ci en son activité future la plus éminente, bien supérieure à celle du Baptiste : « baptiser (plonger, immerger) dans l'Esprit Saint », c'est-à-dire répandre l'abondance de l'Esprit promise à l'ère eschatologique. En cette effusion de l'Esprit de sainteté culminerait l'œuvre rédemptrice de l'Agneau qui enlève le péché du monde.

Au baptême du Christ, Jean-Baptiste a donc vu le signe se réaliser. Le Messie qu'il annonçait sans le connaître, il l'a reconnu quand l'Esprit est descendu et demeuré sur Jésus. Le verbe « demeurer », très johannique, ajouté ici par le quatrième évangéliste au récit traditionnel du baptême, marque la permanence, le caractère définitif du don divin¹⁰ : comblé de l'Esprit à jamais, Jésus est bien celui qui ouvre définitivement l'ère eschatologique caractérisée par ce Don transcendant.

D'un point de vue littéraire, les mots « il baptisera dans l'Esprit Saint » achèvent l'antithèse traditionnelle entre baptême d'eau et baptême d'Esprit, antithèse commencée au v. 26, interrompue aussitôt, rappelée aux vv. 31 et 33, et maintenant enfin complétée ! Une si longue interruption amortit évidemment la vigueur de l'antithèse : le baptême d'eau, au lieu de contraster, devient plutôt préfiguration, préparation au baptême d'Esprit. L'accent se trouve maintenant ailleurs : il porte sur l'identification de Jésus : « c'est lui qui baptise dans l'Esprit ».

En parlant du « baptême » dans l'Esprit Saint, l'évangéliste (tout comme déjà Mc) pense complètement au baptême sacramentel chrétien, depuis longtemps connu de ses lecteurs ; mais il n'y insiste pas ; l'intérêt va à *Celui qui procure* (par le rite baptismal) le don de l'Esprit.

Jean-Baptiste le « témoin » (v. 34)

La notion johannique de témoignage — de la part d'un homme — implique tout d'abord qu'on parle de ce que l'on a vu, entendu ou touché, bref de ce que l'on a connu d'expérience, personnellement ; on part d'un fait qui appartient à l'histoire, d'un événement particulier, perceptible avant même la foi. Ensuite, ce fait incontestable sert de fondement solide à l'affirmation de la foi ; il étaye une vérité plus haute, une certitude d'ordre supérieur, que l'on veut commu-

10. Cette insistance se comprend dans la synthèse johannique. Jésus possède l'Esprit à titre privilégié parce qu'il doit le répandre (« baptiser dans l'Esprit », Il le reçoit sans mesure (3,34), Il le promet à diverses reprises (ch. 3 ; 4 ; surtout 14-16). Il l'enverra d'après du Père, une fois glorifié (7,39 ; cf. 20,22s), après avoir accompli la tâche du Serviteur et enlevé le péché du monde.

niquer et faire partager ; le fait extérieur dont on a été le témoin direct se trouve objectivement relié, en vertu d'un rapport intrinsèque, à un ordre de réalité qui transcende l'histoire ; il sert de revêtement, d'expression sensible à une intervention venue de plus haut ; il enveloppe, sur un mode humain, une présence et une action divine. Selon un thème très johannique, la vue mène à la foi. De façon parallèle, le témoignage notifie un fait d'histoire bien acquis quoique partiel, et il veut susciter la foi au message total que l'on proclame, concernant le Christ¹¹, Fils de Dieu présent et agissant dans notre chair et dans notre histoire.

« Et moi, j'ai vu, et je témoigne... » Le Baptiste a vu (tout au moins) l'Esprit descendre du ciel et demeurer sur Jésus. Le signe dont il lui a été donné de constater la réalisation engendre en lui une certitude plus qu'humaine. Il peut attester publiquement, avec une autorité quasi juridique, l'accomplissement des Ecritures touchant le Serviteur de Dieu et l'effusion eschatologique de l'Esprit : Jésus est vraiment le Messie attendu, Fils de Dieu, dispensateur de l'Esprit.

« Celui-ci est l'Elu de Dieu ». Enoncée en finale, cette déclaration présente comme le sommet et le résumé du témoignage du Baptiste. On revient en effet au fameux texte d'Is 42,1 ; en nommant Jésus « l'Elu de Dieu » (d'après la leçon la plus probable), Jean reproduit à la lettre un titre du Serviteur de Yahvé. Le titre peut paraître moins expressif que celui de Fils de Dieu (qu'on entend chez les Synoptiques et que Jean devrait préférer selon sa théologie). En réalité, « Elu » équivaut à « Bien-Aimé », et par là à « Fils Bien-Aimé » ou « Fils Unique » (comme le montre l'usage biblique et profane). Tout en restant proche de la source isaïenne, le titre achève donc vers celui de « Fils (Unique) de Dieu ». S'achevant sur ces mots, le témoignage du Baptiste reste l'écho de la parole du Père lors du baptême de Jésus selon la tradition commune : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé ».

Dans la péricope suivante, Jean-Baptiste désigne à nouveau le Christ par l'épithète « Agneau de Dieu », avec son sens messianique (explicité au v. 41), déterminant l'adhésion de foi des deux premiers disciples de Jésus : André et, vraisemblablement, Jean lui-même.

11. Chez Jn, le témoignage porte presque toujours sur Jésus lui-même, son origine, sa mission, son œuvre, le mystère de sa personne : 1,7.8.15.32.34 ; 3,26 ; 5,31.32.36.37.39 ; 8,13.14.18 ; 10,25 ; 15,26s ; 19,36 ; 1 Jn 4,14 ; 5,9. Parmi les divers « témoins », c'est sans doute sur le témoignage de Jean-Baptiste que le quatrième évangile insiste le plus.



Selon le témoignage de Jean-Baptiste tel que le présente le quatrième évangéliste au terme de sa propre méditation, la théophanie survenue au baptême du Christ fait partie de la « manifestation » de Jésus Messie et Fils de Dieu¹². Le Baptiste, instrument du Père pour cette manifestation, a été constitué dès lors « témoin » du Christ, de sa mission de salut, de sa dignité transcendante. La venue de l'Esprit, accomplissant les Ecritures, a été le signe de reconnaissance de l'Elu de Dieu. Sur ce fondement bien assuré, Jean-Baptiste porte témoignage à Celui qui est maintenant venu : Messie rédempteur, instaurateur de l'économie de l'Esprit, éternellement préexistant, Fils de Dieu.

12. Comme nous l'avons vu ailleurs (cf. note 1), la tradition synoptique, primitivement axée sur l'aspect « consécration messianique » de Jésus au baptême, tendait néanmoins à dépasser cet aspect, et commençait de voir déjà dans la théophanie baptismale (à l'instar de la Transfiguration) une « manifestation » de la dignité personnelle du Christ. L'accentuation johannique de l'aspect « manifestation » est très normale chez cet ancien disciple du Précurseur (Jn 1,35-40), lui-même témoin privilégié du baptême de Jésus.

Qui est Jésus Christ ?

PAR ÉMILE VERDELLET

Archiprêtre de Saint-Pothin à Lyon

Le témoignage de Jean-Baptiste

Quand les Apôtres décident de donner un remplaçant à Judas, ils cherchent parmi les disciples du Christ, « un de ces hommes qui nous ont accompagnés tout le temps que le Seigneur Jésus a vécu au milieu de nous, en commençant au baptême de Jean jusqu'au jour où il nous fut enlevé, pour qu'il devienne avec nous témoin de sa résurrection » (Ac 1,22). Au « commencement » ainsi défini, il y a le témoignage de Jean-Baptiste :

« Au milieu de vous, il est quelqu'un que vous ne connaissez pas... Et moi, je ne le connaissais pas... » (Jn 1,26.33).

Tout nous porte à penser que Jean-Baptiste connaissait fort bien Jésus comme membre de sa parenté, fils de Marie et de Joseph, habitant de Nazareth. Mais Jean parle d'une autre sorte de « connaissance ». En Jésus, il n'avait jamais vu autre chose que l'homme. Et voici qu'un signe de « Celui qui l'a envoyé baptiser » lui révèle sa qualité de Messie.

On disait : « Le Christ, quand il viendra, personne ne saura d'où il est » (Jn 7,27). Pourtant, Jean n'hésite guère. Il rend aussitôt témoignage et atteste ce qu'il a « vu » : Jésus est l'« Agneau de Dieu » l'« Elu de Dieu » (Jn 1,29,34). Ces termes conviennent au Serviteur annoncé par Isaïe, en qui la tradition reconnaissait les traits du Messie attendu. Jean ne doute pas : Jésus est le *Christ*, celui qui existe depuis toujours et devant lequel il va s'effacer, ayant accompli sa mission de précurseur. Ainsi s'ouvre avec le temps de la grande révélation, le temps de la « contradiction » à laquelle Jésus sera en butte, selon la prophétie de Syméon (Lc 2,34).

Jésus de Nazareth?

Un peu plus tard, Jean connaîtra l'incertitude. Il enverra vérifier si ce Jésus dont il a dit qu'il était le Messie, est bien celui qu'on attendait. Il se révèle si peu conforme à l'image que lui-même s'en était faite, quand il annonçait l'exécuteur puissant et redoutable du « jugement de la colère de Dieu ».

Les gens de Nazareth se refuseront avec violence à voir en lui autre chose que l'un des leurs.

Les Apôtres eux-mêmes vont aller d'espoir en déception, de doute en étonnement, de surprise émerveillée en amère déconvenue. Entre le « restaurateur d'Israël », le « fournisseur de temps plantureux », l'homme aux « pouvoirs étonnants », le « chef spirituel nouveau » et l'ami des pécheurs, comment s'y reconnaître ?

Ils ont eu trois années de vie commune avec lui. Ils l'ont vu agir, ils l'ont entendu parler « comme personne n'a parlé avant lui » ; ils ont pu le questionner, ils ont prié avec lui. Ils ont partagé sa vie d'homme, acclamé puis abandonné, suivi et délaissé par la foule au gré des circonstances, poursuivi par les autorités, trahi et condamné. Ils ont eu, après la terrible épreuve de la Passion, ces étonnantes rencontres avec lui. Il leur a fallu ensuite cette longue méditation, avant la venue de l'Esprit Saint, pour enfin reconnaître en lui véritablement « l'image du Dieu invisible, premier-né de toute créature » (Col 1,15).

Sans cette longue fréquentation, ils n'auraient jamais pu se prononcer sur lui, comme ils l'ont fait jusqu'à en mourir : Jésus est bien le même que Jean a baptisé dans le Jourdain, qui a parcouru la Palestine en « faisant le bien » et en annonçant le salut, que les habitants de Jérusalem et les autorités ont fait mettre à mort, que Dieu a ressuscité et établi *Seigneur*. Pour eux, Jésus de Nazareth, c'est Jésus le Christ fils de Dieu, Dieu lui-même, désormais présent au cœur de l'humanité du sein de laquelle, jusqu'à son retour, il suscite l'Eglise qui est son Corps.

Pour nous qui est Jésus Christ ?

La même question reste posée à tout homme. Chacun doit prendre parti face à Jésus. « Où demeures-tu ? » (Jn 1,38), demandaient les premiers disciples. Nous savons que le chef des percepteurs de Jéricho « cherchait à voir qui il était » (Lc 19,3). « Nous voudrions voir Jésus », demandaient les Grecs venus à Jérusalem pour la Pâque (Jn 12,21).

Pour ceux qui ont entendu prononcer son nom depuis leur premier âge, comme pour ceux qui le découvrent plus tard, un moment

vient où il faut se prononcer. Le nombre d'ouvrages ou d'articles écrits sur ce sujet prouve que des hommes s'interrogent et veulent faire partager leur interrogation ou communiquer leur réponse aux autres hommes.

Plusieurs enquêtes se sont faites auprès des gens les plus divers, posant directement la question : « Pour vous, qui est Jésus Christ ? »¹. A côté de la réponse qui manque d'originalité : « Jésus Christ ? connais pas ! », la plupart répondent en des termes fort personnels. Ils se sentent concernés profondément par une telle question. On ne parle pas de Jésus Christ comme d'un autre personnage de l'histoire, du moins pas tout à fait. Même si on en écarte l'hypothèse, on perçoit en lui un « mystère » qui interroge.

Festus, le procureur de Césarée, se déclarait très embarrassé devant la controverse entre Paul et ses accusateurs venus de Jérusalem, « au sujet d'un certain Jésus qui est mort et que Paul affirme être en vie » (Ac 25,19). Les hommes n'ont pas fini de s'affronter à son sujet.

Jésus Christ des « habitués »

Les « chrétiens », qui portent son nom, le connaissent-ils ? La question peut leur être posée tout naturellement à l'occasion de démarches que sont amenés à faire la plupart des fidèles : baptême d'un enfant, mariage, funérailles.

Quand on cherche à saisir avec eux le contenu de leur démarche, on reste étonné de constater assez souvent, au sujet du Christ, soit une ignorance assez profonde, soit une extrême difficulté à s'exprimer sur son compte. La personne même de Jésus Christ reste comme voilée, presque cachée derrière une « éducation morale » ou derrière une « croyance » au contenu mal défini.

Du catéchisme passé il reste souvent une évidente honnêteté de vie et parfois de grandes valeurs morales ; un certain sens des autres, qu'on nomme « charité », dont l'efficacité réelle atteint rarement celle d'une solidarité plus révolutionnaire. Il est très rarement fait état d'une relation personnelle à Jésus Christ comme essentielle à la vie de foi.

Quand d'autres, plus exigeants, émettent un désir de « formation », leur requête vise le plus souvent, au moins dans son expres-

1. On pourra consulter : *Que dites-vous du Christ ?* ouvrage collectif : DUQUOC, MARLÉ, REPOULÉ, TAVERNIER..., éd. du Cerf ; *L'homme de Nazareth*, n° 64, (4^e trimestre 1969) de la revue *Evangelium aujourd'hui* ; *Pour vous, qui est Jésus-Christ ?*, éd. du Cerf (l'essentiel a paru sous le même titre dans le n° 243 (mars 1970) de *Fêtes et saisons* ; A.-M. BESNARD, *Un certain Jésus* (collection *Foi vivante*), éd. du Cerf.

sion, une « formation doctrinale » un « enseignement sur les vérités de la religion », beaucoup moins souvent une aide pour découvrir Jésus Christ vivant aujourd'hui.

Chez un certain nombre, il y a un désir évident de progrès spirituel. Mais, si on commence à dépasser le niveau du « permis et du défendu », du « bon et du mauvais », on redoute cette liberté de l'« homme nouveau » habité par le Christ, cet affranchissement de la Loi dont l'accomplissement servile procurait la sécurité, pour s'en remettre à la responsabilité d'une conscience éclairée par Jésus Christ connu et aimé.

Nous n'avons pas le droit de juger sévèrement de tels comportements. Si l'Eglise est, selon le mot de Bonhoeffer, « cette partie de l'humanité où le Christ a réellement trouvé sa figure... », nous devons reconnaître que nous n'avons pas encore su restituer ce visage en notre vie.

Aux fidèles qui viennent demander le baptême d'un enfant, à ceux qui se rassemblent pour la célébration eucharistique, nous demandons de professer leur foi. Quand avec eux nous proclamons : « Je crois en un seul Dieu... », les mots qui sortent de notre bouche sont-ils autre chose que des formules, exactes quant à la « doctrine », mais vides de sens vivant et sans résonance immédiate dans notre pensée ou notre comportement ?

Que saurions-nous dire de Jésus Christ dont nous déclarons « croire en lui », qui soit l'écho d'une vie partagée avec lui ? La pauvreté de la foi des « chrétiens » quant à Jésus Christ doit nous éclairer sur la nôtre.

Jésus des non-croyants

Ceux qui n'ont pas voulu « croire » se sont acharnés à voir en Jésus « un glouton et un ivrogne, ami des publicains et des pécheurs » (Mt 11,19), voire un « possédé » (Mc 3,22) ou un « imposteur » (Mt 27,63). Ceux qui ne croient pas, aujourd'hui, le respectent davantage.

En Jésus, c'est évidemment l'homme qui apparaît sous des visages divers :

a) *Le « révolutionnaire »*, ainsi que le dit ce jeune militant qui déclare : « Je le vois mieux sous les traits de Che Guevara que sous ceux du Sacré-Cœur ». Un film de Pasolini, scrupuleusement fidèle à la lettre du texte évangélique, présentait un leader séduisant, dans la sévérité de son intransigeance, homme de justice, de vérité, sans faille dans sa lutte contre toute duplicité, fidèle à sa mission jusqu'à

en mourir. On fait volontiers appel à sa personne ou à son enseignement pour soutenir ou approuver les « justes causes », généreusement défendues dans un monde incapable de se « réformer » par d'autres moyens que ceux de la violence.

b) *L'homme exceptionnel* : « Celui qui a ouvert une brèche à l'horizon des hommes » dit Garaudy. Il y a en lui une capacité universelle d'interrogation en faveur de l'homme, de sa dignité, de sa liberté, au sein d'un monde inhumain et sclérosé. On trouve en lui une révélation de l'homme en laquelle tout homme peut se reconnaître et se sentir provoqué à la lutte pour sa grandeur. On est saisi de la solidité de son œuvre. On a annoncé plus d'une fois la fin de son Eglise. Il faut reconnaître que, comme toute société, elle secrète en elle-même des ferments capables de ruiner toute autre entreprise humaine. Elle a jusqu'à présent réussi à s'en purifier, à faire même mûrir chez certains de ses membres ces fruits mystérieux qu'elle appelle sainteté et qui forcent l'admiration de tout homme droit.

c) *Le symbole des aspirations les plus hautes des hommes*, concrétisant un idéal quasi inaccessible. On reproche à l'Eglise de se l'être approprié indûment. « Sa mort nous a été volée : cette splendide mort de l'homme qui se sent responsable du destin de tous et qui donne à sa vie son sens et sa beauté en la sacrifiant au service du tout de l'humanité, ce n'est pas une vraie mort puisqu'on le fait ressusciter » (Garaudy).

Il y a en tout chrétien une part de mal-croyance qui le conduit, lui aussi, à ne voir en Jésus que ces mêmes aspects de l'homme et à « utiliser » son Evangile au service d'aspirations ou d'entreprises uniquement terrestres.

Jésus, le Christ des croyants

Les Apôtres avaient accepté Jésus comme Messie ; ils ont eu à découvrir « le » Messie. Ils ont dû purifier l'idée qu'ils s'en faisaient. Leur pensée formée par l'Ecriture ne pouvait que s'étonner de la fragilité de cet homme poursuivi, contesté, mis à mort, en comparaison de la grandeur du Dieu Tout-Puissant dont il se disait le Fils. Nous n'avons pas ici à retracer leur itinéraire spirituel.

Il nous suffit d'accueillir le témoignage qu'ils ont donné : l'identité absolue entre le Jésus de Nazareth, le Jésus de l'histoire, pleinement homme et le Christ ressuscité, Seigneur au-dessus de tout. Dans leur témoignage on ne peut pratiquement pas dissocier ce qui constituerait une sorte d'histoire humaine de Jésus, de ce qui manifeste le Christ fils de Dieu.

On mutile ou on défigure la foi chrétienne, chaque fois qu'on réduit l'Evangile à une doctrine, à une morale ou à une idéologie, et chaque fois qu'on ne retient du Sauveur que le caractère divin ou la seule humanité. Il faut l'accueillir dans sa totalité ce Jésus dont l'humanité a pris les dimensions de celle de l'Eglise en croissance jusqu'à l'achèvement de son Corps, ce Jésus qui n'est pas devenu Dieu dans la seule pensée de l'Eglise, mais qui dès l'origine est l'« Agneau de Dieu » purifiant l'homme de tout péché.

L'adhésion de la foi est donnée à une personne vivante, indissociable de son enseignement. La vie chrétienne est une communion permanente à la vie de cette personne vivante, une vie partagée, comme il advint pour les disciples, du « commencement » jusqu'à la « fin ». Et, comme pour eux, c'est un engagement de tout l'être « jusqu'à en mourir ».

D'une doctrine, on peut discuter ; face à une morale, on peut marchander ; une idéologie peut se majorer ou se relativiser. Face au Christ Jésus, il faut se décider pour « oui » ou pour « non ». Les Apôtres ont eu à choisir. Au milieu des « contradictions », Jésus leur a demandé : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? ». Il ne s'agissait pas d'une discussion d'école. La réponse était un engagement de toute leur vie. Pierre, au nom des Douze, l'a donnée : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ! » (Mt 16,16). C'est à dater de ce jour que Jésus prépare ses Apôtres à l'épreuve de la Passion.

Pour rencontrer Jésus Christ

A Pierre, Jésus a aussitôt précisé que la seule intelligence humaine ne lui aurait pas permis de le connaître ainsi : « Simon, cette révélation t'est venue non de la chair et du sang, mais de mon Père qui est dans les cieux » (Mt 16,17). Jean Baptiste l'avait reçue lui-même de « Celui qui l'avait envoyé baptiser » (Jn 1,33).

La connaissance de Jésus Christ dans son mystère ne se déduit pas d'une enquête, si savante soit-elle. Le témoignage des Apôtres, exprimé par Pierre, et traduit dans l'Evangile tout entier, surgit de leur expérience spirituelle. Ils ont vérifié en eux-mêmes sa vie. Et c'est l'Esprit de Dieu qui leur donnait de pouvoir le faire et le reconnaître comme un mystère dépassant toute connaissance seulement humaine.

Pour accéder à cette même « connaissance » de Jésus Christ, nous devons suivre le même chemin, assurés que nous sommes de l'assistance du même Esprit. Ce chemin devra être jalonné d'une méditation assidue de la Parole, écrite au cœur de la vie de la première communauté des chrétiens. Il faudra le jalonner en même temps d'une constante confrontation de notre vie avec cette Parole qui

nous interroge et nous invite. Et ce chemin se fera dans la docilité à l'Esprit qui s'exprime aujourd'hui de bien des façons dans l'Eglise voulue par Jésus, comme il s'exprimait dans le Collège des Apôtres unis en Jésus Christ.

« Nous ne le connaissons pas », pourrions-nous dire à notre tour. Et toute la science des exégètes, des historiens ou des théologiens ne pourra que nous préparer — sans jamais la remplacer — à la rencontre personnelle avec Jésus Christ dans notre vie. Il faut, en d'autres termes, que Jésus Christ, « histoire arrivée à Dieu, arrive aussi à chaque homme » (Besnard) pour que jaillisse en vérité de notre foi la plus profonde, le cri de Pierre : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ».

APPELÉS A ÊTRE SAINTS

Je ne suis pas un saint. Je ne suis pas un pur. Le péché originel a marqué toute ma personne, j'aurai à en tenir compte jusqu'à la mort. Une passion seule peut me délivrer, celle de Jésus : parce qu'elle n'est pas passion humaine mais charité divine agissante et transformante. Alors, qu'est-ce que tu attends, ô homme de trente-trois ans ? A cet âge, Christ avait obéi jusqu'à la mort et la mort de la Croix, il avait glorifié son Père. Pour toi, il est temps aussi, largement temps. Jette-toi dans sa gloire.

JEAN PLOUSSARD ¹

1. *Carnet de route de Jean Ploussard*, Paris, Seuil, 1964, p. 286.



AGNUS DEI

Qui est avant moi
Il vient après moi
Avant que sa mère
Fût formée de la terre
Il est

Eternel Agneau
Mêlé au troupeau
L'Innommé s'abîme
Et devient l'anonyme
Parfait

Sur ma main levée
Qui lui verse l'eau
L'Oiseau s'est posé
Ruisselant de gloire

Il ondoie de feu
L'homme fils de Dieu

PIERRE EMMANUEL ¹

Année B

Première lecture : 1 S 3,3b-10.19

Deuxième lecture : 1 Co 6,13c-15a.17-20

Evangile : Jn 1,35-42

Notes doctrinales

1. Pierre EMMANUEL, *Évangéliste* (Livre de vie, 93), Paris, 1961, p. 71.

La vocation de Samuel

1 S 3,3b-10,19

PAR LOUIS MONLOUBOU

Professeur au Grand Séminaire de Toulouse

Le texte que nous avons à considérer vise un personnage des plus importants dans l'histoire biblique. Une tradition, relativement tardive, voyait en lui l'homme dont la prière était la plus efficace ; elle le mettait au même niveau que Moïse et Aaron (Ps 99,6), ou que Moïse seul (Jr 15,1). Ce dernier rapprochement est significatif : il montre que certains esprits de l'A.T. avaient jugé qu'en Samuel revivait la personnalité, brillaient de nouveau les charismes du grand législateur hébreu.

Les récits qui présentent Samuel ont une origine et une signification complexes. La plupart d'entre eux sont le fruit de la méditation d'auteurs peu préoccupés d'évoquer la réalité d'autrefois avec l'exactitude rigoureuse d'un historien de métier, pressés davantage de montrer la signification que cette réalité pouvait prendre pour les esprits de leur temps. Ainsi nous montre-t-on Samuel adoptant un comportement, des attitudes qui n'étaient pas de son époque, mais qui signalent que le personnage, pour antique qu'il fût, était susceptible d'apporter un témoignage valable pour des temps nouveaux.

Les versets qui nous occupent sont marqués par ce souci. Pour en pénétrer la signification, il importe donc de découvrir d'abord ce que fut selon la réalité historique, le personnage de Samuel, dont les traits authentiques sont d'ailleurs difficiles à retrouver, et de préciser ensuite dans quel sens s'est orientée la réflexion qui a abouti aux émouvants versets de la « vocation de Samuel »¹.

1. Bibliographie générale : J. LINDBLOM : *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford, 1963, pp. 83-94 ; L. MONLOUBOU, *Prophète, qui es-tu ?*, Paris, 1968, pp. 95-122

Un desservant de sanctuaire

Ce que fut Samuel, en premier lieu ? Un gardien de sanctuaire ; tout semblable d'ailleurs à Moïse, installé près de la Tente, à l'écart du peuple (Ex 33,7), réglant par les articles du Décalogue les conditions d'entrée au sanctuaire et de participation au culte² ; semblable aussi au prêtre Eli qui remplit une fonction identique à Silo (1,1—4,18).

De fait, le rôle cultuel de Samuel est attesté à diverses reprises. A Micpa, il offre un holocauste à Yahvé et invoque son Nom (7,9) ; à Rama il doit bénir un sacrifice et le peuple ne mangera pas avant qu'il ait donné la bénédiction (9,13). C'est à son invitation que le peuple se rend à Gilgal où Saül est proclamé roi « devant Yahvé », tandis qu'on immole des sacrifices de communion (11,15) ; selon tel narrateur enfin (13,8-15), il avait, seul, la mission de procéder à de tels sacrifices. Le poétique récit qui le fait vivre à Silo dès son plus jeune âge (1,1—4,1), est inspiré par la tradition qui voyait en lui le serviteur d'un sanctuaire ; la vraisemblance d'une telle anecdote, unique dans l'A.T., est d'autant plus difficile à apprécier que notre connaissance des sanctuaires antiques et du personnel qui les desservait, demeure bien réduite³.

Pourtant les choses ne sont pas simples : Samuel est revendiqué à la fois par divers lieux. Son enfance se déroule à Silo ; il vit habituellement à Rama (7,17) ; il rassemble le peuple à Gilgal. Il apparaît donc que chaque sanctuaire de ce temps tenait à se référer à sa personnalité, prestigieuse sans doute, et gardait un souvenir, plus ou moins embelli, de son passage en ces lieux.

Un « Juge »

Prêtre-gardien de sanctuaire, Samuel prononce les « décisions » de Dieu ; au peuple venu « consulter Yahvé » et qui l'interroge sur des questions relatives à tout ce qui se rattache au culte, il donne les réponses que lui dicte cette tradition dans laquelle tout prêtre doit se montrer expert. Mais sa fonction est plus complexe ; pour « consulter Yahvé », le peuple lui pose aussi des questions qui ressemblent plus à des problèmes de justice qu'à des difficultés de rubriques ; et de même qu'on avait dit de Moïse qu'il « jugeait » Israël, en tranchant, au nom de Dieu, les différends nés entre les membres du peuple (Ex 18,15), ainsi dit-on de Samuel qu'il « jugea les Israélites » à Micpa (7,6), qu'il « jugea les Israélites pendant toute

2. H. CAZELLES, *La Loi de Moïse et le Christ Sauveur*, dans *Concillium*, n° 10 (1965), p. 60.

3. M. NOTH, *Samuel und Silo* (Vet. Testam.), 1963, p. 396.

sa vie » (7,15). Il accomplissait cette activité judiciaire en divers lieux : à Béthel, Gilgal, Micpa et surtout à Rama, « car c'est là qu'il avait sa maison et qu'il jugeait Israël » (7,15-17).

Juge pacifique, sans doute, à la manière d'un Moïse assis à l'entrée de « la source du Jugement » (Gn 14,7), ou d'une Débora « jugeant Israël » sous son palmier (Jg 4,5), il n'est pas étranger à la situation politique. C'est qu'il connaît les conséquences néfastes que risque d'avoir, pour la fidélité religieuse du peuple, la présence des Philistins. Aussi, en ces temps douloureux de l'occupation, il demeure un témoin assuré de la libération prochaine, un prédicateur plus convaincu encore du lien très étroit qui relie la liberté à retrouver et la foi à maintenir. A sa prédication constante il joint une prière non moins obstinée, demandant que vienne enfin l'heure de l'indépendance qui sera aussi l'heure de la fidélité à Yahvé (7,2-14).

Engagé à sa façon dans la lutte antiphilistine, il intervient, un peu comme l'avait fait Débora (Jg 4,6-9) pour susciter le héros qui rassemblera les tribus divisées et galvanisera le peuple déçu par ses échecs. Son intervention est difficile à définir ; on sait au moins qu'il est présent et actif au moment où le peuple, enthousiasmé par le succès de Saül, décide de conférer à l'heureux combattant le titre de roi. S'il n'a pas joué un rôle décisif dans la désignation du candidat, porté par l'enthousiasme populaire, il dut s'appliquer au moins à rappeler que la royauté naissante devait être pensée, comprise, réalisée, conformément à la vocation d'Israël, peuple de Yahvé (8,1-11,15) ⁴.

Samuel prophète

Quand la Bible parle pour la première fois des relations de Samuel et de Saül, ce n'est pas d'un prêtre ni d'un juge qu'il s'agit, mais d'un personnage réputé, à qui on demande des renseignements sur toutes choses, fût-ce sur la direction prise par un troupeau d'ânesses fugaces ; « tout ce qu'il dit arrive sûrement » (9,6). Un tel homme s'appelle « un voyant » ; et tel glossateur de nous dire qu'un « voyant » n'est rien d'autre qu'un prophète.

L'équation est simpliste ; toujours est-il que Samuel a tiré le plus clair de sa renommée de son charisme de voyant, bien vite assimilé à celui des prophètes. Il est vrai que ce voyant, aux dons extraordinaires, entretient d'étroites relations avec les « *nebi'im* » ;

il partage, à l'occasion, la piété fébrile de ces prophètes extatiques (19,20-24), mais il communie plus encore à leur enthousiasme politique et religieux.

Samuel prophète ! C'est donc l'image qu'a aimé contempler une certaine époque de la tradition biblique, la même, sans doute, qui se plaisait à affubler Moïse de semblable costume. Cette image a dû se former en un temps où le prophétisme biblique, désireux de justifier ses interventions audacieuses, montrait les grands ancêtres, Moïse d'abord, mais aussi Samuel, prophètes déjà en leur temps. Tel serait justement le but du récit qui nous occupe : rassembler autour du personnage de Samuel, autour du thème de l'intimité particulière qui le relie à Yahvé, les éléments qui caractérisent le prophète, sa nature, sa signification, sa mission.

La vocation d'un prophète

Nos versets sont agencés en fonction d'un certain schéma, bien représenté dans la Bible : le récit de vocation prophétique.

C'est toujours Dieu qui prend l'initiative ; l'homme ne choisit pas sa fonction, mais il la reçoit de Dieu seul et la découvre par son intervention ; ainsi Samuel, ou encore Moïse (Ex 3), Gédéon et Samson (Jg 6 ; 13), Amos (7,15), Jérémie (1,4ss), etc. Cet appel est inattendu. L'enfant Samuel tarde à saisir l'origine du message qui lui est adressé : « Il ne connaissait pas encore Yahvé et la parole de Yahvé ne lui avait pas encore été adressée » (3,7). Moïse, le berger, hésite devant « le buisson embrasé qui ne se consumait pas » (Ex 3,3). Amos, le « piqueur de sycomores », se sent étranger à la fonction des prophètes ou à la vie des « fils de prophètes » (7,14). Et Jérémie se trouve radicalement inadapté à la charge qui lui est dévolue (1,6).

C'est un être infime que Dieu appelle ; un enfant : Samuel ; inapte à la parole : Moïse (Ex 4,10-17) ; issu d'un clan minuscule : Gédéon (Jg 6,15) ; mieux adapté au travail des champs qu'au ministère prophétique : Amos (7,14-15) ; un enfant encore, s'il faut en croire Jérémie parlant de lui-même (1,6) ; en tout cas, un dérisoire « fils d'homme », au témoignage d'Ezéchiël (2,1) ; (voir encore 1 S 16,7-11 ; Mi 5,2).

Cette petitesse apparaît plus encore quand l'élu de Dieu se trouve en face de l'objet de sa mission. Le petit Samuel tremble de raconter au prêtre vénérable l'objet de sa vision nocturne (3,15). Chargé de convier les Hébreux à la liberté et de convaincre Pharaon de renoncer à la trop facile main-d'œuvre qu'il exploite, Moïse ressent douloureusement son échec et son impuissance (Ex 5,22s ; 6,12). C'est

4. A. WEISER, *Samuel. Seine geschichtliche Ausgabe und religiöse Bedeutung*, Göttingen, 1962.

au cœur même du « sanctuaire royal, du temple du royaume » qu'Amos doit invectiver le prêtre responsable et la dynastie régnante (7,13). Jérémie se trouve « face à tout le pays, les rois de Juda, ses princes, ses prêtres et le peuple du pays » (1,18), cependant qu'Ezéchiel est « entouré de ronces et assis sur des scorpions » (2,6).

L'appel se produit parfois dans un sanctuaire : pour Samuel, pour Isaïe (6,1-6). Amos a, dans un tel lieu, une vision décisive (9,1-4). Et puis, c'est durant le sommeil nocturne du jeune enfant que Dieu se fait entendre ; on pense à Salomon passant la nuit dans le haut-lieu de Gabaon où il reçoit justement un message (1 R 3,4-15) ; mais alors que le jeune roi s'était endormi dans le sanctuaire avec le désir d'y entendre quelque parole divine, Samuel ne se trouve tout à côté de l'Arche que pour le seul motif du service sacré : l'entretien de la lampe et l'ouverture des portes (3,3,15).

L'enfant était au service d'un prêtre, Jérémie et Ezéchiel prêtres eux-mêmes ; les voilà pourtant chargés de proclamer le châtement inéluctable de ce qu'ils vénéraient, de ce qu'ils aimaient. Samuel annonce la condamnation de la famille sacerdotale d'Eli (3,12-14), Jérémie affirme que le sanctuaire de Jérusalem, réduit « en caverne de voleurs » (7,11), sera ruiné, et Ezéchiel que la Gloire de Yahvé quittera Jérusalem et le Temple souillés par les péchés d'Israël (9-11).

C'est que l'essentiel du message de ces prophètes comporte, du moins en un premier temps, une note de condamnation. Ce que Samuel doit dire en Israël « fera tinter les deux oreilles à quiconque l'apprendra » (3,11). Amos se compare au cor résonnant dans la ville, semant l'effroi au sein du peuple (3,6) ; de fait, il proclame, que « les hauts-lieux d'Isaac seront dévastés, les sanctuaires d'Israël détruits et que Yahvé se dressera avec l'épée contre la maison de Jéroboam » ; et puis, que Jacob a beau être « tout petit », il n'est plus pour lui de pardon possible (7,1-8,3). Isaïe, de son côté, enfonce le peuple dans l'incrédulité, afin de le préparer à la dévastation (6,10s). Jérémie n'ouvre plus la bouche que pour « crier et proclamer : Violence et ruines ! » (20,8). Ezéchiel, enfin, se prépare à lancer un message qui se résume en ces tristes mots : « Lamentations, gémissements et plaintes ! » (2,10).

Mais il est dans la vocation de Samuel, comme dans celle d'autres prophètes, un trait apaisant : la présence de la Parole. Elle intervient avec discrétion, dans la nuit du sommeil enfantin de Samuel, le réveillant avec assez de douceur pour qu'il n'en soit pas effrayé et finisse par comprendre l'origine du mystérieux appel. Dans la suite, elle ne l'abandonnera plus, sans doute d'ailleurs parce que Samuel sera désormais à son service : « Samuel grandissait, ne laissant rien tomber à terre de tout ce que Yahvé lui avait

dit ; au point que bientôt tout Israël sût, depuis Dan jusqu'à Bersabée, que Samuel était accrédité comme prophète... Yahvé continuait de se manifester à Silo, se révélant à Samuel par la parole de Yahvé » (3,19-21). On pense à la description imagée que donne Amos de son ministère de la Parole : deux compagnons de route, attentifs à se concerter, tels sont Yahvé et son prophète, car « le Seigneur Yahvé ne fait rien qu'il ne révèle son dessein à ses serviteurs les prophètes » ; au point qu'une fois qu'il leur a parlé, ils ne peuvent pas ne pas prophétiser (3,3-8). On pense encore à Isaïe que « Yahvé a saisi par la main » (8,11), ou à Jérémie, tellement occupé par Dieu qu'il se déclare « séduit » par lui (20,7), tellement envahi par sa parole qu'il la ressent, lorsqu'il veut la taire, « comme un feu dévorant enfermé dans ses os » (20,9) ; Jérémie qui ne peut pourtant s'empêcher de dire sa joie d'accueillir en lui le message de Dieu : « Quand tes paroles se présentaient, je les dévorais ; ta parole était mon ravissement et l'allégresse de mon cœur » (15,16). On pense enfin à Ezéchiel dévorant littéralement la Parole, la mangeant et la trouvant dans sa bouche douce comme du miel (2,3).

Conclusion

Voici donc comment des générations de contemplatifs perspicaces comprenaient le sens profond de la rencontre qui s'était produite, un jour, entre Yahvé et Samuel : une vocation, semblable à celle des autres prophètes. A leur suite, d'autres se sont appliqués à éclairer, de la lumière qui émane des récits samuéliens, le sens de la rencontre avec Dieu vécue en d'autres temps par d'autres héros du peuple de Dieu, par Jésus lui-même (voir les références de Lc 1-2 aux récits de l'enfance de Samuel) ⁵.

Nul doute qu'il ne soit plus facile de comprendre, à la lumière de tous ces textes, le sens de l'appel que Dieu adresse encore à tous ceux qui, en quelque façon, participent au charisme et à la charge de l'unique prophète, Jésus Christ ⁶ ; nul doute qu'il ne soit plus facile de saisir les points essentiels du dialogue qu'il engage avec eux.

5. Voir R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Lc 1-2*, Paris, 1964, pp. 64-70.

6. Cf. Vatican II, *L'apostolat des laïcs*, n° 2.

La dignité chrétienne du corps

1 Co 6,13c-20

PAR MICHEL COUNE

Bénédictin de Saint-André (Bruges)

Une lecture suivie de la *Première Epître aux Corinthiens* se répartit en trois parties au début du triple cycle des dimanches ordinaires. La péricope que nous allons commenter ouvre la section réservée au cycle B, qui se prolonge de ce deuxième au sixième dimanche ordinaire. Le thème dominant du passage est la dignité que le Christ a conférée au corps humain. Nous préciserons bientôt dans quel contexte Paul fut amené à traiter de ce sujet, mais il est utile de souligner dès à présent, pour les besoins de l'homilétique, comment cette lecture s'intègre parfaitement aux deux autres lectures de ce dimanche. La petite mosaïque de 1 S 3 nous rappelle la vocation du jeune Samuel au temps des *Juges*; Jn 1,35-42 évoque l'appel de Jésus à ses premiers disciples. Le thème liturgique qui domine est manifestement celui de la vocation. En exprimant la noblesse chrétienne du corps humain, l'exposé de Paul attribue à tout chrétien, et de façon implicite à tout homme, une vocation personnelle de la part de Dieu, qui le saisit tout entier jusques et y compris dans sa corporalité. L'appel de Dieu saisit les témoins de l'A.T., ceux du Christ dans l'Evangile et jusqu'aux moindres témoins dans les Eglises du Christ.

Le contexte

La première lettre de Paul aux Corinthiens est une épître éminemment pastorale, en même temps que foncièrement doctrinale. C'est que l'Apôtre y aborde une série de problèmes concrets qui se posent à la jeune communauté et répond à des consultations émanant de celle-ci. Il résout les problèmes, fort divers, dans leur ordre de présentation et d'origine. En premier lieu viennent les problèmes évo-

qués par les gens de Chloé (1,11). C'est ainsi que Paul est amené à réprover les partis qui se sont formés à Corinthe (ch. 1-4)¹ et à censurer une série de désordres: cas d'inceste, procès civils et appel aux tribunaux païens, fornication (ch. 5-6). Ensuite, — mais ceci ne nous concerne plus directement, — Paul suggère des solutions aux différents problèmes que lui ont proposés les Corinthiens à propos du mariage (ch. 7), des idolâtries (ch. 8-10)² et des assemblées liturgiques (ch. 11-14). Il abordera personnellement le problème de la résurrection des morts, qu'il sait fort controversée à Corinthe (ch. 15), avant de donner une conclusion personnelle (ch. 16).

Cherchant à ramener les différentes factions corinthiennes à l'unité ecclésiale, Paul opposait à leurs vaines prétentions de sagesse philosophique la seule vraie sagesse chrétienne, c'est-à-dire l'humilité. Peut-être est-ce de façon intentionnelle qu'il décrit ensuite les désordres qui affectent la communauté de Corinthe. Quel contraste avec les prétentions des Corinthiens à la sagesse! Et n'y avait-il pas là pour eux une pressante invitation à plus de modestie?

La plupart des exégètes divisent les ch. 5-6 de notre épître en trois sections qui constitueraient le catalogue des principaux désordres moraux à Corinthe:

5,1-13: un cas d'inceste

6,1-11: l'appel aux tribunaux païens

6,12-20: la fornication.

Certains commentateurs recourent cependant au schéma classique ABA' des développements pauliniens, ce qui suggère la ligne de pensée suivante. Au ch. 5, Paul dénonce un cas précis d'inceste, dont il a été informé. Partant ensuite d'autres circonstances, il rappelle la nécessité et les normes d'une autorité judiciaire à l'intérieur de chaque communauté (6,1-11). Puis revenant au cas de l'inceste, et envisageant tout ce qui concerne la fornication et l'usage du corps humain, il condamne l'immoralité en général et énonce ce qui fonde la dignité chrétienne du corps (6,12-20). Dans cette hypothèse, notre péricope énonce les principes généraux en fonction desquels un jugement chrétien peut être rendu à l'intérieur de la communauté dans un cas aussi scandaleux que celui de l'inceste.

Parmi le catalogue de vices que Paul cite en 6,9-10 pour décrire la condition païenne des chrétiens de Corinthe avant leur conver-

1. Cf. M. COUNE, *L'apôtre sera jugé*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 7, pp. 16-31.

2. Cf. M. COUNE, *Le problème des idolâtries et l'éducation de la Synecdèse*, dans *Rech. Sc. Rel.* 51 (1963), pp. 497-534.

sion, la débauche ou fornication occupe une grande place. Il n'est pas étonnant que ce vice fût familier aux païens dans une ville aussi dissolue que Corinthe, où la prostitution était pratiquée comme un rite sacré dans le temple d'Aphrodite Pandemos, laquelle régnait sur ses mille hiérodules. Le verbe *korinthiazesthai* (vivre à la corinthienne) signifiait mener une vie de débauche, aussi bien que *krêtizein* (se comporter en Crétois) proverbialisait la ruse et la tromperie de ces derniers. Même parmi les chrétiens il s'en trouvait qui, après leur conversion, gardaient en matière de mœurs des idées trop larges et une conduite laxiste. Au nom d'une liberté chrétienne mal comprise, ils légitimaient la fornication. « Tout m'est permis » était un de leurs slogans préférés. Paul saura le leur reprendre, mais en y ajoutant le correctif nécessaire : « Tout m'est permis, mais tout n'est pas profitable ; tout m'est permis, mais je ne me laisserai pas asservir par quoi que ce soit » (6,12). Paul refusait que la liberté chrétienne se contredise elle-même en se laissant asservir, et l'on peut estimer que cet appel à la dignité humaine est un des aspects les plus nobles de la morale paulinienne.

Notre corps est pour le Seigneur

La péricope liturgique commence aux vv. 13c-14 :

*Le corps n'est pas pour la fornication ;
il est pour le Seigneur, et le Seigneur pour le corps,
et Dieu, qui a ressuscité le Seigneur,
nous ressuscitera, nous aussi, par sa puissance.*

Cet argument s'oppose au v. 13ab où Paul admettait que les aliments sont pour le ventre et le ventre pour les aliments, Dieu devant détruire ceux-ci comme celui-là. Sans doute les libertins de Corinthe établissaient-ils une parité entre l'usage des aliments et la fornication. Ils reprenaient aux cyniques et à certains stoïciens le principe selon lequel il était indifférent de manger ou de forniquer, tous les besoins naturels étant bons. Aphrodite ne commandait-elle pas aussi bien à la nature que Déméter ? Paul objecte une différence essentielle. Elle relève d'une anthropologie typiquement chrétienne puisqu'elle s'inspire de la foi en la résurrection, mais jaillissant sous la plume pressée de l'Apôtre, elle mériterait, à tête reposée, une formulation plus nuancée.

Entre aliments et ventre il y a, pour Paul, une adaptation mutuelle, une relation physiologique qui ne peut souiller l'homme. Qu'on se souvienne des paroles du Seigneur : « Rien de ce qui pénètre du

dehors dans l'homme ne peut le rendre impur, parce que cela ne pénètre pas dans le cœur mais dans le ventre... » (Mc 7,18-19). En outre, cette relation n'est que temporaire : ventre et aliments perdront leurs fonctions parce qu'ils ne sont que transitoires. Mais entre la fornication et le corps, il ne s'agit pas d'un ordre simplement physiologique : il y a atteinte vitale contre le corps racheté et spiritualisé par le Seigneur, et voué par Dieu à la résurrection. Paul établit donc une différence très nette entre le ventre (*koilia*), fonction secondaire du corps, et la totalité corporelle de l'homme (*sôma*), où s'intègre sa sexualité. L'impureté ne peut être considérée comme chose indifférente en ce qu'elle affecte la destinée éternelle de notre corps.

Ce premier argument, d'ordre eschatologique, souligne ainsi la portée profonde, la valeur de signification et la responsabilité de la sexualité et de l'amour humain. Il peut aussi servir à nuancer les affirmations ultérieures de Paul concernant la résurrection (15,51-53). Malgré des contradictions apparentes qui témoignent d'une réflexion en cours, l'Apôtre tend à admettre un certain recul pour la parousie du Seigneur.

Le type d'argumentation du v. 18 se rapproche de celle du v. 13. Paul y édicte l'ordre formel de « fuir la fornication », de façon aussi pressante qu'il mettra les Corinthiens en garde contre l'idolâtrie en 10,14. Il doit être particulièrement sensible au contexte culturel de la fornication à Corinthe. Puis il ajoute :

*Tout péché que l'homme peut commettre est extérieur à son corps ;
celui qui fornique, lui, pèche contre son propre corps.*

N'y a-t-il pas quelque outrance à avancer que, la fornication exceptée, « tout péché que l'homme peut commettre est extérieur à son corps » ? Que penser alors de l'ébriété, ou du suicide ? Et la fornication, comme toute faute, ne porte-t-elle pas un préjudice visible à autrui ? Il faut concéder que Paul argumente ici à gros traits, accumulant des raisons d'inégale valeur. Il cherche surtout à souligner la gravité d'une faute comme la fornication : elle engage le corps tout entier de l'homme, siège de sa personnalité. Le corps est voué au Seigneur pour l'éternité ; la luxure fausse sa destination. C'est la faute qui déshonore le plus le corps, elle le voue tout entier à la glorification de la chair et des puissances idolâtriques que servent les prostituées de Corinthe.

Notre corps est déjà membre du Christ

Aux vv. 15-17, avec un rappel furtif au v. 19b, Paul suggère une deuxième ligne de réflexion, un deuxième motif qui doit inspirer au

chrétien le respect de son corps. Les croyants ne sont pas seulement destinés à appartenir au Seigneur dans le monde à venir. Rachetés par lui dès à présent, ils ne s'appartiennent plus à eux-mêmes, mais font déjà mystérieusement partie du Corps du Christ, chacun constituant un membre de ce Corps. Au v. 19b, Paul fait appel à toute une sotériologie sous-jacente, un peu comme en 7,23 lorsque, s'adressant aux esclaves et aux affranchis chrétiens et leur rappelant leur liberté fondamentale dans le Christ, il les incite à se placer au-dessus de considérations sociales par trop humaines : « Vous avez été bel et bien achetés. Ne vous rendez pas esclaves des hommes ! »

La doctrine de notre union au Christ et de notre appartenence à son Corps est une idée centrale de toute cette épître et une doctrine essentielle à l'évangile de Paul. Elle est due sans doute à l'expérience que fit Paul persécuteur au moment de sa vocation : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ? » (Ac 9,4). Elle apparaîtra encore en 10,17, à propos de l'Eucharistie, en 12,12-27 à propos des charismes dans l'Eglise, et en 15,23 à propos de la parousie. Elle domine en particulier la majestueuse synthèse de l'épître aux Ephésiens.

La fornication viole le droit du Christ sur une personne corporelle qui lui appartient comme un de ses membres. Elle enlève le corps lui-même à son possesseur véritable, le Christ, pour le livrer à un autre. Par la débauche le corps est aliéné, désapproprié. Certes, la prostituée fait aussi abandon de son propre corps, mais l'homme s'abandonne à la prostituée. Il y a là profanation du corps.

Aux vv. 16-17 l'Apôtre développe une sorte de preuve scripturaire ou *midrashique* pour étayer l'argument du v. 15. Appuyant fortement sur le mot *chair* de Gn 2,24, il oppose deux types d'union, d'où résultent deux formes d'unité :

*Ne savez-vous pas que celui qui s'unit à la prostituée
n'est avec elle qu'un seul corps ?*

Car il est dit : « Les deux ne feront qu'une seule chair ».

*Celui qui s'unit au Seigneur, au contraire,
n'est avec lui qu'un seul esprit.*

L'union avec la prostituée provoque, selon le mot de l'Ecriture, une unité charnelle, et ce vocable est affecté chez Paul et chez les rabbins de son époque d'une connotation mauvaise. L'union avec le Seigneur suscite au contraire une unité spirituelle, l'esprit n'excluant pas le corps mais signifiant son salut et sa divinisation. Bref, pour l'usage de son corps, l'homme se trouve placé devant un choix : l'abandonner à « la chair » et à tous les abus, pour son avilissement et damnation, ou le vouer à « l'esprit » et à un usage honnête, dans le mariage ou sans mariage. Le vouer à l'esprit, cela veut dire

l'identifier avec le Christ glorieux, devenu par sa résurrection Esprit vivifiant. On notera que Paul cite favorablement le même texte de Gn 2,24 en Ep 5,31, dans son argumentation scripturaire en faveur de l'indissolubilité du mariage. L'interprétation *midrashique* des textes de l'Ecriture se révèle très souple.

Notre corps est un temple du Saint-Esprit

« Celui qui s'unit au Seigneur n'est avec lui qu'un seul esprit », écrivait l'Apôtre au v. 17. Il prolonge cette réflexion au v. 19, sous forme de question : « Ne savez-vous pas que votre corps est un temple du Saint Esprit, qui est en vous et que vous tenez de Dieu ? »

La métaphore du temple est chère à saint Paul. Tout au long de ses épîtres, nous le voyons développer une théologie de l'Eglise, temple spirituel de Dieu parmi les hommes, et déjà en 1 Co 3,16-17, il s'est servi de l'image du temple pour désapprouver l'œuvre néfaste des prédicateurs rivaux :

Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu

et que l'Esprit de Dieu habite en vous ?

Si quelqu'un détruit le temple de Dieu,

celui-là, Dieu le détruira.

Car le temple de Dieu est sacré,

et ce temple, c'est vous.

Il faut cependant remarquer que notre verset est le seul endroit où Paul applique la métaphore du temple au corps individuel de chaque chrétien ; habituellement, il emploie plutôt le terme et l'image de *skeuos*, vase. De son côté, un Philon, tout imbu de l'esprit grec et philosophique, appliquait l'image du temple aux intelligences, mais Paul va plus loin et ose appliquer cette image au corps, en fonction du dogme de la résurrection.

Il est utile de rappeler ici le passage de 1 Th 4,3-8 où Paul développait déjà une parénèse sur la valeur du corps :

Voici quelle est la volonté de Dieu : c'est votre sanctification ;

c'est que vous vous absteniez d'impudicité,

que chacun de vous sache user du corps qui lui appartient avec sainteté et respect...

Car Dieu ne nous a pas appelés à l'impureté mais à la sanctification.

Dès lors, qui rejette cela, ce n'est pas un homme qu'il rejette,

c'est Dieu, lui qui vous a fait le don de son Esprit Saint.

Exhortant les Corinthiens à ce même respect et à cette même

sainteté du corps, Paul n'hésite pas à écrire que leur corps est le temple du Saint-Esprit. C'est dans ce temple miniature mais vivant et spiritualisé par le Christ, animé par l'Esprit du Christ ressuscité qui destine le corps du croyant à la résurrection que le chrétien doit assurer le service divin. « *Glorifiez donc Dieu dans votre corps* » sera la conclusion de Paul au v. 20. Il y a en effet une liturgie chrétienne du corps. Gardant l'inviolabilité de ce sanctuaire, le chrétien doit y officier et faire monter vers Dieu louange et action de grâce (cf. 1 Co 5,8 ; Rm 12,1) ; la fornication ne peut être qu'un sacrilège et un outrage au Saint-Esprit.

Conclusion

Ce qui nous frappe à une lecture attentive de cette péricope, c'est de voir comment Paul, au milieu d'un enchevêtrement de considérations, monte à une grande hauteur de vue pour trancher un problème moral. Loin de s'embarrasser d'une casuistique rabbinique et de distinctions subtiles, il dégage une morale remarquable d'élévation, d'ampleur et de pénétration, faisant appel à la dignité humaine et au vrai sens de la liberté chrétienne, recourant aux dogmes de la rédemption et de l'inhabitation du Saint-Esprit, tournant les regards des chrétiens vers l'espérance du monde à venir et insistant sur leur appartenance totale au Christ. La morale de l'Apôtre est une morale théologique et spécifiquement chrétienne.

A travers l'argumentation se dégage une forte conviction de la bonté foncière du corps humain, créé par Dieu et racheté par le Christ, voué au salut éternel. Nous pourrions concrétiser cette conviction par la formule plus tardive d'un Tertullien : « *Caro salutis est cardo* - la chair est la charnière du salut » (*De resurrectione*, 8). Nous serons sauvés jusque dans notre corps, et nous ne le serons pas sans lui. Nous lui devons donc un grand respect, puisqu'il est la demeure de l'Esprit, un membre du Christ ressuscité, et qu'il est voué à être glorifié en Dieu.

En introduisant ses différents arguments, Paul utilise volontiers une même formule interrogative : « Ne savez-vous pas que... ? » (vv. 15,16 et 19). Cette interrogation indirecte, qui revient fréquemment sous sa plume (par exemple 1 Co 5,6 ; 6,2.3.9), attend toujours une réponse affirmative. Elle se présente comme le rappel d'une catéchèse donnée oralement et elle sollicite un assentiment, un engagement renouvelé. Quand on sait le lien fondamental de cette formule avec la notion paulinienne de conscience (*syneidêsis*), nous vérifions une fois de plus la part normative et religieuse que Paul entrevoit dans le champ de la conscience humaine.

Les premiers disciples du Messie

Jn 1,35-42

PAR PAUL-EDMOND JACQUEMIN

Cistercien de Forges (Chimay)

L'évangile de ce dimanche, comme la plupart des récits johanniques, nous livre, intimement fusionnés, un donné historique (vocation des premiers disciples de Jésus) et un enseignement doctrinal et spirituel (rôle représentatif de ces disciples ; exemple de leur foi).

Contexte

Notre péricope se relie très explicitement à la précédente, notamment par la reprise littérale des premiers mots du témoignage de Jean-Baptiste : « Voici l'Agneau de Dieu » (v. 29 et v. 36). Après avoir relaté pour lui-même, pour la richesse de son contenu, le témoignage du Précurseur, Jean nous en montre à présent le résultat : c'est ainsi que sont venus à Jésus ses premiers disciples. L'épisode s'insère dans un exposé plus vaste qui évoque le passage de l'Ancien Testament au Nouveau (cf. 1,17.19-34 ; 2,1-11).

D'autre part, notre péricope ne constitue que la première moitié d'une brève section qui, dans l'évangile de Jn, se prolonge jusqu'au v. 51, c'est-à-dire jusqu'à la fin du ch. 1. Toute la section a un même objet : elle présente successivement trois petits récits de vocation (d'abord André et son compagnon, vv. 35-39 ; ensuite Pierre, vv. 40-42 ; enfin Philippe et Nathanaël, vv. 43-51). L'unité de la section se constate également à l'emploi réitéré d'expressions identiques : « voir » (vv. 38.39 bis. 46.47.48.51 bis ; « venir et voir », vv. 39 bis.46 ; « fixer son regard », vv. 36.42), « trouver » (vv. 41 bis. 43.45 bis), « suivre » (vv. 37.38.40.43), « demeurer » (vv. 38.39 bis),

termes dont l'insistance trahit les préoccupations théologiques de l'évangéliste. Indice encore de l'unité de cette section : les trois morceaux sont construits selon un schème fondamental commun (sur lequel nous reviendrons) : un témoignage de foi amène le futur disciple à la rencontre avec le Messie, et celle-ci débouche à son tour sur une confession de foi. Tout au long de cette section, l'intérêt porte sur la genèse de la foi et sur sa communication par le témoignage.

Après ce triple récit vient l'épisode de Cana, et l'enchaînement est bien marqué : « Le troisième jour... » S'étant attaché ses disciples, Jésus, le troisième jour, leur manifeste sa gloire, illumine leur foi. Le miracle lui-même — changement de l'eau en vin — symbolise le passage de l'économie religieuse ancienne à la nouvelle.

Composition

Une comparaison avec les Synoptiques permet de mieux saisir l'intention de Jean. Pour raconter les premières vocations, les Synoptiques (Mc 1,16-18 par ; 1,19s par ; 2,14 par) adoptent une structure fixe :

- 1° Jésus rencontre le futur disciple occupé à son métier ;
- 2° il l'appelle, d'un mot : « suis-moi » ;
- 3° abandonnant tout, le nouveau disciple « suit » Jésus.

Cette présentation stéréotypée s'inspire de l'A.T. (cf. notamment 1 R 19,19-21) et veut faire sentir par elle-même la correspondance des réalités de l'Ancien Testament et du Nouveau, la continuité des voies de Dieu : l'appel dont Dieu ou le Christ prend l'initiative impose au disciple une rupture, un arrachement à son passé, l'engagement dans un service tout autre.

Chez les Synoptiques encore, ce premier appel est suivi de plusieurs autres étapes : élection des Douze comme associés au ministère de Jésus et futurs continuateurs de son œuvre (Mc 3,13-19 par) ; leur envoi en mission pour la prédication du Royaume (Mc 6,7-13 par) ; une mise en demeure de confesser leur foi en la messianité de Jésus (Mc 8,27-30 par).

Rien de tout cela chez Jean. Notre péricope traite bien encore de vocations (cf. l'identité au moins approximative des principaux noms, et surtout l'injonction si caractéristique « suis-moi » du v. 43). Mais la composition diffère totalement :

1° Au point de départ, un témoin qualifié proclame sa foi en Jésus Messie. Ainsi Jean-Baptiste devant ses disciples : « Voici l'Agneau

de Dieu » (v. 36) ; André devant Pierre : « Nous avons trouvé le Messie » (v. 41) ; Philippe devant Nathanaël : « Celui dont ont parlé Moïse et les prophètes, nous l'avons trouvé » (v. 45).

2° Ensuite a lieu l'entrevue où le futur disciple se trouve mis en contact personnel avec le Sauveur.

3° Enfin, le nouveau disciple atteste lui aussi sa foi en la messianité de Jésus (vv. 41.49).

La différence de structure dénote un déplacement d'intérêt.

Au-delà du ch. 1, Jean ne rapportera pas d'autre récit de vocation. Il omettra l'institution des Douze et la mission. Dès le ch. 2, Jésus vient à Cana « avec ses disciples ». Et déjà, notre péricope comporte de leur part une confession de foi messianique fort explicite. Jean simplifie, résume, schématise. Il songe à ses lecteurs. Pour les chrétiens de la fin du premier siècle comme pour les contemporains de Jésus, l'essentiel de la condition de disciple c'est la foi, entendue comme l'adhésion à la personne du Christ pour elle-même et non plus tellement l'association à sa vie quotidienne et à son ministère dans la perspective de l'apostolat futur¹. Reste néanmoins que c'est par le témoignage des premiers appelés que de nouveaux croyants peuvent accéder à la rencontre avec le Sauveur.

Dans la suite de son livre, Jean présentera d'autres exemples de l'attitude des hommes devant la venue du Christ : foi ou incrédulité, à des degrés et selon des modes divers (Nicodème, la Samaritaine, l'aveugle-né, les Pharisiens, les Juifs, etc.). Pour Jean, Jésus est d'abord le Révélateur, le Logos. On le reçoit dans la foi (1,12, prologue de l'évangile). Au-delà des contemporains du Christ, heureux toujours ceux qui n'ont pas vu et ont cru (20,29, finale du livre).

Les deux premiers disciples (vv. 35-39)

« Jean se tenait de nouveau là avec deux de ses disciples ». Nous connaissons de fait (par les Evangiles et les Actes et par certains écrits profanes) l'existence d'adeptes du Baptiste. Autour du Précurseur, et bientôt autour de Jésus, ce groupement de disciples en permanence se fit et fut compris sur le modèle contemporain de disciples juifs autour d'un rabbi. Nous savons même qu'il y eut parfois conflit entre johannites et chrétiens. Peut-être une intention polémique joue-t-elle ici en sourdine. A l'encontre des sectateurs attardés du Baptiste (refusant de reconnaître en Jésus le Messie),

1. Le choix des cinq premiers appelés ne se limite peut-être même pas à de futurs Apôtres : l'identification parfois proposée de Nathanaël à l'Apôtre Barthélemy ne peut se démontrer.

Jean tient à rappeler que les premiers disciples du Christ lui sont venus de Jean-Baptiste lui-même² !

« Voici l'Agneau de Dieu » (v. 36). Voici le Messie rédempteur tel que l'annonçait Is 53. Ce témoignage a déjà été proclamé dans la scène précédente, avec plus ample développement ; l'incipit suffit ici à rappeler l'ensemble. On peut constater maintenant le fruit obtenu réellement par ce témoignage. Dans la pensée de l'Eglise ancienne, Jean-Baptiste représente l'aboutissement des préparations messianiques vétéro-testamentaires ; il récapitule en lui toute l'attente, toute l'espérance d'Israël, désormais comblée. A présent que le Christ est venu, le Précurseur devient son témoin, attestant la réalisation des promesses, l'accomplissement des Ecritures. Jouant le rôle de charnière entre les deux Testaments, c'est lui qui, par son témoignage, tout prégnant de sève scripturaire, amène au Christ ses premiers disciples. Et c'est bien le Messie des préparations vétéro-testamentaires que les disciples reconnaîtront avoir « trouvé » (vv. 41, 45, 49). L'évangéliste contemple l'harmonieux déploiement du Desssein divin. Le témoignage désormais doit conduire à la foi : les deux premiers disciples vont au Christ sur le témoignage de Jean-Baptiste, Pierre sur le témoignage d'André, Nathanaël sur le témoignage de Philippe. Dès le prologue, Jean résumait sous ce jour le rôle du Précurseur : « Il vint pour rendre témoignage à la Lumière, afin que tous crussent par lui ».

« Les deux disciples l'entendirent parler et suivirent Jésus » (v. 37). Le témoignage du Baptiste (« Voici... ») sous-entendait une invitation à suivre le Christ. Immédiate est la réponse des deux hommes. Le verbe « suivre » est un de ces termes auxquels Jean prête une acception des plus étendues. Dans une utilisation purement narrative, le mot peut n'avoir que son sens banal : « venir après », « marcher derrière » (cf. 6,2 ; 11,31 ; etc.). Mais le verbe a aussi un sens technique bien connu : « se faire le disciple de », « s'attacher à un maître-docteur »³, sens qui est peut-être ébauché ici et au

2. Jean-Baptiste « fixe son regard » sur Jésus (v. 36). Au v. 42, Jésus « fixe son regard » sur Pierre. Le verbe connote intérêt, attention spéciale, éventuellement affection. Surtout, il insiste, plus que le simple « voir » : le regard de l'envoyé de Dieu pénètre plus profondément que la vue de l'homme ; ainsi Jean-Baptiste désignant à ses disciples le Messie advenu, ou Jésus fixant à Pierre sa destinée nouvelle.

3. Ce sens technique inclut dans une certaine mesure le précédent. Selon l'usage des rabbins du temps de Jésus, les élèves d'un docteur de la Loi ne pouvaient, lors des sorties en commun, marcher à côté du maître ; ils le « suivaient » à distance respectueuse : sens concret et symbolique à la fois. Cette acception englobante se retrouve chez Jean, par exemple à propos des brebis du Bon Pasteur : elles le « suivent » (10,4,27), tandis qu'« il marche devant elles » (10,4) pour les conduire à la vie éternelle ; le contexte traite clairement de la foi (10,26) au Messie (10,24). Cf. encore Jn 13,36s ; 21,19,22.

v. 40 et qui joue certainement au v. 43 (« suis-moi »). Or, dans la description de Jean, si les deux hommes marchent derrière Jésus, c'est pour prendre contact avec lui et « demeurer avec lui ». Le récit ne rapportera pas d'autre étape à leur adhésion au Christ. Leur démarche présente engage déjà leur donation définitive. Ils passent du Précurseur au Messie⁴.

« Que cherchez-vous ? » (v. 38)⁵. Aux yeux de Jn, Jésus interroge, non pour s'informer lui-même — d'emblée il connaît tout et pénètre les cœurs, comme on le verra mieux au v. 42 (« Tu es Simon ») et surtout aux vv. 47s⁶ — mais pour provoquer la réponse où les interlocuteurs seront amenés à prendre conscience de l'objet véritable de leur recherche. Cette parole est la première du Christ chez Jean. Dans l'esprit de l'évangéliste, elle s'adresse à tout homme. Chacun est invité à s'expliquer à soi-même devant le Seigneur le sens dernier de son cheminement intérieur.

« Rabbi, ce qui veut dire Maître ». Littéralement : didascale, enseignant, maître d'élèves ou de disciples⁷. Les disciples de Jean-Baptiste transfèrent à Jésus le titre dont ils honoraient leur maître (cf. 3,26). Jusqu'à présent disciples du Précurseur, ils commencent à devenir les disciples du Messie.

« Venez et voyez », « Ils vinrent et ils virent » (v. 39). Même formulation au v. 46 encore : « Viens et vois ». La tournure est typiquement rabbinique, attirant l'attention sur quelque nouveauté importante, sur quelque mystère. Car il ne s'agit pas d'admirer béatement le domicile où Jésus prend gîte ! On entend ici l'invitation à vérifier par la vue, par le constat physique, la réalité historique qui va fonder la foi. L'invitation en effet contient implicitement l'offre de prendre contact personnel avec Jésus, de converser avec lui, de le connaître plus intimement, de pouvoir finalement adhérer

4. Cf. Ap 14,4 : les élus « suivent l'Agneau » partout où il va. — A tout homme qui veut être disciple de Jésus, l'évangile montrera que « suivre » le Christ consiste non seulement à accepter son enseignement (comme pour un rabbi), mais à se donner totalement à sa personne, jusqu'à communier avec lui dans une connaissance ou intimité mutuelle qui participe de celle du Père et de son Fils (10,1ss), et aussi jusqu'à partager son destin dans la mort même (12,26 ; cf. Mc 8,34 etc.) comme dans la glorification avec lui auprès du Père (12,26 ; cf. 8,12 ; 14,3 ; 17,24).

5. Cf. 18,4 ; 20,15.

6. Connaissance surnaturelle du Christ : cf. Jn 4,17-19,29 (« Venez voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait. Ne serait-ce pas le Messie ? ») ; 6,61.64.71 ; 13,11.27 ; 16,30 ; 18,4 ; etc.

7. Rabbi. Jean use volontiers de ce titre (huit fois, contre quatre en Mt, quatre en Mc ; aucun autre emploi dans le N.T.). La traduction « didascale » est donnée encore en 3,2 ; 20,16 (et en Mt 23,8). L'appellation n'a cependant rien de restrictif : au v. 49, Nathanaël l'emploiera pour reconnaître en Jésus le Fils de Dieu, le Roi d'Israël.

à lui. On touche le thème johannique selon lequel la vue doit conduire à la foi⁸. Cette insistance de Jn sur la vue répond au même souci que l'insistance sur le témoignage. Ce n'est pas là simple préoccupation apologetique. Il y va de l'économie essentielle de l'Incarnation. En son Fils fait homme, Dieu même s'est rendu visible (Jn 1,18 ; 12,45 ; 14,9 ; etc.). Moment unique de l'histoire ! Désormais, le donné de la révélation se transmet par le témoignage de ceux qui ont vu, entendu, touché et cru, et qui veulent communiquer leur foi, porteuse de vie éternelle (1 Jn 1,1-3 ; Jn 19,35). Le témoignage doit guider vers la rencontre personnelle, vers le contact intime avec Jésus, toujours possible quel qu'en soit le mode. Au creux de cette rencontre, s'offre alors à tout homme, à chacun de nous comme aux premiers appelés, le choix décisif, l'option pour ou contre le Christ.

« Où demeurez-vous ? » (v. 38), « Ils virent où il demeurait », « Ils demeurèrent avec lui » (v. 39). Le verbe « demeurer » pourrait lui aussi n'avoir qu'une signification banale : « résider », « séjourner », « loger » (cf. 2,12 ; 4,40 ; 7,9 ; 10,40 ; 11,6.54). Or la question des disciples au v. 38 emprunte le langage rabbinique : au sens le plus immédiat, ils demandent à Jésus (qui « passait », v. 36) où il habite et tient école, tel un rabbi. Au v. 39 (« ils demeurèrent auprès de lui »), le mot évoque certainement davantage : il exprime l'entrée dans l'intimité du Maître. « Demeurer » est de nouveau un mot-clé du vocabulaire johannique. Jn s'en sert souvent pour signifier une présence spirituelle partagée, une communion d'ordre supérieur, voire une immanence mystique⁹. Les acceptions interfèrent facilement. Ici encore Jn amorce un des thèmes majeurs de sa théologie. La question des disciples insinuait déjà leur désir de pouvoir s'entretenir avec Jésus, de pouvoir demeurer eux-mêmes avec lui. Bien plus que le lieu d'habitation du Maître, on cherche sa présence, sa personne. La rencontre concrète de Jésus inaugure la présence continuée, la communion durable.

Jean ne rapporte pas le contenu de l'entretien. Ce qui compte pour l'instant, c'est le fait que les disciples « demeurèrent avec » Jésus.

« Ce jour-là. » La suite montre qu'ils demeurèrent avec lui jusqu'au bout. Dans la présentation de l'évangéliste, cette rencontre fut décisive.

« C'était environ la dixième heure » : soit, selon notre manière de compter, quatre heures de l'après-midi. Précision surprenante dans un exposé aussi dépouillé. On estime généralement que cette indication est la signature du témoin qui raconte l'événement et en a

gardé un souvenir ineffaçable (« ce jour-là », « la dixième heure »). On s'accorde également à y entrevoir une valeur symbolique¹⁰. Il est moins aisé de préciser laquelle... Dix est un nombre parfait, indiquant une plénitude. La rencontre du Messie et de ses premiers disciples (venus de l'A.T.) marque l'accomplissement de l'attente vétéro-testamentaire et inaugure la plénitude des temps.

Simon-Pierre (vv. 40-42)

Le récit de la vocation de Pierre est évidemment fort stylisé, réduit à quelques traits tout à fait essentiels. La scène culmine dans le logion final (« Tu te nommeras Pierre »), sur lequel porte tout l'intérêt. Est-ce pour ce motif que le schéma signalé au début demeure ici incomplet, sans réponse ni témoignage de Pierre ?

Le v. 40 désigne André comme l'un des disciples venus du Baptiste. L'autre disciple n'est pas nommé. Peut-être simplement parce qu'il n'a joué à ce moment aucun rôle notable. On suppose communément qu'il s'agit de Jean lui-même, l'évangéliste. On invoque en ce sens certains traits d'allure autobiographique (style plus animé des vv. 38s, mention étonnante de la dixième heure, insertion de termes araméens). On rappelle aussi la manière dont Jean évite de se nommer expressément dans son évangile, se désignant seulement comme « le disciple que Jésus aimait » (13,23 ; 19,26 ; 20,2ss ; cf. 21,7.20ss)¹¹. Si l'hypothèse est juste, on voit que l'auteur de l'évangile, resté finalement presque seul survivant des contemporains de Jésus, s'était attaché à lui dès le premier jour et l'avait connu de la façon la plus intime tout au long de son ministère.

« Nous avons trouvé le Messie » (v. 41). C'est, de fait, comme Messie (Messie rédempteur à la manière du Serviteur de Yahvé annoncé dans l'Écriture) que Jean-Baptiste avait désigné Jésus en le nommant Agneau de Dieu. Pareillement, la désignation du v. 45

10. Comme par exemple en 13,30, lors du départ de Judas pour trahir Jésus : « C'était la nuit ».

11. Peut-être a-t-on ici l'un de ces passages où Jean se plaît à insinuer sa priorité particulière à côté de celle de Pierre. Tandis que les Synoptiques désignent comme appelés par Jésus tout d'abord Pierre avec son frère André, et ensuite Jacques et Jean, le quatrième évangéliste note que lui-même le tout premier (avec André) a rencontré Jésus, et que Pierre est venu après lui. Il a précédé Pierre dans sa vocation et son adhésion. Scène comparable à celle de 20,4, où Jean précède Pierre au tombeau de Jésus et (peut-être) croit le premier. Cf. encore 13,24 (Jean est le plus proche de Jésus à la Cène) ; 21,7 (Jean le premier reconnaît le Ressuscité). Dans notre texte cependant, la comparaison entre les deux Apôtres, si elle existe, demeure fort discrète. La primauté de Pierre est affirmée ouvertement dans le fait de l'imposition de ce surnom par Jésus, non moins que dans la suite du livre : 6,38 ; 13,6 ; 20,2 ; 21,2.15.

8. « Voir-croire » chez Jn : 2,23 ; 4,48 ; 6,30.36.40 ; 11,45 ; 14,7 ; 20,8.29s.

9. « Demeurer avec, ou auprès de », « demeurer en » : Jn 6,56 ; 8,31.35 ; 12,34 ; 14,10.17 ; 15,4.5.6.7.9 ; 1 Jn 2,6.10.14.24.27.28 ; 3,6.9.17.24 ; 4,12.13.15.16.

(« Celui dont ont parlé Moïse et les prophètes ») est une confession de foi messianique, prenant son point de départ dans l'Écriture et reconnaissant en Jésus de Nazareth le Sauveur promis. Au v. 41 (et encore au v. 45), le verbe *heuriskô* s'emploie une première fois au sens quelconque de « rencontrer » (comme par hasard), puis une seconde fois au sens fort de « trouver », « découvrir » (après une recherche ou une attente). Mais, du fait que les deux formes verbales sont ainsi rapprochées, le premier sens prépare le second. L'attente séculaire d'Israël, la recherche des disciples du Précurseur « trouve » en Jésus, maintenant « rencontré », son accomplissement.

« Messie, ce qui veut dire Christ ». Le maintien de certains termes araméens (rabbi, Messie, Céphas) veut reproduire la tonalité primitive de ces paroles que Jean lui-même entendit au début de sa vocation. Le procédé permet en outre d'insister sur la signification de ces noms. A l'époque où l'évangéliste écrit, « Christ » et « Pierre » sont devenus des noms propres, dont le sens originel est pratiquement oublié. Or ce furent d'abord des noms communs, choisis précisément à cause de leur signification. L'explicitation « Messie = Christ » rappelle la grande espérance du Peuple de Dieu en un Envoyé divin qui réaliserait les promesses de salut. Cette espérance d'un « Messie » a été enfin comblée par la venue du « Christ » Jésus.

Dans notre récit, schématique à l'extrême, Pierre ne dit rien. Pourtant, c'est bien après avoir hautement confessé la messianité de Jésus qu'il reçut, selon Mt 16,18, la solennelle promesse de primauté où se trouvait justifié son surnom de Pierre¹².

Etant donnée la force expressive du nom pour les anciens, imposer un nom à un être c'est en déterminer la nature profonde, ou tout au moins une qualité essentielle. Modifier le nom de quelqu'un, c'est lui fixer un autre destin, l'appeler d'autorité à une existence nouvelle. Le geste, bien attesté dans l'A.T.¹³, marque une prise de possession. Mais peut-être s'agit-il d'une prédiction pour l'avenir, plutôt que de l'imposition d'un nom nouveau dès maintenant. L'évangéliste résume, très laconiquement.

« Céphas » en araméen signifie « roc », « rocher »¹⁴. Le mot évoque solidité, stabilité, sécurité. La portée de l'application à l'Apôtre n'est pas commentée par Jean. Ses lecteurs connaissent assez par

l'histoire le rôle prééminent de Pierre parmi tous les disciples dans l'Eglise naissante. On peut supposer bien connue aussi l'explication consignée par Mt 16,17-19, qui se base sur une tradition fort ancienne¹⁵ : Simon-Pierre est destiné à devenir le Roc sur lequel le Christ édifiera son Eglise, sa communauté messianique, lieu de l'avènement du Royaume ; la construction fondée sur le roc, d'une solidité à toute épreuve, pourra défier à jamais les puissances hostiles (au contraire de la maison bâtie sur le sable). De façon mystérieuse, que l'avenir éclairera, le Christ-Messie manifeste sa volonté d'instituer Pierre comme le chef qui assurera la cohésion et la stabilité de l'Eglise, communauté des croyants ; en raison de sa foi et de son amour du Christ, il sera le berger à qui le Bon Pasteur osera confier le Troupeau messianique, dans sa totalité et son unité, pour qu'il le conduise vers le salut apporté par le Christ (Jn 21,15-17). Dans l'optique johannique, cette destinée que lui assigne dès à présent le Messie est, pour Pierre, sa vocation¹⁶.

Conclusion

Nous avons lu deux « récits de vocation », traités à la manière de Jean le théologien. Le trait historique, voire le détail anecdotique, est retenu quand il peut servir de point de départ à une transposition doctrinale ou spirituelle.

Avec André et son compagnon, orientés vers le Christ par Jean-Baptiste, on passe de l'Ancien Testament au Nouveau. Avec Pierre s'amorce l'Eglise à venir.

Ces disciples privilégiés, préparés par la longue attente vétéro-testamentaire, adhèrent au Christ dès la première rencontre et entrent aussitôt en contact intime avec la personne même du Sauveur. Les discours et les signes de Jésus ne viendront qu'ensuite.

Les lecteurs pour qui Jean écrit vont désormais au Christ, ébranlés d'abord par le témoignage des premiers croyants. Mais eux aussi doivent aboutir à la « rencontre » du Sauveur, le « trouver », entrer dans son intimité, connaître son emprise, « demeurer » enfin dans la communion vivante à sa personne, toujours présente à ceux qui le « cherchent ».

12. Les évangélistes s'accordent pour attribuer à Jésus l'imposition du surnom de Céphas (Mt 16,18 ; Mc 3,16 ; Lc 6,14). Ils diffèrent quant au moment précis, dont le souvenir s'est perdu dans la tradition, parce qu'il avait moins d'importance.

13. Gn 17,5.15 ; 32,29 ; 35,10 ; 41,45 ; Nb 13,16 ; 2 S 12,25 ; 2 R 23,24 ; 24,17 ; Is 65,15 ; Dn 1,7 ; etc. — La terminologie de notre verset : « tu es » (jusqu'à présent), « tu l'appelleras » (désormais) illustre bien la synonymie « être » = « se nommer », « s'appeler ».

14. En grec : *petra*, devenu avec désinence masculine *Petros*. C'est avec l'Apôtre que ce mot est devenu pour la première fois un nom propre.

15. Noter l'étroite similitude entre Jn 1,42 (« Tu es Simon, fils de Jean ; tu l'appelleras Pierre ») et Mt 16,17s (« Tu es heureux, Simon, fils de Jonas ; et moi je te dis que tu es Pierre »). Jean résume un logion connu.

16. Quand il investira définitivement Pierre comme pasteur de ses brebis, Jésus lui réitérera l'appel au don total : « Suis-moi » (Jn 21,19.22).

Que cherchez-vous ?

PAR ÉMILE VERDELLET

Archiprêtre de Saint-Pothin à Lyon

Les premiers disciples

La première parole de Jésus que Jean nous rapporte est une interrogation : « *Que cherchez-vous ?* » (Jn 1,38).

Sur l'invitation de Jean-Baptiste, quelques hommes, apparemment ses propres disciples, se tournent vers un jeune prophète venu au Jourdain avec la foule. Ils ont entendu la prédication de Jean, annonçant « Celui qui doit venir ». Et voici que Jean vient d'attester, avec une vigueur toute particulière, que ce jeune prophète est « celui qu'on attend », l'« Elu de Dieu ». Ils le suivent... Entre eux et lui un bref dialogue :

- « Que cherchez-vous ? »
- « Maître, où demeures-tu ? »
- « Venez et voyez » (Jn 1,38-39).

Ces hommes avaient sans doute parlé entre eux de ce Messie, se répétant, selon les Ecritures, les traits de son personnage, les caractéristiques de son action à venir. En eux, peut-être, l'attente de tout un peuple était-elle très vive.

Des hommes en recherche

Jésus les accueille en pleine recherche. Cette recherche est riche de toute la révélation antérieure, nourrie dans la méditation assidue des Ecritures. Elle est lourde également de tous les projets que les hommes ont plus ou moins entremêlés ou confondus avec les « promesses » de Dieu. Une aussi longue espérance a amalgamé de nombreux espoirs terrestres.

La suite de l'Evangile nous raconte comment les disciples, au long de trois années, ont dû décanter le contenu de leur attente messianique. Ce jour-là, un premier « détachement » les sépare de leur maître, préluant à des purifications plus douloureuses. Le salut qu'ils attendent devra céder la place à celui que Jésus leur révélera.

Mais s'ils n'avaient rien attendu, rien cherché, s'ils s'en étaient passivement remis au ciel pour l'accomplissement des Ecritures, ils n'auraient jamais suivi ce jeune prophète. Jamais ils n'auraient reçu la révélation de l'Amour de Dieu dans sa plénitude. Ils seraient restés assis au bord du chemin, tandis que Jésus passait.

La suite de l'Evangile nous dit aussi avec quelle patience Jésus les a acceptés tels qu'ils étaient, dévoilant petit à petit le vrai caractère et les exigences de sa mission. La suite de l'Evangile nous dit avec quel amour il les a patiemment instruits, réconfortés, encouragés, repris, tout en respectant infiniment leur libre décision, aux moments cruciaux de leur existence inconfortable.

« Je suis le chemin »

Le Christ n'a pas tenu école entre des murs. S'il a parfois « enseigné » sous les portiques du Temple, il semble que, le plus souvent, il l'ait fait au long des routes de Palestine, ou au hasard d'une halte, de bourgade en bourgade. Il a dit lui-même : « Je suis le chemin » (Jn 14,6). Avec ses disciples il a longuement cheminé physiquement et spirituellement, dans une « histoire » qui leur était commune.

Si l'Eglise est son « visage aujourd'hui », elle doit se construire avec les hommes en cheminant avec eux, si proche qu'ils puissent lui poser la même question : « Où demeures-tu ? » Connaissions-nous suffisamment les chemins actuels des hommes ? Nous connaissons bien le « contenu » de la foi tel que les générations chrétiennes, avec l'assistance de l'Esprit, l'ont accueilli, accepté et formulé. Nous le connaissons même jusqu'à risquer d'en faire un « système » de vérités reçues d'en haut, donnant sécurité à ceux que la recherche ne tente pas. Nous connaissons moins bien les recherches et les cheminements des hommes.

Un croyant juif écrit : « Jeune, je pensais que ma religion était une forteresse. En fait, c'était une prison et elle n'est devenue un foyer que peu à peu »¹. C'est dans son « foyer » que Jésus accueillit les premiers disciples : « Et ils demeurèrent auprès de lui » (Jn 1,39). C'est une préoccupation majeure de l'Eglise aujourd'hui de rejoindre

1. L. BLUE, dans *Parole et Mission*, n° 50, p. 204.

les hommes dans leur cheminement. Encore faut-il que ce souci passe dans les faits et se concrétise.

Un monde où l'homme manque d'air

On donne à notre monde des noms divers tels que « univers concentrationnaire », « société de consommation » ; on s'inquiète de la menace réelle d'asphyxie que la pollution de l'atmosphère fait peser sur les générations à venir ; on assiste dans l'angoisse à des explosions de violence...

Il semble que les hommes aient, en grand nombre, perdu le sens de leur vie, ou ne soient plus en mesure, ensemble, d'en découvrir ou d'en accepter un d'où qu'il vienne. On dit que l'homme est à la recherche de son identité, ne sachant plus très bien ni d'où il vient ni où il va. Croyant le « libérer », on a tenté de lui expliquer rationnellement tout de sa vie, de son origine et de son avenir. On a extraordinairement étendu l'espace de ses connaissances et de ses pouvoirs. Il est resté — pour le grand nombre du moins — spectateur ou client ; il est rarement devenu acteur. Il a vu grandir le sentiment de son impuissance.

Les progrès de l'information lui fournissent massivement, venant des extrémités du monde, alignés à la suite les uns des autres, à peu près sur le même plan, les sujets d'angoisse les plus divers. Mais tous restent « hors de sa prise ». Il faut aujourd'hui des catastrophes énormes ou très proches pour susciter une émotion durable. On dit plus ordinairement : « Que pouvons-nous y faire ? »

Et telle campagne d'entraide, elle-même massivement organisée, ne peut que lui ménager une sorte de relais au creux de son habituelle impuissance, sans parvenir à lui rendre le sentiment de sa réelle responsabilité. D'autant plus que grandit dans le même temps la certitude que tout est conduit par quelques groupes restreints de « puissants », à l'échelle nationale ou mondiale.

La conscience de la plupart des humains n'a pas grandi à l'échelle de ce que la vie quotidienne propose à sa réflexion. Il est fatal qu'on en oublie aisément ce que l'on pourrait faire ou entreprendre là où l'on est. Il y a une démesure entre l'individu et le contexte dans lequel aujourd'hui se déroule sa vie. Faut-il s'étonner, dès lors, des soubresauts et des crises qu'un tel sentiment d'impuissance, exacerbé, a déjà engendrés et engendrera peut-être en permanence ?

On parle de mondes « sous-développés »... Il y a beaucoup d'hommes aujourd'hui, dans les pays « développés », dont la conscience souffre, clairement ou non, d'un affreux sous-développement.

A ces consciences on ne peut parler à la légère des « richesses de

la foi ». Elles risquent d'apparaître comme une pure et simple « évasion », comme une fuite qu'expliqueraient la peur, la lâcheté ou l'ignorance².

Une faim de Dieu

Pourtant, après avoir abondamment parlé de la « mort de Dieu » en des sens très divers et fort dissemblables, les mêmes organes de pensée posent aujourd'hui la question inverse : « Dieu est-il ressuscité ? »

Il ne s'agit pas de la résurrection de Jésus Christ, mais de ce « retour en force de Dieu, dans un monde capitaliste ou socialiste qui avait cru pouvoir signer son permis d'inhumer ». Il ne s'agit pas non plus de la foi chrétienne, mais d'une faim de l'homme par rapport au sens de sa vie et de son destin. Il faudra être extrêmement attentif à cette requête qui pourra prendre bien des formes.

En se régénérant dans sa foi en Jésus Christ, la communauté chrétienne, faite d'hommes qui vivent ces mêmes réalités étouffantes, peut-elle devenir un « foyer » où tout homme pourra dire ce qu'il cherche et peut-être rencontrer Celui qui peut devenir son « chemin » de salut ?

Appelés à la liberté

Les disciples de Jean-Baptiste cherchaient le « libérateur d'Israël ». Ils attendaient la « restauration de la nation » et peut-être la venue des temps plantureux de l'ère messianique. Ils rencontrent en Jésus un homme étonnamment « libre ».

Libre à l'égard du pouvoir politique : cela entraînait très facilement dans leurs conceptions. Libre à l'égard des formes sclérosées de la « religion établie » : cela pouvait à l'occasion les satisfaire, non sans les surprendre, mais cela provoquait le scandale chez ceux qui devinrent ses assassins. Libre à l'égard de toutes les formes de restauration envisagées en Israël : cela les déconcertait, sans pourtant anéantir la confiance qu'ils avaient mise en lui. Libre face à tout appel du mal : cela les invitait à se laisser eux-mêmes libérer avec lui en devenant des « hommes nouveaux ».

De matérielle et nationale, la libération devenait spirituelle et intérieure à l'homme.

Jésus leur proposait une croissance indéfinie, ensemble, vers plus

2. Sur les recherches des hommes, on pourra lire dans les n° 47 et 50 de *Parole et Mission* divers témoignages au sujet des « chemins des hommes ».

de vérité, de sainteté, d'amour ; une conversion jamais terminée, impossible à mesurer à l'aide d'un code ou d'un règlement. « La Loi est pour l'homme et non l'homme pour la Loi ».

Les disciples recevaient bien au-delà de leur attente. Ils devaient finalement réaliser que, vécue d'abord comme la rencontre avec un homme en tout semblable à eux, cette libération s'accomplirait par la communion avec le Fils de Dieu devenu leur propre vie. Ils ne cherchaient certainement pas cela le jour où ils demandaient à Jésus de les recevoir chez lui. Mais Jésus les avait saisis dans leur attente d'hommes pour les initier peu à peu à ce que cette attente, sans le savoir encore, postulait.

Est-il impossible d'espérer aujourd'hui encore pour tout homme une semblable révélation sur le sens profond de sa « faim » ? Il faut reconnaître, dans la vie de l'Eglise aujourd'hui, que ce sont souvent les hommes qui ont le plus médité l'Evangile, cherchant à sortir des chemins tout tracés par la tradition ou les habitudes, qui se trouvent le plus en crise. Je vois en cela volontiers un signe d'espérance. Sans sous-estimer les risques d'une telle crise, ne peut-on y reconnaître comme l'intuition d'un dynamisme de l'Evangile enfin retrouvé par un grand nombre ?

En les arrachant à leurs habitudes, Jésus a fait courir à ses disciples un risque énorme, au terme duquel est née son Eglise. S'ils savent lui rester fidèles et partager avec tous leurs frères, moins audacieux, les fruits de leur recherche, tout en reconnaissant ses déboires, il y a beaucoup à espérer.

Sans confusion

Comme les premiers disciples, tout fidèle du Christ est tenté de confondre l'offre de libération intérieure offerte par Jésus avec la traduction qu'il en fait au plan de sa vie temporelle, et d'utiliser le dynamisme de l'Evangile au profit de ses entreprises terrestres. Si la libération intérieure est première, si elle est une condition absolue pour que l'homme entreprenne avec efficacité la restauration de ce monde dans la justice et le respect de l'homme, elle ne peut en aucun cas être réduite aux seules dimensions des espoirs humains.

La tentation restera toujours « d'utiliser Jésus Christ ». La fréquentation assidue de l'Evangile nous purifiera de cette tentation et nous préservera d'y succomber. Si la foi peut susciter des fruits dans la vie des hommes, elle ne peut y être asservie.

Mais pourquoi serions-nous moins optimistes que l'auteur de cette affirmation :

A mon sens, le danger de l'Eglise passe : cette fameuse « adaptation » au monde — ce monde qui craque et crève — où elle s'évertuait de répondre à la question grandiose rappelée par Nicolas Boulte : « Bref, Jésus, ça sert à quoi ? » L'Eglise vient d'abandonner, semble-t-il, l'ustensilité du Christ, et de tous les côtés, parfois dans tous les sens, on dirait qu'elle l'aime ! oui, pour lui-même, pour rien ! comme on aime, quoi !³.

Si nous nous mettons tous à « chercher » Jésus Christ, pour une rencontre gratuite, simplement pour le reconnaître, dans la prière, dans la méditation de sa Parole, dans notre vie et dans celle de nos frères !

En nous appelant les uns les autres

Tout homme est appelé par Dieu à prolonger dans sa propre vie le mystère de Jésus. De leur côté, les hommes cherchent, plus ou moins consciemment le sens de leur vie, à moins qu'on ait réussi à les anéantir par trop de misère ou trop de richesse. C'est dans l'histoire des hommes que l'appel de Dieu peut les rejoindre.

Ce que Jean nous rapporte nous invite à penser que l'appel de Dieu suit volontiers le chemin des relations humaines : l'amitié, la concitoyenneté, le partage d'un même idéal autour d'un maître commun ou encore la fraternité selon la chair. Nous voyons en effet un homme proclamer sa foi en Jésus Christ : « Voici l'Agneau de Dieu », dit Jean-Baptiste ; « Nous avons trouvé le Messie » (Jn 1,41), déclare André ; Philippe, à son tour : « Celui dont parlent Moïse et les prophètes, nous l'avons trouvé » (1,45). Cette confession provoque chaque fois une entrevue avec Jésus. Et de cette rencontre jaillit la profession de foi du nouveau disciple.

Certains pensent aujourd'hui que l'Eglise devrait se faire plus silencieuse. Il est vrai que l'abondance des paroles peut nuire beaucoup à l'annonce de Jésus Christ. Le plus urgent est sans doute que l'Eglise se mette à vivre plus authentiquement de ce Jésus qui est sa vie, afin qu'elle puisse proclamer en toute vérité : « Nous l'avons trouvé ». A cela elle ne saurait se dérober, sans faillir à sa mission qui est sa raison d'exister.

3. M. CLAVEL, dans *Le Nouvel Observateur* du 25 novembre 1968, p. 43.



RENDEZ GLOIRE A DIEU DANS VOTRE CORPS

La main du Créateur,
En pétrissant le corps,
Le fit tel en effet
Qu'il chantât son Auteur ;
Mais, cithare muette,
Il lui manquait la voix
Jusqu'à l'instant final
Où il lui insuffla l'âme,
Capable alors de proférer un chant.
Les cordes étant pourvues de son,
L'âme acquit, par le corps,
Langage de sapience.

SAINT EPHREM ¹

TA DEMEURE

Jean et André viennent à lui
Que cherchez-vous ? Ta demeure
Tu es le Maître et le Messie
Ton ombre soit notre midi
Ta parole notre patrie

PIERRE EMMANUEL ²

Année C

Première lecture : Is 62,1-5

Deuxième lecture : 1 Co 12,4-11

(Voir N° 30, pp. 35-41 : Fête de la Pentecôte)

Evangelie : Jn 2,1-12

Notes doctrinales

1. Saint Ephrem : poète et diacre en Mésopotamie au IV^e siècle. - Trad. de R. LAVENANT, *Ephrem de Nisibe. Hymnes sur le Paradis*, VIII, 8 (Sources chrétiennes, 137), Paris, 1968, p. 116.

2. Pierre EMMANUEL, *Evangeliaire* (Livre de vie, 93), Paris, 1961, p. 75.

Les noces de Jérusalem avec son Dieu

Is 62,1-5

PAR ANTOINE DUPREZ

Directeur au Grand Séminaire de Merville

En 587, Jérusalem est prise, le temple rasé, les populations déportées. Vaincus et ruinés, les exilés découvrent la prospérité économique et culturelle de la capitale païenne ; privés de leur temple et de leur culte, ils découvrent les splendeurs des liturgies en l'honneur de Marduk et d'Ishtar. Devant cette « superbe » des païens, comment ne pas s'interroger : Yahvé a-t-il abandonné son peuple ? Ne tient-il pas ses promesses ? L'exil risquait de voir sombrer la foi d'Israël.

En fait, cette période marquera un renouveau de la foi du peuple, grâce aux prophètes qui refusent le désespoir et éduquent l'espérance du peuple : Dieu est fidèle ; c'est au nom même de cette fidélité que le malheur présent s'explique. Isaïe et d'autres prophètes l'avaient déjà annoncé. Israël a péché, Dieu l'a puni ; mais si Yahvé a tenu ses promesses de châtement, il tiendra aussi celles de salut. Dieu sauvera son peuple si celui-ci se convertit.

C'est dans ce climat d'espérance que sont nés les premiers compléments aux oracles d'Isaïe, les chap. 40—55. Écrits vers la fin de l'exil, ils annoncent aux prisonniers que leur retour à Jérusalem est proche : Dieu va les libérer en un nouvel exode infiniment supérieur à ses hauts faits antérieurs.

On devine la joie des exilés et leur espérance quand Cyrus en 539 les libère et qu'ils reviennent dans leur pays. Dieu a tenu ses promesses. Ce devrait être l'aurore d'une renaissance pour Jérusalem. Mais très vite les rapatriés déchantèrent devant la réalité : une ville en ruines, d'énormes obstacles pour reconstruire, l'opposition crois-

sante des gens « en place ». C'est dans cette atmosphère¹ que naissent les chap. 56—66, dont les relations avec les chap. 40—55 sont complexes : à la fois très proches par la tonalité générale, mais cependant trop différents pour être confondus.

Les chap. 60—62, dont est tirée notre lecture, forment un tout qui occupe une place particulière dans cette deuxième couche des compléments isaïens. Plus que les autres, ils offrent beaucoup de liens avec les chap. 40—55. Ils datent probablement des premiers temps après le retour d'exil : le temple semble rebâti (60,7), mais la ville n'est pas encore restaurée (62,7). Ces poèmes célèbrent « l'éclatante résurrection » de Jérusalem. Le chap. 62 s'ouvre sur un chant de joie en son honneur.

1. Invitatoire (62,1)

Cette première strophe est bâtie sur un double parallélisme (1a-b ; 1c-d) suivant un procédé fréquent dans la poésie hébraïque.

Qui parle ? Il s'agit très probablement du prophète qui a défini sa mission au chapitre précédent : son œuvre est d'annoncer le salut de Dieu. Il a reçu l'Esprit de Yahvé pour annoncer la bonne nouvelle (de la libération) aux pauvres. Quant à la personnalité précise du prophète, elle reste inconnue².

Il parle à des gens « qui se remémorent Yahvé » (62,7). Il est probable que ce poème a été chanté au cours d'une cérémonie liturgique, sans doute lors d'une procession qui entre à Jérusalem (62,10). Si à l'origine « Sion » et « Jérusalem » ne se recouvraient pas exactement — Sion désignant la colline sud-est de Jérusalem — les deux termes devinrent progressivement synonymes. Cette identification est une des caractéristiques d'Isaïe.

Jusqu'à ce que sa justice jaillisse comme l'aurore et que son salut flamboie comme une torche (v. 1cd).

Les images lumineuses pour évoquer le salut sont classiques ; cependant elles prennent ici un contenu original. « Justice » et « salut » sont souvent associés dans ces poèmes (Is 45,8,21 ; 46,13 ; 51,5 ; 59,17 ; 61,10). A l'origine, la justice est « un état d'innocence et de perfection reconnu devant le tribunal de Dieu ». Elle « vient

1. Pour plus de précisions, voir *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 5, pp. 30-36.

2. Faut-il distinguer un Deutéro-Isaïe d'un Trito-Isaïe ? La question semblait réglée en faveur de la distinction. De récents commentateurs rouvrent la discussion : dans l'un et l'autre cas, il s'agirait de méditations, de reprise originale à partir de l'œuvre du prophète Isaïe.

de Yahvé » (54,17). Lui seul en effet peut la réaliser dans un individu ou dans un peuple. C'est au nom de sa propre justice que Dieu sauve.

Mais cette justice ne sera le lot de tout le peuple qu'après un renouvellement total qui prend aussi l'aspect d'un jugement. Alors le salut se réalisera : le peuple participera à la justice même de Dieu. Cette réalisation sera l'événement décisif de l'histoire, l'accomplissement de toutes les espérances d'Israël. Le prophète chante son espoir : il est sûr de l'intervention imminente de Yahvé, qui va faire jaillir la justice et le salut. L'équivalence des deux termes indique que seul l'aspect salvifique de la justice a été retenu. A la différence des chap. 56—59 et 63—66, Is 60—62, comme 40—55, donne toujours à cette justice le sens d'intervention divine bienfaisante (60,17 ; 61,10.11 ; 61,3 ; 62,1-2) ².

Cependant, là n'est pas la véritable originalité de ce verset. On attendrait normalement « la justice de Yahvé, le salut de Yahvé », ou « le salut donné par Yahvé à Israël ». Mais le texte porte simplement « sa justice », « son salut » : il s'agit de Jérusalem. On retrouve ici un des aspects « nationalistes » de ces poèmes, dus à l'amour de l'auteur pour Jérusalem. Les LXX ont d'ailleurs atténué cette audace : « Jusqu'à ce que *ma* justice, *mon* salut resplendissent ». C'est Yahvé qui parle.

2. La gloire de Jérusalem face aux nations (62,2-3)

Le poète s'adresse directement à Jérusalem et célèbre la gloire qui lui est promise. Elle ne peut rester cachée, car le mot « justice » comportait à l'origine une dimension de déclaration judiciaire. C'est un jugement rendu devant tous par Yahvé. Le couple « gloire-justice » se complète : la gloire, c'est la valeur réelle de quelqu'un, son « poids » ; cette gloire est d'abord la propriété même de Dieu, celui qui par excellence « a du poids » ; elle rayonne sur la cité de Dieu. Les nations jouent ici le simple rôle de spectateurs, assistant au triomphe de Sion.

C'est la revanche de Jérusalem : « Les nations marchent vers sa lumière » (60,3ss). Il y aura un renversement de situation : les anciens maîtres deviendront des serviteurs (61,5ss) ; l'ancienne opprimée deviendra la souveraine. Sion vivra des richesses des nations, « sucera les richesses des rois » (60,16). Ce ne sont plus les perspectives universalistes du premier Isaïe (Is 2,1ss), qui voyait les nations monter en pèlerinage à la montagne de Sion et jouir d'une paix éternelle. Ici il s'agit davantage d'une revanche qui s'explique bien

par la situation concrète de Jérusalem détruite par les « nations ».

Après avoir utilisé au v. 1 des images de lumière pour évoquer le salut de Sion, le poète introduit à la fin de cette deuxième strophe (v. 3) des expressions se référant à une fête royale, probablement à des noces : simple comparaison qui dans la troisième strophe va devenir réalité.

3. Une nouvelle identité (62,4)

Ce thème d'une nouvelle identité conférée à Jérusalem avait déjà été préparé dans la deuxième strophe : « Et l'on l'appellera d'un nom nouveau qu'énoncera la bouche de Yahvé » (v. 2b). On sait l'importance du thème du nom à travers toute la Bible. Nommer quelqu'un, c'est le créer, ou le faire connaître, en exprimant ce qu'il est. Aussi l'imposition du nom à un enfant avait-elle une grande importance. Yahvé, lui, se montre très réticent à donner son nom (Ex 3).

Le thème du nom donné à Jérusalem est très fréquent chez les prophètes et notamment chez Isaïe. Grâce à l'intervention de Yahvé, Jérusalem sera convertie et s'appellera « Ville-justice, Cité-fidèle » (Is 1,26). Ses oppresseurs la nommeront « Ville-Yahvé, Sion-du-Saint-d'Israël » (60,14). Jérusalem appellera ses remparts « salut » et ses portes « louange » (60,18). Les habitants eux-mêmes participeront à cette nouvelle identité : « On les appellera térébinthes de justice... prêtres de Yahvé... ministres de notre Dieu » (61,4.6).

Ce thème est si fondamental que dans l'Apocalypse Jean appliquera notre passage au vainqueur de la foi qui, à la fin des temps, recevra un « nom nouveau » (Ap 2,17).

Le don d'un nom nouveau implique une création nouvelle (cf. Is 65,15ss). L'ancienne création a disparu. Pour le suggérer, le poète donne ici l'ancienne identité de Jérusalem : « Délaissée », « Abandonnée ». Ces noms, effectivement portés chez les Juifs (1 R 22,42), gardaient toutefois une valeur symbolique très suggestive, sur laquelle joue l'auteur.

Ils s'appliquaient à une terre laissée en friche, à des villes dévastées. Telles avaient été les prédictions faites par Isaïe (6,11s). Le siège de Jérusalem et la déportation en exil avaient montré que les menaces de Yahvé n'étaient pas vaines. Au moment où parle le prophète, ces malédictions sont encore des réalités.

Ce vocabulaire propre à une terre dévastée évoquait aussi toute la symbolique du mariage et de l'alliance. Les symboliques de la « terre » et de la « femme » sont en effet très proches. L'abandonnée, c'était Israël, la Fille de Sion, qui avait « abandonné » Dieu pour se tourner vers les Baals. Aussi Dieu l'avait-il « abandonnée »

3. Sur la justice dans l'A.T., cf. J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, pp. 69ss.

à son tour. L'alliance était rompue. La ruine de la terre n'était que le signe d'une ruine plus radicale, celle d'Israël abandonné par Dieu qu'il avait trahi.

Désormais Sion sera appelée par Dieu « *Ma plaisance* ». Dieu trouvera en elle son plaisir ; elle sera pour lui son « *délice* », et il y tiendra comme à « *la prune de ses yeux* »⁴.

On la nommera « *Epousée* »⁵. C'est tout le thème du mariage, de l'épouse infidèle rejetée puis reprise par Yahvé (cf. Os 1ss). Sion était abandonnée et délaissée (Is 54,4 ; 60,15). Yahvé va l'aimer de nouveau ; l'alliance sera renouvelée. Pour évoquer cette reprise de l'alliance, l'image de la tendresse d'une mère pour son fils avait déjà été utilisée : « *Une femme oublie-t-elle l'enfant qu'elle nourrit, cesse-t-elle de chérir le fils de ses entrailles ?* » (Is 49,15).

Le thème de l'alliance est ici mieux suggéré encore par l'image nuptiale. L'audace est d'autant plus forte que l'auteur joue sur les mots : « *épouser* » veut dire aussi « *posséder* ». La femme est celle qui est « *possédée* » ; le mari est le « *baal* », son propriétaire, son « *possesseur* ». Or ce terme de *Baal* désignait également les dieux cananéens, les « *Maîtres* » qui « *possédaient* » la terre. Comme ils détenaient les secrets de la fécondité pour les champs et les troupeaux, il fallait se les concilier par des rites magiques.

On saisit alors toutes les harmoniques du texte. L'alliance va être rétablie : « *Les baals ne seront plus tes maîtres ; la fécondité de ta terre ne te viendra plus de rites magiques et idolâtriques, mais de l'amour de Dieu qui t'épousera* ». L'auteur n'a pas osé écrire : « *Yahvé sera ton Baal* », par respect pour la transcendance de Dieu, mais il veut suggérer que désormais Jérusalem appartiendra à Yahvé dans une relation amoureuse (cf. Os 2,18).

4. La joie des noces avec Yahvé (62,5)

« *Ton créateur t'épousera* ». On parvient ici au sommet du texte. Yahvé est comparé à un jeune marié, et Jérusalem à une vierge. Dans la perspective de l'Alliance, les prophètes avaient dénoncé les prostitutions de Jérusalem : corruption de la foi monothéiste, profanation cultuelle par les prostituées sacrées de Canaan. Jérusalem, cette prostituée bâtarde, reçoit une nouvelle virginité qui va lui permettre de connaître l'amour de son Dieu.

4. La Bible parle souvent des « *goûts* » de Yahvé et de ses « *dégoûts* ». Ce n'est pas la vigueur du cheval qui lui plaît (Ps 147,10), ni ceux qui font le mal (Mt 2,17), ni la mort du pécheur (Ez 18,32), ni le sang des boucs (Is 1,11), mais la justice, la droiture (Is 9,23), la tendresse (Os 6,6), la vérité (Ps 51,8).

5. Le verbe employé ici est rarement utilisé dans la Bible : sur les 12 emplois, 7 (dont 4 chez Isaïe) signifient « *épouser* ».

L'audace de ce texte semble avoir effrayé les scribes hébraïques postérieurs et les traducteurs de la Septante qui l'ont atténué en traduisant : « *Tes fils se réjouiront de toi* », pour éviter sans doute de faire de Yahvé l'époux de Jérusalem. Le thème se trouve pourtant déjà en Is 54,5ss et 61,10.

L'image des noces appelle aussitôt celle de la joie : « *Comme le mari se réjouit de son épouse, ton Dieu se réjouira de toi* ». C'est la joie messianique qui marque la réalisation de l'alliance ; c'est la joie des noces entre Dieu et son peuple. Joie qui contraste d'autant plus que les rapatriés d'Israël vivent encore à ce moment-là dans une ville désolée.

Conclusion

Dans ce poème, l'auteur évoque quelques éléments fondamentaux de la foi d'Israël :

- *Une attente brûlante du salut pour Jérusalem.* Malgré les difficultés de la situation présente, le psalmiste évoque avec espérance l'avenir splendide que l'amour de Dieu réserve à Sion en présence de toutes les nations.

- *Cette espérance, qui résume toute l'attente d'Israël, s'enracine dans les promesses de l'Alliance.* Celle-ci a donné au peuple d'exister et de vivre ; malgré de longues périodes d'infidélité et de « *quasi-rupture* » elle s'achèvera par le triomphe de Yahvé. Dieu va créer du neuf : « *Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu* ». Ce refrain, qui scande toute la Bible, va devenir une réalité. « *Comme un jeune homme épouse une vierge, ton architecte t'épousera et comme le mari se réjouit de son épouse, ton Dieu se réjouira de toi* ». C'est la plus belle espérance qu'il ait été donné à des hommes de formuler. On peut voir en ce texte l'un des sommets de l'A.T., car il « *pressent* » l'intervention de Dieu par l'incarnation de son Fils.

Si les Juifs de cette époque, marqués par l'épreuve de l'exil, avaient gardé un amour aussi vibrant pour les ruines de Jérusalem, quel ne doit pas être notre amour pour l'Eglise ! Nous avons connu la première réalisation de ce salut, puisqu'en Jésus Christ, « *Dieu s'est complu parmi les hommes* ». Et avec quelle espérance ne devons-nous pas attendre cette Jérusalem céleste qui marquera la réalisation définitive des promesses de l'Alliance ! « *Je vis la Cité sainte, la Jérusalem nouvelle, qui descendait du ciel, de chez Dieu ; elle s'est faite belle comme une jeune mariée parée pour son époux* » (Ap 21,2).

Le signe inaugural de Jésus

Jn 2,1-12

PAR PAUL-EDMOND JACQUEMIN

Cistercien de Forges (Chimay)

Saint Jean nous dit très clairement lui-même le sens qu'il attache à l'épisode de Cana : manifestation de la gloire de Jésus, à travers ce premier signe, pour guider vers son terme la foi des disciples¹. Ceci rejoint d'ailleurs l'intention de l'évangéliste tout aussi nettement marquée dès le Prologue : le Verbe de Dieu fait homme, habitant parmi nous, nous a donné de contempler sa gloire, gloire de Fils de Dieu ; en l'accueillant dans la foi, nous avons reçu de sa plénitude la filiation divine. Même intention déclarée en finale du livre : les signes retenus ici l'ont été pour que nous croyions (de cette adhésion de foi qui inaugure la vie éternelle) que Jésus est le Messie, le Fils de Dieu (20,30s).

Si donc nous voulons comprendre l'événement de Cana, il nous faut en voir simultanément le réalisme historique et la valeur de « signe » : événement concret, fait vécu, mais porteur d'une révélation qui le dépasse, engagé dans un ordre de réalités tout autre où accède la foi. Jean, après avoir été témoin du fait historique, l'a ensuite longuement médité à la lumière tout ensemble de l'Incarnation et de la Résurrection, et il le propose sous cet éclairage à notre propre méditation.

Le contexte immédiatement antérieur nous invite pareillement à comprendre l'épisode de Cana dans la perspective de la révélation messianique, et plus que messianique, de Jésus. En 1,20.29.34.36.41.45.49, de manière explicite et constante, l'intérêt demeure centré sur la personne de Jésus et le mystère de sa messianité.

1. Le présent article reproduit, en l'abrégéant et en y apportant certaines mises au point, l'étude déjà parue dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 16 (1963), pp. 32-53.

Le plan du récit est des plus naturels :

vv. 1-2 : *introduction* : circonstances de temps et de lieu (troisième jour, Cana), cadre (noces), personnages principaux (Marie d'une part ; Jésus et ses disciples d'autre part) ;

vv. 3-5 : *occasion du miracle* : une impuissance radicale au plan humain (pénurie de vin au beau milieu d'un banquet de noces), commentée par un mystérieux dialogue qui esquisse une première orientation doctrinale sur le sens du miracle attendu et invite à s'élever à un plan supérieur ;

vv. 6-8 : *le miracle lui-même* (changement de l'eau en vin) ;

vv. 9-10 : *constat* de la réalité du miracle (et de sa magnificence) ;

v. 11 : *conclusion* : réflexion théologique du narrateur, explicitant la « signification » de ce miracle inaugural : manifestation christologique, destinée à former la foi des disciples.

1. Introduction (vv. 1-2)

« *Le troisième jour* ». Cette indication crée déjà une perspective plus que simplement historique. Dans le langage des premiers chrétiens, « le troisième jour » est une expression quasi technique, immédiatement évocatrice du jour de la Résurrection du Seigneur². En reprenant ici pareille notation, Jean n'y voit-il pas (après coup) une référence à l'événement de Pâques ? La lumière venue de la Résurrection ne lui a-t-elle pas fait mieux comprendre les événements qui l'avaient précédée ? Le miracle de Cana prendrait ainsi son vrai sens, sa « signification », de ce qu'il est, à sa manière, une anticipation symbolique de la grande manifestation de gloire de Jésus.

« *Il y eut des noces* ». Le terme *gamos* désigne, soit l'ensemble des réjouissances accompagnant la célébration d'un mariage, soit spécialement (comme ici) le festin nuptial. C'est dans un cadre de fête, dans une atmosphère de liesse, qu'est octroyé le premier don du Messie.

La mention, trois fois répétée, du « festin nuptial » n'insinue-t-elle rien de plus ? Le terme *gamos* se relie à de grands thèmes de la tradition religieuse d'Israël et du christianisme primitif. Tout d'abord, la comparaison du mariage, des épousailles, est courante dans la

2. « *Le troisième jour* » : Mt 16,21 ; 17,23 ; 20,19 ; Lc 9,22 ; 18,33 ; 24,7.46 ; Ac 10,40 ; 1 Co 15,4. Cf., à propos de la Résurrection encore, Mt 27,63 (« après trois jours ») ; Mt 27,64 (« jusqu'au troisième jour ») ; Lc 24,21 (« voici le troisième jour ») ; etc.

Bible pour figurer l'Alliance de Dieu avec son Peuple³, ou l'union du Christ avec son Eglise⁴. D'autre part, la métaphore du banquet, du festin, symbolise fréquemment la joie, la béatitude du Royaume messianique, les bienfaits eschatologiques⁵. L'image du banquet nuptial réunit les deux précédentes, les renforçant l'une par l'autre⁶. Le festin de Cana ne serait-il pas dès lors réinterprété par Jean comme symbolisant le festin nuptial du Messie, en ce moment où Jésus vient de recruter ses disciples, premier noyau de la communauté messianique⁷? Telle sera l'interprétation patristique. Elle prolonge valablement les insinuations amorcées dans les textes bibliques.

Jean ne va pourtant pas jusque-là de façon explicite. Il se contente d'appuyer sur le terme *gamos*, sans le commenter; le mot est peut-être évocateur pour lui et pour ses lecteurs; il suggère un développement possible en soi, une transposition valable isolément, mais qui ne s'intègre pas vraiment dans la signification du miracle à laquelle Jean s'attache principalement. La portée de l'allégorie n'est pas explicitée, parce qu'elle doit demeurer accessoire par rapport au sens global du récit, tel que l'évangéliste le dégagera au v. 11.

Ainsi donc, le premier miracle de Jésus se déroule dans le cadre d'un festin nuptial, symbolisant, de façon très générale seulement, l'allégresse de l'ouverture des temps messianiques.

« La mère de Jésus était là » (d'avance, dirait-on). « Jésus aussi fut invité » (non pas: avait été invité). Chacun est arrivé de son côté. Déjà, une séparation s'est établie entre la Vierge et son Fils: Jésus, désormais engagé dans son ministère, donné à sa mission messianique, est avec ses disciples; c'est à eux qu'il se doit; c'est pour eux finalement, pour la formation de leur foi, que le signe aura lieu.

Jean ne parle de « la mère de Jésus » qu'ici, à Cana, et en 19,25-27, au pied de la Croix, c'est-à-dire au début et au terme de la vie publique du Christ, avec plusieurs traits identiques de part et d'autre. Il y a une correspondance entre ces épisodes, et une sorte d'inclusion: si discrète et effacée qu'elle soit, la présence de Notre-Dame — et sa médiation — encadre pourtant et enveloppe en quelque sorte l'ensemble de la vie de Jésus avec ses disciples.

3. L'Alliance ou le renouvellement de l'Alliance: Is 54,5s; 61,10; 62,4s; Jr 2,2; Ez 16; Os 1—2; etc.; et l'interprétation juive du Cantique des Cantiques.

4. 2 Co 11,2; Ep 5,25-27; Ap 21,2,9; 22,17.

5. Is 25,6; 55,1-3; Mt 8,11 par; Lc 22,30; Ap 3,20; etc.

6. Mt 22,2; 25,10; Ap 19,7,9; etc.

7. Cf. dans le même sens Jn 2,9; 3,29; Mt 9,15 par. Reconnaissons toutefois que l'allégorie du festin nuptial n'a reçu nulle part, dans le N.T., de développement très ferme.

2. Occasion du miracle (vv. 3-5)

« Le vin des noces venant à manquer... », « Ils n'ont plus de vin ». Jean note à deux reprises la réalité du désastre. C'est pour lui une façon de souligner à l'avance la réalité du miracle. L'incident provoque d'abord un bref échange de remarques entre Marie et Jésus.

Ce dialogue est des plus énigmatiques. Bien des interprétations en ont été proposées. Selon une exégèse encore courante, la Vierge, émue de compassion devant la détresse des jeunes époux, demande discrètement à son Fils d'intervenir; Jésus refuse d'abord, et catégoriquement; Marie pourtant, sûre du cœur de son Fils, persiste dans son espoir, et recommande aux serviteurs de faire confiance à Jésus; devant une telle persévérance, Jésus se laisse toucher, et accorde tout de même le miracle; à cause de la prière de Notre-Dame, il devance l'heure fixée dans le plan de Dieu. On élabore ainsi une reconstitution psychologique qui ne rejoint aucunement l'intention du narrateur⁸. Or Jean exprime clairement son point de vue (christologique) au v. 11. Et déjà ici, les paroles du Christ (mentionnant son « Heure ») posent un fondement à cette façon de voir johannique. Car l'Heure de Jésus, c'est, chez Jean, comme nous le verrons, l'heure de sa glorification.

La remarque de la Vierge se borne formellement à constater une situation tragique. Implicitement, elle contient une demande, une prière (en faveur des jeunes époux)⁹.

« Femme. » Pareille apostrophe, au lieu de l'appellation « mère », est insolite et déconcertante. Intentionnellement. Sans doute n'a-t-elle pas le tour hautain que nous lui prêterions en français; reprise au Calvaire (« Femme, voici ton fils », 19,26), elle reste là aussi respectueuse, pleine d'affection. Elle demeure néanmoins étonnante: on n'a aucun exemple, chez les Sémites ou chez les Grecs, de sembla-

8. Au surplus, cette exégèse mène à des contradictions flagrantes: Marie ne tient pas le moindre compte du refus de son Fils! A cause de la prière de Notre-Dame, Jésus devance l'Heure fixée par Dieu! Le miracle, à peine refusé, est aussitôt accordé! Le « non » de Jésus se serait accompagné d'un « oui » dans le regard ou dans le geste! Pour éviter ces incohérences, on a noté que Marie ne demande rien (et donc, rien ne lui est refusé). Ou bien on a rappelé la possibilité, à la rigueur, de comprendre comme une interrogation les derniers mots de Jésus (« mon heure n'est-elle pas venue? », interrogation équivalant à un acquiescement). Ou encore on a proposé du « quoi à moi et à toi? » des traductions impossibles, non conformes à l'usage biblique. Ces échappatoires n'ont guère été suivies; elles sont encore moins satisfaisantes que l'exégèse qu'elles veulent remplacer.

9. Même forme de prière discrète chez le paralytique de Bézatha (5,7), chez les sœurs de Lazare (11,3).

bie appellation d'un fils à sa mère¹⁰. Or Jésus s'adresse ainsi à toute femme à qui il parle (Jn 4,21 ; 20,15 ; cf. 8,10 ; Mt 15,28 ; Lc 13,12). Interpellant de la même façon sa mère, il prend donc un certain recul et répond avec gravité ; il fait pour ainsi dire abstraction de sa qualité de fils, et se place à un autre niveau : maintenant qu'il se trouve entouré de ses disciples, engagé dans son œuvre messianique, les liens du sang importent moins, pour l'obtention du miracle, que la correspondance au Dessein de Dieu, l'attention à l'Heure de Jésus décidée par le Père¹¹.

« Que me veux-tu ? » L'expression ici employée se traduirait littéralement : « Quoi à moi et à toi ? », « Qu'y a-t-il pour moi et pour toi ? » C'est une tournure idiomatique, fréquente dans l'Ancien et le Nouveau Testament¹², qui n'a pas de correspondant exact en nos langues. La formule peut marquer le refus (après une demande), la désapprobation (devant une intervention jugée inopportune), ou simplement l'étonnement, la surprise (on interroge sur le sens d'une intervention, on questionne sur une intention). Formule très souple, dont le sens précis dépend chaque fois du contexte. Dans notre contexte, ce n'est pas un refus, surtout pas un refus pur et simple, brutal. C'est plutôt une mise en question préalable (« qu'y a-t-il, de quoi s'agit-il, dans le cas présent, pour toi et pour moi ? »). Invitation à voir peut-être les choses autrement, de plus haut. Ce dont il s'agit, ce n'est pas tant de tirer d'embarras les jeunes époux, mais d'envisager la situation en se référant à l'Heure de Jésus, au moment fixé dans le Dessein de Dieu pour la manifestation en gloire du Sauveur.

S'enchaînant avec l'interpellation « femme », cette mise en question veut semblablement éveiller l'attention, inviter les esprits à ne pas se limiter à l'horizon matériel du fait concret, à s'élever à un plan supérieur, pour pénétrer la signification profonde de ce qui va suivre.

10. On a songé, comme pour 19,26 (ou surtout Ap 12,1-6.13-18), à la Femme de Gn 3,15 (Marie, nouvelle Eve...), ce qui paraît bien lointain, bien étranger à notre texte.

11. Dans les Synoptiques pareillement, au cours du ministère public, Jésus, quand on lui parle de sa mère ou de sa parenté, répond en invitant à dépasser des vues simplement humaines, à juger les choses du point de vue de la conformité à la Parole de Dieu ou à la Volonté de Dieu. « Heureuses les entrailles qui t'ont porté... Heureux plutôt ceux qui écoutent la Parole de Dieu et qui la gardent » (Lc 11,27s). « Qui est ma mère et qui sont mes frères ?... Voici ma mère et mes frères. Car quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là m'est un frère et une sœur et une mère » (Mt 12,50 par. Cf. Lc 2,49).

12. Jos 22,24 ; Jg 11,12 ; 2 S 16,10 ; 19,23 ; 1 R 17,18 ; 2 R 3,13 ; 2 Ch 35,21 ; Os 14,9 ; Mt 8,29 ; 27,19 ; Mc 1,24 ; 5,7 ; Lc 4,34 ; 8,28. On doit suppléer parfois, mais pas toujours : « Qu'y a-t-il de commun entre nous ? »

« Mon Heure n'est pas encore venue. » Cette déclaration de Jésus énonce pour la première fois (sans l'expliquer encore) un thème qui revient à plusieurs reprises dans le quatrième évangile avec une valeur bien déterminée. L'expression en devient très claire quand, effectivement, à l'issue du ministère public, l'Heure de Jésus est arrivée :

La voici venue, l'heure où le Fils de l'Homme doit être glorifié (12,23). Avant la fête de la Pâque, Jésus, sachant que son heure était venue de passer de ce monde au Père... (13,1).
Père, l'heure est venue : glorifie ton Fils (17,1).

L'Heure de Jésus, c'est l'heure déterminée par Dieu, dans le déroulement de son Dessein, pour la glorification de son Fils. Jésus sera glorifié essentiellement par sa Résurrection, par son exaltation auprès du Père : alors sera manifestée, en son *humanité* même, la gloire *divine* qu'il possédait éternellement comme Fils de Dieu (« Père, glorifie-moi de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût », 17,5).

Et dans la même et unique perspective, Jean voit tout ce qui fait corps avec la Résurrection : la Passion, et le don de l'Esprit Saint. La glorification de Jésus s'inaugure déjà par son « exaltation » en croix (« élévation » physique, mais symbolique aussi, étant déjà source de salut : 3,14 ; 8,28 ; 12,32). Et elle s'achève par l'effusion de l'Esprit (7,39 : « il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié ») et le don de la vie aux croyants (17,1-5).

L'Heure de Jésus a la même extension que cette glorification centrée sur la Résurrection : elle commence dès la Passion (7,30 ; 8,20 ; cf. 12,23-27) et se poursuit dans le temps de l'Eglise avec son sens eschatologique (4,21.23 ; 5,25.28).

Dans notre texte, la phrase « mon heure n'est pas encore venue » est extrêmement laconique ; ce n'est qu'une première allusion ; par son tour énigmatique, elle accroche l'attention ; la suite des événements apportera la lumière sur cette Heure mystérieuse.

A Cana, l'Heure n'est pas encore venue où vraiment Jésus doit être glorifié et les biens du salut communiqués. C'est pourtant le rapport à la glorification, ou à la manifestation de la gloire du Christ, qui donne son vrai sens, sa signification profonde, au présent miracle : celui-ci est un gage, une réalisation mineure, une anticipation de la grande manifestation pascalle. Quand l'Heure sera venue, on comprendra pleinement ce rapport. En attendant, l'attention est éveillée, et c'est dans ce climat que le miracle va s'accomplir.

« Quoi qu'il vous dise, faites-le ». Loin de voir dans la réponse de son Fils un refus, Marie, manifestement encouragée au contraire dans son attente, reprend, pour parler maintenant aux serviteurs, une formule d'Écriture. Par là, le narrateur veut montrer que la Vierge, elle aussi, se situe réellement au niveau supérieur, quoique mystérieux, où Jésus l'invitait à monter : au niveau de la foi et de la conformité au Dessin de Dieu. Dans sa foi totale, Marie s'en remet immédiatement à son Fils, recommandant pareillement aux serviteurs la confiance, la docilité envers le Christ, quoi qu'il leur prescrive. La formule, d'apparence banale, vient en réalité de Gn 41,55 :

Tout le pays d'Égypte souffrit de la faim, et le peuple demanda à grands cris du pain à Pharaon, mais Pharaon dit à tous les Égyptiens : « Allez à Joseph, et quoi qu'il vous dise, faites-le ».

Le récit fait voir dans la scène de Cana une transposition, une réalisation supérieure de l'événement passé : au jour où les Égyptiens manquaient de pain, Pharaon, reconnaissant en Joseph la sagesse et l'Esprit de Dieu, s'était effacé en quelque manière devant lui, le désignant aux Égyptiens comme celui qui pouvait combler leur indigence ; en ce jour où l'on manque de vin aux noces de Cana, Notre-Dame, pressentant tout au moins quelque chose du mystère de son Fils, s'efface entièrement devant lui. Jésus apparaît ainsi comme le pourvoyeur des vrais biens, symbolisés, à l'aube de l'ère messianique, par ce vin meilleur.

Sur ces mots se termine le rôle de Notre-Dame à Cana. Par son intervention en faveur des jeunes époux, elle a eu une certaine initiative dans la détermination du miracle. À bon droit, notre piété aime lire ici un premier exemple de la miséricorde de la Vierge et de la puissance de sa médiation. Cette vue doit cependant rester subordonnée. En s'effaçant, Marie ramène toute notre attention sur son Fils. Aux yeux de l'évangéliste, la scène de Cana est avant tout une manifestation christologique.

3. Le miracle (vv. 6-8)

Les minutieuses précisions de l'évangéliste sur la destination et la contenance des jarres ont un but. Ces jarres étaient destinées aux « purifications » rituelles des « Juifs » (notamment lors des repas, selon les prescriptions de la Loi et les traditions des Pharisiens, cf. Mc 7,3s) ; caractéristiques d'un régime d'observances légales,

d'amples et multiples purifications extérieures, les jarres (avec l'eau qu'elles contiennent normalement) sont, au regard de l'évangéliste et des chrétiens, le symbole d'un état de choses périmé, d'une économie religieuse dépassée. Maintenant que le Christ est venu, Messie et Fils de Dieu, l'eau a été changée en vin, symbole de l'Alliance nouvelle.

Les jarres pouvaient contenir une centaine de litres (« deux à trois mesures » de 40 litres chacune), soit un total de six hectos ! Quantité considérable ! De surcroît, les serviteurs « remplirent » (le mot est répété deux fois) les jarres « jusqu'en haut ». Prodigalité, richesse débordante des biens messianiques symbolisés par le vin du miracle inaugural !

4. Constat du miracle (vv. 9-10)

Le maître d'hôtel, réglant le service, est l'homme particulièrement compétent pour apprécier la qualité du vin nouveau. « Il ne savait pas ». Son ignorance de l'intervention de Jésus le rend du moins garant objectif de la réalité du miracle accompli. D'autres savent. Jean y insiste. Son insistance contient un appel à l'intelligence profonde de l'événement. Le vin miraculeux n'a pas d'origine terrestre ; il est donc d'en haut.

« Tout le monde sert d'abord le bon vin... » L'observation peut correspondre à un usage du milieu. Plus vraisemblablement, elle ne constitue qu'une boutade, une manière joviale de féliciter l'époux sur l'excellence unique de son vin : supérieur à tout ce qu'on pouvait attendre. Après avoir noté la quantité du vin nouveau, on en souligne la qualité.

Comme au v. 3, la mention du « vin » est ici répétée plus qu'il n'était requis. L'intérêt se conçoit. Il y va de la matière même du prodige, point de départ de sa valeur de « signe ». Comment le changement de l'eau en vin peut-il être un signe où Jésus manifeste sa gloire ? Comment ce miracle du vin achemine-t-il vers la reconnaissance du mystère de Jésus, vers l'approfondissement de la foi ?

Le fruit de la vigne était un des produits les plus estimés du sol palestinien, et l'A.T., sans ménager d'opportunes mises en garde, savait apprécier ce don de Dieu qui diffuse la joie et l'euphorie au cœur de l'homme (Jg 9,13 ; Ps 104,15 ; Qo 10,19 ; Si 31,27s). Prenant tout naturellement valeur de symbole, le vin est évoqué (avec beaucoup d'autres bienfaits d'ordre temporel) dans les visions enchanteresses annonçant, sur un mode hyperbolique, la félicité

plantureuse promise à l'ère messianique, particulièrement au grand banquet de la fin des temps¹³.

Dans le N.T., ce brillant symbolisme a presque entièrement disparu, ayant été absorbé en d'autres symboles. L'image du vin se présente en Mt 9,17 par, comme en passant, dans un proverbe d'allure populaire (le vin nouveau qu'il ne faut pas mettre dans de vieilles outres) : proverbe rappelé néanmoins en vue d'illustrer précisément l'opposition entre l'économie religieuse ancienne (observances, jeûnes des disciples de Jean-Baptiste ou des Phari-siens) et le régime nouveau, caractérisé par la présence de l'Epoux et l'invitation à la joie. Puis surtout en Mt 26,29 par, le vin de la Cène est changé au Sang du Christ, Sang de l'Alliance Nouvelle, au cours d'un repas qui scelle l'adieu de Jésus à ses disciples et le rendez-vous au festin eschatologique : « Je ne boirai plus désormais de ce produit de la vigne, jusqu'au jour où je boirai avec vous le vin nouveau dans le Royaume de mon Père ».

Le signe de Cana est unique en son genre. Le miracle qui, chez les Synoptiques et Jean lui-même, approche le plus du nôtre, est la (double) multiplication de pains. Jean seul parle de ce miracle du vin, et sans guère le commenter.

Le miracle du vin à Cana semble se situer principalement dans la ligne la plus commune (messianique) de l'A.T., et dans celle de Mt 9,17 par. Symbolisme très général. Le vin représente ici, typiquement peut-on dire, les biens promis à l'ère messianique et la joie qui les accompagne ; biens octroyés dans un cadre de fête, avec une fastueuse abondance. Le *changement* de l'eau en vin symbolise le passage à un monde transfiguré, l'avènement d'une économie religieuse transcendante, caractérisée par la présence du Messie et par sa mission de répandre les biens du salut. Le passage de l'eau au vin illustre symboliquement ce que l'évangéliste a dit jusqu'à présent du passage de la Loi à la grâce, du Précurseur au Messie.

5. Interprétation théologique (v. 11)

« Tel fut le commencement des signes que Jésus accomplit ». Jn nomme les miracles « signes ». Ce qui l'intéresse, c'est leur « signification », leur rapport à une réalité supérieure, à un ordre de choses tout autre, qu'ils évoquent (de par une similitude extérieure) et que déjà ils contiennent et transmettent. Les Synoptiques n'ignorent certes pas cette portée supérieure des actions de Jésus,

mais Jn s'y attache de façon beaucoup plus développée et approfondie. Dans l'optique des premiers évangiles, les miracles du Christ attestent surtout la venue du Royaume, la présence commencée des biens du salut ; chez Jn, ils révèlent le Christ lui-même, la dignité personnelle de Jésus, Messie et Fils de Dieu, en la personne de qui on trouve le salut. Cette valeur « significative » est amplement exposée, dans le IV^e évangile, par quelques grands discours de Jésus accompagnant et enveloppant pour ainsi dire certains miracles (choisis par Jn à titre exemplatif) :

Jésus multiplie les pains, et explique longuement : « Je suis le Pain de vie ».

Il guérit l'aveugle-né, et explicite (avant et après) : « Je suis la Lumière ».

Il ressuscite Lazare, et explicite (*d'avance*) : « Je suis la Résurrection et la Vie ».

D'avance. C'est parce qu'il est la Lumière et la Vie, spirituellement, qu'il peut faire le miracle, illuminer ou vivifier corporellement, assurer la résurrection au dernier jour. Le bien sensible octroyé fait partie d'un don total : le salut. Lumière ou Vie : manière johannique de dire le salut. Et surtout, pour saint Jean, le salut, la vie, c'est le Christ lui-même (*Je suis le Pain de vie, Je suis la Lumière, Je suis la Résurrection et la Vie*). Le salut est en sa personne, dans la communion à sa vie, à sa condition de Fils de Dieu. Salut transcendant, divinisation.

Le miracle de Cana n'a pas été explicité par un de ces grands discours. Mais c'est « le premier », ou plus littéralement « le commencement » (*archè*) d'un *ensemble*. Non pas seulement premier en date, mais déclenchement de toute la série. Et intimement relié aux autres comme signe, c'est-à-dire du point de vue de sa signification. Tous ensemble, les signes constituent une révélation progressive, dont celui-ci est la mise en route : l'un après l'autre, ils détailleront en ses divers aspects la richesse du salut donné dans le Christ.

« Il manifesta sa gloire ». Le contenu primordial du signe de Cana est de révéler le Christ en sa condition personnelle, plus que simplement messianique. En parlant de la gloire de Jésus, Jean songe à sa condition *divine* ; sa pensée va au Fils de Dieu incarné et ressuscité.

L'A.T. connaissait la gloire de Yahvé, éclat lumineux, visible aux regards, « habitant » dans le Tabernacle du désert ou le Temple de Jérusalem, attestant la présence de Dieu parmi les siens, la soli-

13. Am 9,13s ; Jl 4,18. Cf. Gn 49,10-12 ; Is 25,6 ; 55,1 ; Jr 31,12 ; Jl 2,19,24 ; Os 14,8 ; Ag 2,18s ; Ct 2,4 ; 4,10 ; 5,1 ; 7,9s.13 ; 8,2 ; etc.

Université de Deusto
Biblioteca

darité de Yahvé avec son Peuple. Cette notion continue à jouer dans la pensée de Jean, mais entièrement spiritualisée. Par l'Incarnation, la gloire divine s'est rendue visible et s'est communiquée à nous dans l'Homme-Dieu :

Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils Unique plein de grâce et de vérité, et de sa plénitude nous avons tous reçu (1,14-16).

La gloire du Verbe Incarné, c'est véritablement sa qualité même de Fils de Dieu en tant qu'elle transparait à travers son humanité et nous atteint tous ; c'est sa condition divine dans sa puissance de rayonnement et de communication d'elle-même.

Mais jusqu'au jour de Pâques, jusqu'à l'Heure de la Résurrection, la gloire du Fils de Dieu fait homme demeure voilée, elle ne se révèle qu'à travers des « signes ». La gloire divine du Christ est tout à la fois révélée et cachée par son humanité : humanité passible en vue de l'œuvre de notre Rédemption. Par la Résurrection, une fois accomplie notre Rédemption, l'humanité de Jésus, sa chair même, sera assumée dans la gloire du Fils de Dieu préexistant (17,4).

Le IV^e évangile parle de « manifestation », d'une manière bien suggestive. Le baptême de Jésus a déjà été une première « manifestation » (1,31) : Jésus y a été proclamé solennellement Fils de Dieu et investi de sa mission de salut. Surtout, dans sa condition de ressuscité, « Jésus se manifesta de nouveau à ses disciples au bord de la mer de Tibériade. Voici comment il se manifesta » (21,1) : en octroyant aux disciples (parmi lesquels est nommé spécialement « Nathanaël, de Cana en Galilée », v. 2) la pêche miraculeuse, surabondante, et l'intimité d'un dernier repas en commun. « Ce fut la troisième fois que Jésus se manifesta à ses disciples, une fois ressuscité des morts » (21,12-14).

Le premier miracle de Jésus a été réinterprété, par la méditation de Jean, comme préparant, anticipant la grande manifestation du Seigneur dans la gloire de la Résurrection. Son dernier miracle sera un miracle de résurrection : la maladie de Lazare, déclare alors Jésus, « est pour la gloire de Dieu, pour qu'en elle soit glorifié le Fils de Dieu » (11,4). Tous les miracles ont cette finalité : préparer la lumière de la Résurrection, faire entrevoir la gloire de Jésus, sa condition personnelle, plus que messianique, proprement divine, et la nature transcendante du salut qu'il apporte.

« Ses disciples crurent en lui ». Les miracles veulent former la foi,

mener même au degré parfait de la foi, qui est adhésion à la personne de Jésus, contemplation de sa gloire, accueil de son salut.

Tout au long de l'évangile, Jean note les réactions en ce sens. Parfois avec un souci plus ou moins apologétique : les miracles impliquent une approbation divine à l'œuvre et à l'enseignement du thaumaturge, ils montrent en Jésus l'Envoyé du Père, et rendent inexcusable l'incrédulité des Juifs (3,2 ; 7,31 ; 10,37s ; 12,37 ; 15,24). Ailleurs, visant à un enseignement chrétien plus développé, Jean approfondit le sens des signes, découvre à travers son œuvre le Christ lui-même et le salut qu'il apporte : c'est le cas des miracles commentés dans les grands discours ; de même quand est noté le rapport des « signes » à la « gloire » divine du Messie (2,11 ; 11,4 ; 12,41). La vue des miracles doit engendrer la foi ; mais la foi à son tour doit pénétrer plus avant dans l'intelligence christologique des signes, jusqu'à devenir une sorte de vue, de contemplation : vision de la gloire de Dieu dans le Christ. « Ne t'ai-je pas dit, répète Jésus à Marthe, que si tu crois tu verras la gloire de Dieu ? » (11,40). A travers l'œuvre humaine de Jésus, on voit, on contemple Dieu qui agit, qui sauve. Dans le miracle, la foi voit plus que le miracle, elle voit le don de la vraie lumière, de la vraie vie ; elle voit Dieu qui se donne.

Conclusion

Le miracle de Cana est un signe : porteur d'un contenu qui le dépasse, il s'adresse à la foi. Signe annonciateur d'un monde transfiguré, de l'économie religieuse messianique avec la surabondance de ses biens culminant désormais dans la personne même du Christ. Epiphanie de la gloire de Jésus, Messie et Fils de Dieu.

En octroyant (dans le cadre d'un festin nuptial et dans le contexte messianique que nous avons rappelé) un vin surabondant, de qualité supérieure, Jésus commence à montrer qu'il apporte les biens du salut, qu'il est le Messie, et il laisse pressentir sa gloire, sa divinité se communiquant.

Miracle initial, signe inaugural, qui sera éclairé par l'ensemble des signes avec leur symbolisme varié, non moins que par tout l'enseignement et la vie même de Jésus, que le croyant contemple désormais, à la lumière de l'Incarnation et de la Résurrection. Tout l'évangile continuera à montrer en Jésus le Messie Fils de Dieu, à commenter le salut présent en sa personne pour ceux qui, comme les disciples, le reçoivent dans la foi.

A titre secondaire et subordonné, interfèrent d'autres leçons. Et tout d'abord, l'importance du rôle médiateur de Notre-Dame : sa miséricorde, sa foi, la puissance de sa prière. Puis (insinué seulement), le symbolisme du festin nuptial (célébrant en figure la donation mutuelle de Jésus et des siens, annonçant le festin des noces célestes), et sans doute aussi, à l'intérieur de ce symbolisme du festin, le rappel du vin eucharistique¹⁴. De telles suggestions peuvent enrichir la notion du salut que l'on trouve dans la personne de Jésus, éclairer encore le sens de la rencontre avec le Christ.

La valeur primordiale des signes ici inaugurés reste de nous guider vers la foi profonde, vers l'adhésion personnelle totale à Jésus Messie et Fils de Dieu.

MÈRE ET ÉPOUSE

L'Eglise dit à Marie : « Viens et nous irons ensemble prier le Fils du Seigneur Dieu pour les péchés du monde ».

Toi, prie-le parce que tu l'as allaité, et moi je le prierai parce qu'il a mêlé son sang à mes noces.

Toi, prie-le comme mère et moi comme épouse : il écouterà sa mère et il répondra à sa fiancée.

LITURGIE ÉTHIOPIENNE¹⁵

14. Pour le vin, d'autres symbolismes (l'Esprit Saint, l'enseignement chrétien...) paraissent forcés. En faveur du symbolisme eucharistique, on peut rappeler l'incontestable analogie entre le miracle du vin à Cana et le miracle des pains, qui, lui, est explicitement symbole de l'Eucharistie ; l'allusion, dans notre texte, à l'épisode de Joseph procurant du pain aux Egyptiens, confirmerait ce rapprochement. Ces suggestions semblent valables tout au moins pour les contemporains de l'évangéliste, à la fin du premier siècle.

15. Prière de la liturgie éthiopienne, citée par J.-P. FOUCHER, *Poésie liturgique d'Orient et d'Occident*, p. 219.

Croire en lui

PAR ÉMILE VERDELLET

Archiprêtre de Saint-Pothin à Lyon

Le signe de Cana

A la fin de son évangile, Jean nous dit : « Jésus accomplit en présence de ses disciples, encore bien d'autres signes, qui ne sont pas relatés dans ce livre. Ceux-là l'ont été pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom » (Jn 20,30).

Le miracle de Cana intervient le premier dans le récit de Jean. Il clôture une semaine particulièrement importante, symétrique de la grande semaine qui terminera la vie terrestre de Jésus. Dans l'évangile de Jean, plus « construit » que les autres, ces deux semaines encadrent la vie apostolique du Christ, la révélation du mystère de Jésus Fils de Dieu.

Les trois autres évangiles retracent le cheminement de la foi des apôtres en Jésus. Le jeune maître qu'ils ont suivi sur l'invitation de Jean-Baptiste, est bientôt apparu comme un prophète parlant avec autorité et possédant des « pouvoirs » qu'aucun autre ne possède. C'est à Césarée seulement que Pierre, au nom des autres, reconnaîtra en lui le Messie. Encore auront-ils à parcourir un nouveau chemin pour passer du messie « envoyé humain » selon la pensée juive, au Messie fils de Dieu et Dieu lui-même. Cela ne leur apparaîtra clairement que dans sa victoire sur la mort et lorsque le don de l'Esprit aura éclairé en eux toutes choses.

Jean semble omettre volontairement ce cheminement qu'il a suivi avec les autres, pour retenir d'emblée la foi des disciples au Christ « Elu de Dieu ». La communauté chrétienne pour laquelle il écrit n'avait pas besoin de recommencer le chemin déjà parcouru ; elle pouvait aller, elle aussi, d'emblée à l'essentiel, la foi en Jésus son Seigneur.

Les « signes » de Dieu

Le monde juif était parfaitement habitué aux « merveilles de Dieu » : elles jalonnaient toute son histoire passée. Il les célébrait dans ses liturgies, « mémorial des merveilles de Dieu ». En considérant cette histoire, Israël ne pouvait que dénombrer les multiples circonstances où la petitesse de ses moyens et la disproportion de ses forces avaient pourtant obtenu des résultats inespérés, encore que toujours annoncés par les prophètes dans les moments de la plus grande invraisemblance. Sa foi en Dieu ne pouvait être ébranlée ni mise en question, tellement la présence de ce Dieu dans son histoire était pour lui évidente.

Sur la garantie de ce passé s'édifiait l'espérance des temps messianiques où la présence de Dieu et son action seraient encore plus merveilleuses. Les Juifs étaient habitués à cette manière paradoxale de Dieu, agissant à l'encontre de toutes les prévisions humaines et de toutes les probabilités, pour le bien et la joie de son peuple.

Les disciples, entraînés à la méditation des merveilles de Dieu, ont dû accueillir le signe de Cana avec une très grande joie et peut-être un moins grand étonnement : ils s'y attendaient.

Autour d'eux, combien de convives allèrent-ils plus loin que la bonne surprise de ce vin généreux et meilleur que le premier ? Jean ne le signale pas. Il ne dit pas non plus que dans leur ensemble les invités aient saisi autre chose ; les serviteurs semblent avoir été très discrets, laissant à sa surprise le maître du repas lui-même.

Tout au long de la vie de Jésus, il en sera ainsi : les mêmes événements, les mêmes paroles, les mêmes actes seront pour certains des choses incompréhensibles ; pour ses adversaires, des sujets de scandale, de suprême irritation, des blasphèmes méritant la mort ; pour ses apôtres et ses amis autant de signes évidents de son amour.

Les « signes » peuvent nourrir la foi, mais ne peuvent guère être discernés et accueillis en dehors d'elle. La foi permet de les comprendre, comme l'amour permet à ceux qui s'aiment de se manifester leur entente ou leur attachement par tel ou tel signe où d'autres ne voient que gestes ridicules. Certains auditeurs de Jésus demanderont, jusqu'au bout, des « signes », tout en restant radicalement incapables d'accueillir ceux qu'il leur donnait et moins encore sa propre personne comme signe de Dieu.

Dans la vie de tous les jours

Les « merveilles de Dieu » n'ont pas cessé avec les temps apostoliques, sa présence et son action n'ayant point abandonné le monde.

Pour les saisir — car l'Événement de Jésus Christ, comme tout événement, peut toujours s'interpréter de plusieurs manières — la foi est nécessaire. La foi nous fait reconnaître dans le monde l'œuvre continue de Dieu dans son déroulement. La foi nous fait reconnaître en Jésus Christ, celui qui, au sein de l'humanité, la réconcilie en permanence avec le Père. La foi nous fait discerner les pulsions de l'Esprit qui nous conduit comme il conduisait Jésus, selon la volonté de notre Père.

Ce n'est pas ici le lieu de montrer la légitimité de cette foi. Non seulement elle ne viole pas l'intelligence, mais elle correspond à ses propres démarches, les éclairant et lui donnant d'aller de la réalité perceptible au mystère dont elle est le signe.

Les paraboles de l'Evangile restaient des histoires sans intérêt particulier pour les auditeurs réticents. Elles étaient de bonnes illustrations ou de bons véhicules d'un enseignement moral. Pour les disciples, elles parlaient du Royaume dont elles dévoilaient peu à peu la nature et les richesses, en même temps que les voies d'accès pour y parvenir.

Le monde, la vie des hommes sont aussi des paraboles pour un regard de foi. Jean XXIII a introduit dans le langage de l'Eglise le mot « signes des temps », dont il a donné lui-même plusieurs illustrations dans son encyclique *Pacem in terris*. Le Concile nous invite à les prendre en considération :

Le peuple de Dieu s'efforce de discerner dans les événements, les exigences et les requêtes de notre temps — auxquels il participe avec les autres hommes — quels sont les signes véritables de la présence ou du dessein de Dieu (*Gaudium et Spes*, n° 11).

Il importe de connaître et de comprendre ce monde dans lequel nous vivons, ses attentes, ses aspirations, son caractère souvent dramatique (*ibid.*, n° 4).

La lecture des « signes de Dieu » à travers la vie n'est pas facile. Il faut se garder de « baptiser » tout ce qui fait l'activité des hommes, tout autant que de condamner a priori tout ce qui ne porte pas officiellement le nom chrétien. Les Apôtres ont du reconnaître le Messie au moyen de la grille fournie par la tradition de Moïse et des Prophètes. Nous avons à reconnaître la présence de Dieu en ce monde au moyen de la grille que représente le dessein de Dieu manifesté en Jésus Christ.

Tout projet humain ne va pas forcément dans le sens du Royaume ; toute aspiration humaine ne va pas forcément dans le sens de la « justice de Dieu ». Mais, si nous sommes pénétrés du

projet de salut universel offert en Jésus Christ, nous saurons reconnaître en tout homme ce qui est une pierre d'attente, appel même indistinct encore vers le Vrai ou le Bien. Nous saurons collaborer avec cette présence discrète de Dieu et peut-être amener à maturité ce qui n'est que promesse, faire accomplir ce qui n'est qu'une ébauche.

Sans nommer encore Dieu par son nom, des hommes aspirent à Lui, chaque fois qu'ils se laissent solliciter par une action désintéressée en faveur de la paix, de la justice, de l'amour. Peut-être n'accéderont-ils jamais à une foi explicite en Lui, et ce serait gravement manquer de respect à leur égard que de vouloir les « annexer ». Mais tout croyant peut légitimement croire à la présence et à l'action de Dieu dans tout être humain et s'en réjouir.

L'Esprit de Dieu travaille au cœur de son Eglise, mais ne s'y enferme pas. Si la communauté chrétienne est un lieu privilégié de la présence et de l'action divine, elle n'est pas le seul. L'Esprit « souffle où il veut ». Nous devons nous faire ses serviteurs partout où vit un être humain. Les richesses des personnes que nous côtoyons, celles des groupes auxquels nous appartenons, sont des dons de Dieu. Ils manifestent son amour et sa vie. Ils sont le rayonnement de sa gloire.

Au jour de Cana, le signe de Dieu ne se manifestait pas uniquement dans le Temple de Jérusalem. Il éclatait au sein d'une réunion de famille, à propos d'un vin qui manquait et se mit à couler généreusement. Ainsi se manifestait « la gloire de Dieu », c'est-à-dire Dieu lui-même dans son amour pour les hommes.

Sa gloire est que son amour soit reconnu et accueilli. Sa gloire, c'est son pouvoir souverain de compatir à toute misère humaine et d'y porter remède. C'est la puissance même de son amour.

Ils crurent en lui

On imagine la joie toute neuve des disciples de Jésus. Les noces, fête humaine par excellence, ont toujours été l'image de l'Alliance de Dieu avec son peuple. Au-delà du service rendu et de la joie du bon vin, les disciples entrevoyaient déjà le Royaume.

L'évangile de Jean nous invite sans cesse à ce passage d'une réalité purement terrestre à une réalité plus riche, comme à travers un signe : de l'eau du puits de Jacob à l'eau vive ; de la manne du désert ou des pains de la multiplication au pain de vie ; du Temple de pierre au temple qu'est le corps du Christ ; du pèlerinage à Jérusalem à la montée vers cette « heure » mystérieuse du Fils de l'homme ; de sa famille humaine de Nazareth aux affaires de son Père des cieux.

Toute notre vie peut devenir « signe » pour nous, si notre regard se laisse éduquer par celui de Jésus.

Il entre dans notre mission de baptisés de nous conduire comme des hommes d'espérance, attentifs à tous les signes qui sont en l'homme une promesse de progrès vers le juste et le bon. A nous de manifester, au cœur de ce monde étouffant, un optimisme vrai, pur de toute naïveté, mais également libre de toute peur dégradante, tourné vers l'avenir : on a autant de droits de l'espérer meilleur qu'on a de raisons de le redouter pire. A nous de manifester notre foi en l'homme et en Dieu qui l'habite, même lorsqu'il ne le sait pas encore.

Croire en lui, c'est croire à la puissance de son amour qui peut nous communiquer sa sainteté et rénover ce monde.

Présence de Marie

La prédication apostolique, dans ses débuts, ne dit pas un mot de Marie, pas plus, du reste, qu'elle ne fait état de la vie terrestre de Jésus. Elle proclame l'essentiel : Jésus est ressuscité ! On commencera à parler davantage des événements antérieurs, à mesure que, les premiers témoins disparaissant, les fidèles de Jésus ont besoin d'apprendre une histoire qu'ils n'ont pas connue directement comme leurs devanciers. On le fait aussi pour ceux qui, venus du monde païen, ignoraient tout de Jésus.

Le rôle de Marie s'est ainsi découvert dans sa vérité. Ce ne fut jamais de « prendre la place de Jésus ». Il ne faudrait jamais l'oublier quand on parle aujourd'hui de sa place dans notre vie. Son rôle est de disposer les cœurs et les esprits à comprendre le mystère de Jésus.

Après d'innombrables commentaires sur ce qui se passa à Cana, on s'accorde à reconnaître tout d'abord que Jésus prend vis-à-vis d'elle comme vis-à-vis de tous les humains, une certaine distance. Au regard de sa mission, il n'y a plus de mère, de frère ou de sœur, mais l'unique volonté du Père que tous doivent accomplir, et ce ne sont pas les motifs humains qui peuvent en infléchir le cours. Il faut également nous en souvenir dans la manière de prier Marie en notre faveur.

En second lieu, l'« heure » dont parle Jésus n'est pas celle du premier miracle que l'intervention de Marie aurait avancée. Pour Jean, cette « heure » est toujours celle de l'instant sacré et indivisible de la Passion-Résurrection. Marie demande à Jésus un geste, dans les mêmes termes qu'emploieront les sœurs de Lazare en envoyant

prévenir Jésus : « Celui que tu aimes est malade » (Jn 11,3). Dans un cas comme dans l'autre, Jésus reste souverainement libre, et pourtant ceux qui interviennent ne doutent pas de sa puissance.

La Tradition a toujours considéré conjointement Marie et l'Eglise. L'Eglise est appelée à révéler en clair dans la vie de ses membres, ce qui en Marie a été vécu de façon cachée. Marie n'est pas un personnage, bien en cour, qui nous obtiendrait ce que nous n'osons solliciter directement de Dieu. Elle est pour nous l'exemplaire de la compréhension du mystère de Jésus Christ. Elle a donné à Jésus de s'incarner dans cette vie terrestre de Fils de Dieu. Par la volonté de son Fils elle préside, à partir du Calvaire, à la naissance des « frères humains » de Jésus. Dans l'Eglise elle nous permet, par tout ce qu'elle a été, d'entrer à notre tour dans le mystère de Jésus Christ son Fils.

« C'est par Marie que le Fils de Dieu, Médiateur unique, s'est fait le frère de tous les hommes et qu'il a établi sa liaison organique avec eux, de même qu'ils ne l'atteignent point sans passer par l'Eglise qui est son Corps. L'attitude des chrétiens à l'égard de Marie est commandée par ce fait fondamental. C'est pourquoi elle est en rapport si direct avec leur attitude à l'égard de l'Eglise leur Mère » (A. George).

Conclusion

Dans notre société de consommation et d'efficacité, nous nous arrêtons trop vite à l'enveloppe extérieure des choses et des gens. Il nous manque de savoir prendre le temps de la contemplation, pour atteindre, au-delà des signes, la présence et l'action toujours actuelles de Dieu.

Ce que nous appelons la « grisaille quotidienne » révèle peut-être la myopie de notre regard. Laissons-nous gagner par l'optimisme du regard de Jean XXIII, lorsqu'il commençait à songer au Concile, en février 1961 :

Pour nous, nous aimons faire toute confiance au Sauveur qui nous exhorte à reconnaître les signes des temps; nous distinguons, au milieu de ces ténèbres épaisses, de nombreux indices qui nous semblent annoncer des temps meilleurs pour l'Eglise et le genre humain.

A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

ANNEE A

Première lecture : N° 74, pp. 50-66 : *La vocation surnaturelle des hommes*, par P.-M. GALOPIN ; N° 13, pp. 52-53 (A. RÉTIF).

Deuxième lecture : N° 89, pp. 68-71 (J. DE VAULX) ; N° 12, p. 21 (M. COUNE) ; N° 73, pp. 18-19 (R. FEUILLET).

Evangile : N° 9, pp. 70-82 : *Les homélies des Pères grecs pour le jour de l'Epiphanie*, par F. REFOULÉ ; N° 2, pp. 46-47 (P. DELANNOY) ; N° 5, pp. 50-54 (M. BOGAERT) ; N° 13, pp. 10-18 (O. RAQUEZ).

Notes doctrinales : N° 17, pp. 89-95 : *Appel de tous à rencontrer le Christ*, par G. DE GUERRY.

ANNEE B

Première lecture : N° 9, pp. 57-60 (L.-M. DEWAILLY).

Deuxième lecture : N° 30, pp. 20-23 (J. GIBLET) ; N° 91, pp. 61-63 (M. FRAEYMAN) ; p. 89 (J. BONDUELLE).

Evangile : N° 58, pp. 35-50 : *La vocation ministérielle au service du peuple de Dieu*, par P. GRELOT ; pp. 64-75, *La vocation sacerdotale*, par P. FAYNEL.

ANNEE C

Première lecture : N° 16, pp. 54-77 : *Dieu époux de son peuple, l'Eglise épouse du Christ*, par P. CLAUDEL.

Deuxième lecture : N° 16, pp. 15-31 : *Charismes et charité*, par A. VIARD.

Evangile : N° 16, pp. 78-87 : *La saveur du vin des noces*, par J. GRIBOMONT et G.D. SIXDENIER ; pp. 88-100 : *Le mystère de Cana*, par J. GALOT.



Année A

La vocation d'un homme de Dieu (Is 49)	
G. Couturier	6
L'Eglise, communion de foi au Christ (1 Co 1)	
E. Samain	15
Le témoignage de Jean le Baptiste (Jn 1)	
P.-E. Jacquemin	22
Qui est Jésus-Christ ? E. Verdellet	31

Année B

La vocation de Samuel (1 S 3) L. Monloubou	40
La dignité chrétienne du corps (1 Co 6)	
M. Coune	46
Les premiers disciples du Messie (Jn 1)	
P.-E. Jacquemin	53
Que cherchez-vous ? E. Verdellet	62

Année C

Les noces de Jérusalem avec son Dieu (Is 62)	
A. Duprez	70
Le signe inaugural de Jésus (Jn 2)	
P.-E. Jacquemin	76
Croire en Lui E. Verdellet	89
