

ÉTUDES BIBLIQUES

LE MYSTÈRE
DE L'AMOUR DIVIN
DANS LA
THÉOLOGIE JOHANNIQUE

PAR A. FEUILLET

Professeur à l'Institut Catholique de Paris

PARIS

LIBRAIRIE LECOFFRE

J. GABALDA et C^{ie} Éditeurs
rue Bonaparte, 90

1972

LE MYSTÈRE
DE L'AMOUR DIVIN
DANS LA THÉOLOGIE JOHANNIQUE

NIHIL OBSTAT

Paris, le 26 mai 1971

C. SPICQ, O.P.

IMPRIMATUR

Paris, le 7 juin 1971

E. BERRAR, v.é.

BS
2545
L6
F48

✓
ÉTUDES BIBLIQUES

LE MYSTÈRE DE L'AMOUR DIVIN DANS LA THÉOLOGIE JOHANNIQUE/

PAR A. FEUILLET

II

Professeur à l'Institut Catholique de Paris

PARIS

LIBRAIRIE LECOFFRE

J. GABALDA et C^{ie} Éditeurs
rue Bonaparte, 90

1972

2545
L6
F48

DU MÊME AUTEUR

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
CALIFORNIA

Le Livre de Jonas, Bible de Jérusalem, 3^e édition, 1966.

Le Cantique des Cantiques, Éditions du Cerf, Lectio Divina, 1952 (*épuisé*).

Le Problème de la Parousie, Letouzey, 1960 (*épuisé*).

Études Johanniques, Desclée de Brouwer, 1962 (*épuisé*).

Le Discours sur le Pain de vie, Desclée de Brouwer (Coll. Foi vivante), 1967.

L'Apocalypse, État de la question, Desclée de Brouwer, 1963.

Introduction à la Bible (en collaboration), Desclée, 1959.

Le Christ Sagesse de Dieu d'après les Épîtres Pauliniennes, Études Bibliques, Gabalda, 1966.

Le Prologue du Quatrième Évangile, Desclée de Brouwer, 1967.

Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile et quelques autres données parallèles du Nouveau Testament, Éditions de Paris, 1972.

AVANT-PROPOS

Cet ouvrage n'est au fond que le premier chapitre d'une Introduction à la Théologie johannique, dont ailleurs nous avons livré l'esquisse (cf. notre monographie *Les grandes lignes de la doctrine du quatrième évangile*, dans l'ouvrage collectif : *Où en sont les études bibliques : Les grands problèmes actuels de l'exégèse*, publié sous la direction de Mgr Jean-Julien WEBER et Joseph SCHMITT, Paris, 1967, pp. 167-183). Nous avons conscience des imperfections et des lacunes trop évidentes de cette ancienne esquisse. Nous nous permettons cependant d'y renvoyer ; de cette façon on verra mieux l'importance de la présente étude et comment s'articulent avec elle les divers aspects de la doctrine johannique, du moins telle que nous la comprenons.

Le présent travail, qui encore une fois n'est que le point de départ d'une longue recherche, a pris des proportions suffisamment considérables pour pouvoir faire l'objet d'une publication spéciale. Cependant, le caractère limité et fragmentaire de notre enquête ne devra jamais être perdu de vue.

Cette étude de théologie johannique porte essentiellement sur le quatrième évangile et les épîtres johanniques. La parenté indéniable que l'on observe entre ces écrits est beaucoup plus frappante et importante que leurs divergences : ils sont proprement inséparables. Dans la première épître comme dans le quatrième évangile la vie chrétienne se résume en ces deux actes fondamentaux : *croire* et *aimer*. Il y a même lieu de supposer que ce sont ces deux actes qui commandent en partie la structure bipartite de chacun de ces écrits (1-12 et 13-20 dans l'évangile ; 1-2 et 3-5 dans l'épître).

En revanche nous ne ferons appel qu'exceptionnellement à l'Apocalypse ; ce livre, qui est unique en son genre dans tout le Nouveau Testament,

requiert un traitement spécial. Ici il convient de modifier le jugement de comparaison que nous venons de formuler : les différences sont plus frappantes que les ressemblances, qui d'ailleurs, demeurent indéniables. Nous avons mis en évidence les unes et les autres dans notre opuscule : *L'Apocalypse, état de la question*, Paris, Bruges, 1962. Cependant, à l'occasion, nous aurons recours à l'Apocalypse pour l'étude de données qui lui sont communes avec le quatrième évangile et les épîtres johanniques.

Une première raison nous a décidé à entreprendre cette publication séparée. C'est que les travaux bibliques de synthèse exigent un labeur considérable ; nous ne savons pas si le Seigneur nous donnera la force et le temps de conduire jusqu'à son achèvement celui que depuis longtemps nous avons entrepris sur la doctrine johannique. Aussi bien, en cette époque de vitesse accélérée, on n'aime plus les longs ouvrages. Celui que nous présentons au public a l'avantage d'être court. Mais, dans la mesure où nous avons exprimé fidèlement la pensée de l'auteur sacré, nous osons affirmer qu'il est chargé de substance divine : Jean est le plus « divin » des auteurs du Nouveau Testament.

Notre travail est essentiellement *une recherche*, qui sur un grand nombre de points apporte du neuf ; la complexité des conceptions johanniques relatives à l'amour divin a été longuement mise en lumière. Leur éclairage à partir des données de l'Ancien Testament a été poussé beaucoup plus loin qu'on ne le fait d'ordinaire. Notre conviction de plus en plus ferme, c'est que quiconque entreprend d'approfondir la doctrine du Nouveau Testament ne peut faire l'économie d'une étude préalable des préparations vétérotestamentaires ; quelques indications rapides dues simplement au maniement habile d'une concordance sont tout à fait insuffisantes. En tout cas c'est quelque chose de très différent que l'on trouvera ici. Ce n'est donc pas un travail facile que nous livrons au public ; il requiert d'être médité.

Et cependant, paradoxalement, nous visons à nous faire lire même des non-spécialistes. Pour atteindre ce but, nous avons habituellement transcrit les mots sémitiques et évité de multiplier les citations grecques ; elles aussi ont été d'ordinaire transcrites. En outre nous avons réservé pour les notes les détails trop techniques. Les notes, nous avons d'abord songé à les reléguer à la fin des chapitres. Nous avons renoncé à cette méthode qui offre de trop graves inconvénients. Mais ceux qui ne sont pas des techniciens de l'exégèse peuvent fort bien, la plupart du temps, se dispenser de lire ces notes ; le texte est sans elles parfaitement intelligible. En cette époque où les travaux bibliques suscitent un vif intérêt et obtiennent une audience de plus en plus élargie, il nous semble que les spécialistes doivent faire un effort pour se mettre à la portée du plus grand nombre possible de chrétiens cultivés.

Nous arrêtons là cet avant-propos, car nous nous souvenons de la réflexion de bon sens de l'auteur du second livre des Macchabées (2, 32) que nous ne faisons que transposer : il serait sot d'être diffus avant d'entamer l'exposé théologique, et concis dans l'exposé lui-même.

Qu'il soit entendu une fois pour toutes que nous empruntons nos traductions à la Bible de Jérusalem, sauf dans certains cas où nous avons opté pour une version différente, ou bien quand nous avons préféré donner une traduction plus littérale ; dans ce dernier cas, c'est d'ordinaire à la Bible de la Pléiade que nous avons eu recours.

INTRODUCTION

Le problème posé par la conception johannique de l'agapè et la terminologie qui sert à l'exprimer

L'*agapè* (l'amour) a été tenue avec raison pour un des thèmes fondamentaux de la théologie du Nouveau Testament¹. C'est un lieu commun de faire de l'auteur du quatrième évangile et de la première épître johannique l'apôtre par excellence de l'amour. En fait Jean indique avec insistance comme source unique de sa grande doctrine de la divinisation de l'homme le mystère même de l'amour divin. Toute l'œuvre de Dieu vis-à-vis des hommes est présentée comme une action inspirée par l'amour, et elle aboutit à faire de la vie de l'homme un grand acte d'amour, puisque toutes les obligations qui lui sont imposées sont ramenées à l'*agapè*.

La seule considération du vocabulaire fait déjà voir en Jean l'apôtre de l'amour, puisque les mots qui servent à exprimer ce concept d'amour sont beaucoup plus fréquents chez lui que chez les Synoptiques². Cepen-

1. On se reportera par exemple aux ouvrages de V. WARNACK et de C. SPICQ : V. WARNACK, *Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf, 1951 ; C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, 3 vol., Paris, 1958-1959 ; du même auteur : *Théologie Morale du Nouveau Testament*, 2 tomes, Paris, 1965.

2. Selon C. R. BOWEN, *Love in the Fourth Gospel*, JR, 13 (1933), p. 39-49, pour les cinq mots ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός, φιλέω et φίλος, on trouve 119 emplois dans Jean (évangile et épîtres) contre 96 dans Paul (dans les seules lettres tenues pour authentiques : 1 Th, 1 et 2 Co, Rm, Ga, Ph, Col, Phm), et 66 dans les Synoptiques. Mais, ajoute Bowen, cette statistique est trompeuse. En Rm, en 2 Co et surtout en 1 Co, on trouve *agapè* plus souvent que dans le quatrième évangile, ce qui fait que Paul aurait plus de titres que Jean à être tenu pour l'apôtre de l'amour. Jean pourrait être tenu plus justement pour l'apôtre de la haine, car il emploie le verbe *misein* 12 fois dans l'évangile et 5 fois dans la première épître ; les Synoptiques l'ont 13 fois et Paul ne l'a que deux fois. Au fond le quatrième évangéliste n'est pas un homme affectueux ; il ne connaît qu'un amour particulariste qui ne déborde pas le cercle étroit des disciples.

dant des statistiques de ce genre ne peuvent constituer qu'une considération préliminaire. Aux yeux de certains critiques, elles seraient même tout à fait trompeuses. La conception johannique de l'agapè a en effet trouvé des détracteurs³. On a dit que l'amour divin ne serait chez Jean qu'une froide réalité métaphysique, que l'on a opposée à l'amour divin volontaire, libre, universel et totalement désintéressé dont nous entretenons les Synoptiques et saint Paul. On a encore reproché à l'agapè johannique d'être entachée d'exclusivisme : elle n'atteindrait que ceux qui sont à l'intérieur du cercle des disciples de Jésus et laisserait de côté tous les autres hommes : « il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (Jn 15, 13) ; « je vous donne un commandement nouveau : aimez-vous les uns les autres ; oui, comme je vous ai aimés, vous aussi aimez-vous les uns les autres » (13, 34).

A cette dernière objection R. Bultmann⁴ et E. C. Hoskyns⁵ ont répondu avec raison que si la formule « aimez-vous les uns les autres » est en effet la loi du cercle des disciples, ceux-ci ont le devoir impérieux de témoigner

3. Voici quelques-uns de ces détracteurs, qui s'en sont pris, soit au particularisme, soit au caractère métaphysique de l'amour johannique, soit aux deux à la fois : G. WERNLE, *Anfänge unserer Religion*. 2^e éd., 1904, p. 445 et 496 ; C. G. MONTEFIORE, *The religious value of the Fourth Gospel*, dans *JQR* VII (1894-1895), p. 54 ; C. R. BOWEN, dans l'article cité à la note 2 ; M. DIBELIUS, Joh 15, 13. *Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannes-Evangeliums*, dans *Festgabe für A. Deissmann*, Tübingen, 1927, p. 168-186 ; A. NYGREN, *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* (traduction de P. JUNDT), Paris, 1944, p. 163-171 : la dualité de l'idée johannique de l'agapè ; E. KÄSEMANN, *Jesu Letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen, 1967, traduit en anglais sous le titre : *The Testament of Jesus*, Philadelphie, 1968. Il n'est pas mauvais d'indiquer dès maintenant que la plupart des critiques soulignent, en sens contraire, la grandeur de la conception johannique de l'agapè. On se reportera par exemple aux observations faites par Ph. H. Menoud à l'encontre de la thèse de C. R. Bowen : cet auteur « méconnaît les circonstances historiques qui donnent un accent tragique et presque désespéré aux appels adressés aux juifs dans le quatrième évangile. La catastrophe de l'an 70 a fait oublier la vision paulinienne d'une conversion massive d'Israël. Le judaïsme se durcit dans sa résistance au message évangélique. La rupture est patente entre l'Église et la Synagogue ; elle implique une lutte sans merci... Lorsque l'évangéliste oublie les circonstances de son temps, il parle de la charité divine, visible dans l'œuvre de la rédemption, comme personne n'en avait parlé avant lui ; il déclare expressément que Dieu a aimé le monde, parce qu'il est amour » (*L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes*, Neuchâtel-Paris, 2^e éd. 1947, p. 62-63). Herbert Preisker s'attache à démontrer la grandeur et la nouveauté de la conception johannique de l'amour : tandis que dans les Synoptiques la loi d'amour est fondée sur l'amour de soi tout comme dans l'Ancien Testament : « tu aimeras ton prochain comme toi-même », dans Jean cette même loi d'amour est fondée sur l'exemple que Jésus nous a donné : aimez comme je vous ai aimés : *Zum Charakter des Johannesevangeliums*, dans *Luther, Kant, Schleiermacher in ihrer Bedeutung für den Protestantismus, Forschungen und Abhandlungen Georg Wobbermin dargebracht*, Berlin, 1939, p. 379-393, surtout p. 386-387.

4. *Theologie des Neuen Testament*, Tübingen, 1951, p. 429.

5. *The Fourth Gospel*, Londres, 1947, p. 451.

de l'amour de Dieu pour le monde entier ; de la sorte ils offrent à tous les hommes la possibilité de s'inscrire dans le cercle des disciples.

Une telle réponse est assurément valable, mais elle est insuffisante. L'étude que nous allons entreprendre montrera que Jean connaît, tout autant que les Synoptiques et saint Paul, un amour divin absolument gratuit et non motivé, dont l'homme se fait l'imitateur en aimant même ses ennemis, mais que cependant Jean est amené, par sa contemplation du mystère de l'Incarnation, à accorder une attention très spéciale à l'amour-communion, qui unit tout d'abord entre eux le Père et le Fils, et ensuite se reflète très réellement dans la vie des disciples.

De cette manière Jean apporte un enrichissement considérable à la doctrine néotestamentaire de l'amour. Nous touchons là à l'une des données les plus hautes de la théologie johannique et de la théologie chrétienne en général. Puisque 1 Jn 5, 19 déclare que « Dieu nous a aimés le premier », vérité à laquelle l'auteur tient beaucoup, car il l'a déjà exprimée en 1 Jn 4, 9-10, c'est donc une gageure de soutenir, comme on l'a fait, qu'il dénature la véritable conception chrétienne de l'amour divin, quand il en fait une réponse à la fidélité de l'homme aux commandements : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure » (Jn 14, 23). Ce sont là deux aspects complémentaires de l'agapè, qu'il faut se garder d'opposer, mais au contraire unir intimement. C'est ce que nous nous appliquerons à montrer.

Avant d'entrer dans le vif de notre sujet, nous devons faire quelques observations d'ordre lexicographique. Ces remarques sont importantes. Nous aurions pu les développer bien davantage si d'autres n'avaient fait ce travail avant nous⁶.

En hébreu le mot de beaucoup le plus usité pour exprimer l'idée d'aimer est le verbe *aheb* ou *ahab* (substantif dérivé : *ahabah*), qui désigne toutes les formes de l'amour : l'amour sacré et l'amour profane, les relations conjugales ou familiales et l'amitié, l'amour pur et l'amour impur. Le substantif *héséd*, qui exprime la bonté, la bienveillance, souvent d'ailleurs associée à la justice, est appliqué la plupart du temps à Dieu. Assez souvent, soit explicitement, soit implicitement, il est mis en rapport avec l'alliance, fondée sur un amour libre et gratuit de Yahvé. Le substantif *hen* peut

6. Dans *Agapè*, t. 3, p. 317-324, C. Spicq fournit une nomenclature très détaillée des études consacrées à agapè dans le Nouveau Testament. Deux études sont particulièrement à signaler, parce que, en plus de la Bible, elles examinent également le monde grec classique et le judaïsme tardif : B. B. WARFIELD, *The Terminology of Love in the New Testament*, dans *PTT* 16 (1918), p. 1-45 ; 153-203 ; repris dans *Biblical Doctrine*, Oxford, 1924, p. 511-597 ; C. SPICQ, *Agapè, Prolégomènes à une étude de théologie néotestamentaire*, Louvain-Leiden, 1955. Quelques indications philologiques sont encore données par F. PRAT, *DS*, art. *Charité*, p. 508-510.

avoir le sens de charme, de bonté ou encore celui d'estime; la plupart du temps il est usité dans la formule *trouver grâce*; quand c'est devant Dieu qu'on trouve grâce, il s'agit d'ordinaire d'une dilection divine gratuite qui est source de faveur et de bienfaits; aussi *hen* peut-il parfois désigner le bienfait lui-même.

Le grec a une grande richesse de vocabulaire, qui contraste avec la pauvreté de la langue hébraïque. En grec il y a au moins quatre verbes qui traduisent la même idée d'aimer : *philein*, *agapan*, *éran*, *stergein*. Ces verbes et les substantifs qui leur correspondent sont assez souvent pris les uns pour les autres. Les deux derniers de ces verbes ne nous intéressent pas directement. Le verbe *stergein*, qui exprime principalement, mais non exclusivement l'amour des parents pour leurs enfants, est absent de la Bible : cependant en Rm 12, 10 l'adjectif *philostorgos* est appliqué à la dilection fraternelle qui lie entre eux les chrétiens⁷. Le verbe *éran*, dont dérive *érôs*, est absent du Nouveau Testament et très peu usité dans l'Ancien Testament. Il nous intéresse cependant indirectement, parce que c'est de lui qu'on est souvent parti pour comparer la notion grecque et la notion chrétienne de l'amour. *Érôs*, c'est l'amour de convoitise ou de désir. Ce désir peut se porter vers les régions inférieures, et alors il devient facilement sensuel et impur (cf. notre mot érotisme). Mais il peut aussi tendre vers les sphères supérieures comme dans Platon, où l'âme, étincelle divine emprisonnée dans la matière, est attirée vers le monde supérieur comme la pierre est attirée vers le bas : cf. notamment le *Phèdre* et le *Banquet*.

Restent les deux verbes *philein* et *agapan* usités l'un et l'autre dans le Nouveau Testament, mais avec une nette prédominance d'*agapan* sur *philein*. Dans le quatrième évangile on trouve 37 fois *agapan* et 15 fois *philein*. Dans les épîtres johanniques on trouve 25 fois *agapan* et jamais *philein*. La question se pose de savoir si dans le Nouveau Testament, et plus particulièrement chez Jean, les deux verbes ont une signification différente ou sont au contraire synonymes.

L'opinion qui admet une différence de sens entre les deux termes a été assez souvent soutenue (Abbott, Evans, Hendriksen, Lenski, Westcott, Zahn)⁸. Elle a été défendue avec fermeté et une grande érudition par C. Spicq. Le verbe *philein* présupposerait une certaine harmonie; il exprimerait un attachement tendre et affectueux, surtout entre époux; il se rapporterait avant tout à des relations inspirées par le sentiment ou l'ins-

7. Cf. C. SPICQ, *Philostorgos*, RB 62 (1955), p. 497-510; *Théologie Morale du Nouveau Testament*, Paris, 1965, t. II, p. 789, note 3.

8. Voici la liste de ces références : les commentaires de W. HENDRIKSEN, R. LENSKI, B. F. WESTCOTT, Th. ZAHN, E. A. ABBOTT, dans *Johannine Vocabulary*, London, 1905; E. EVANS, *The verb ΑΓΑΠΑΝ in the Fourth Gospel*, dans *Studies in the Fourth Gospel*, éd. F. L. CROSS, Londres, 1957; C. F. HOGG, *Note on αγαπάω and φιλέω* dans *Exp T.* 38 (1927), p. 380.

inct, aux relations de parenté ou d'amitié. Le verbe *agapan* se rapporterait davantage aux rapports entre supérieurs et inférieurs ; il exprimerait en tout cas un amour plus noble, issu de la volonté plus que du cœur ; cette forme d'amour, qui se fonde sur des sentiments d'estime, de bienveillance et sur la générosité, pousse à prodiguer des bienfaits.

Le P. Spicq et beaucoup d'autres croient pouvoir soutenir que, dans la littérature johannique, spécialement dans le quatrième évangile, la différence entre les deux termes est plusieurs fois perceptible. Par exemple, si la formule « le Père aime le Fils » utilise (en Jn 3, 25) le verbe *agapan* et en 5, 20 le verbe *philein*, ce serait parce que dans le premier cas il y a évocation des relations trinitaires, et dans l'autre la référence à la tendresse du Père pour son Fils incarné auquel il montre tout ce qu'il a fait. L'explication proposée par Dodd du sens original de 5, 20, explication dont nous aurons à reparler plus loin, favoriserait cette distinction⁹.

Nombreux sont cependant les auteurs anciens ou modernes qui ont mis en doute ces différences de sens et tenu *agapan* et *philein* pour pratiquement interchangeables (Barrett, Bauer, Bernard, Bultmann, Schlatter, Benoit, Dodd, Howard, Meinertz, Lazure)¹⁰. Au chapitre 11 (résurrection de Lazare), l'affection de Jésus pour Lazare et ses sœurs est exprimée au verset 3 par *philein* et au verset 5 par *agapan*. La formule « le disciple que Jésus aimait » utilise d'ordinaire *agapan* (13, 23 ; 19, 26 ; 21, 7, 20), mais on a une fois *philein* (20, 2). L'amour du Père pour les disciples, provoqué par leur amour pour Jésus est exprimé en 14, 21 par *agapan* et en 16, 27 par *philein*.

Quelques cas sont particulièrement embarrassants. Certaines nuances subtiles qu'on nous propose sont séduisantes, tout en laissant l'esprit hésitant. En 3, 19 les hommes, à la suite d'un choix conscient (*agapan*), ont préféré les ténèbres à la lumière ; en 15, 19 le monde ne peut aimer, d'un amour égoïste et quasi instinctif (*philein*), que ce qui lui ressemble.

Le cas le plus curieux est la scène de Jn 21, 15-17. Les deux premières fois Jésus demande à Pierre s'il l'aime avec *agapan*, et Pierre répond à l'aide de *philein*. A la suite de plusieurs autres commentateurs¹¹, le P. Spicq

9. Dans *Agapè*, t. III, p. 135-136.

10. Voici la liste de ces références : les commentaires de C. K. BARRETT, W. BAUER, J. H. BERNARD, R. BULTMANN, A. SCHLATTER, P. BENOIT, *Istina*, 2, 1955, p. 329 ; F. M. BRAUN, *La Mère des Fidèles*, Tournai-Paris, 1953, p. 107 ; C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, p. 327 ; W. F. HOWARD, *Christianity according to St John*, London, 1943, p. 138 ; M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testaments*, Bonn, 1950, t. II, p. 287 ; N. LAZURE, *Les valeurs morales de la théologie johannique* (Évangile et Épîtres), Paris, 1965, p. 214-215 ; R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, New York, 1966, I, p. 497-499.

11. Parmi les commentateurs qui découvrent ces nuances en Jn 21, 15-17, citons WESTCOTT, GODET, ZAHN, etc. On ajoutera à ces noms : E. A. ABBOTT, *Johannine Vocabulary*, p. 1-4, 240-242, 257-264 ; C. TRENCH, *Synonymes du Nouveau Testament*, Paris, 1869, p. 45-48 ; R. FRIELING, *Agapè. Die göttliche Liebe im Johannes-Evangelium*, Stuttgart, 1936, p. 56-57.

estime qu'en la circonstance le choix du verbe est toujours intentionnel, et qu'en particulier *agapan* aurait ici le sens technique d'attachement religieux prouvé par la fidélité. C'est sur la présence en lui d'un attachement de ce genre que les deux premières fois Jésus interrogerait Pierre, qui, se souvenant de son reniement, n'oserait répondre par *agapan*, mais répondrait par *philein*. La troisième fois Jésus, en utilisant lui aussi *philein*, semblerait mettre en question même la profondeur de l'affection humaine de Pierre, d'où le chagrin du chef des apôtres¹². A l'encontre de cette exégèse, le contexte immédiat suggère une objection de poids, quoique non décisive : il offre en effet deux termes différents, et pratiquement synonymes, pour exprimer l'action de faire paître (*boskein* et *poimainein*), le troupeau (*arnion* et *probaton*), la connaissance (*eidénai* et *ginôskein*).

Sans se laisser arrêter par cette objection, F. Lambert nous propose de ce passage une exégèse fort séduisante, qu'il vaut la peine de rapporter¹³. Même si ce n'est pas la première fois que depuis son reniement Pierre se retrouve en face de Jésus, il a peur. Il s'agit pour Jésus de le guérir de cette peur. Il lui demande une première fois : M'aimes-tu de charité (avec *agapan*), de cette charité dont je vous entretenais au moment où tu as protesté, il y a quelques jours, que tu donnerais ta vie pour moi ? M'aimes-tu de cette charité-là plus que les autres ? Pierre ne se fie plus à lui-même ; sa suffisance est tombée ; il répond modestement : Seigneur, tu sais que je suis ton ami (avec *philein*) ; la formule est volontairement atténuée et le verbe qui est mis sur les lèvres du chef des apôtres est celui qui exprime la simple amitié humaine. Une seconde fois Jésus demande : M'aimes-tu de charité ? en gardant le verbe fort et en supprimant « plus que ceux-ci ». La troisième question supprime et le verbe fort et le complément ; elle utilise le vocabulaire même de Pierre : Es-tu mon ami ? Il y a ainsi dans les demandes de Jésus comme un *decrecendo*, tandis que ses réponses sont d'une fermeté qui ne se dément pas : Pais mes agneux, pais mes brebis. Pourquoi cette dégradation dans les questions, et ces réponses toujours les mêmes ? Le Christ veut beaucoup moins faire expier à Pierre son triple reniement que le guérir de la crainte qui pourrait l'envahir au souvenir de sa faute. Il faut que Pierre sache que le Christ lui garde son entière confiance et ne songe pas un seul instant à lui retirer la charge qu'il lui a confiée. Il est clair que si l'on regarde *agapan* et *philein* comme interchangeables, la scène perd beaucoup de son émouvante et profonde signification.

12. *Agapè*, t. III, p. 230-236. Cf. en sens contraire les objections soulevées par G. STÄHLIN, *TWNT*, IX, art. *φιλέω*, p. 132-134.

13. *L'expérience chrétienne selon saint Jean* (texte ronéotypé). École de Sciences Religieuses, 1, rue Grafé, Namur, quatrième conférence, p. 5-7.

R. Joly¹⁴ combat l'opinion de Spicq et rejette catégoriquement toutes ces distinctions. Selon lui, la préférence accordée par le Nouveau Testament à *agapan* ne proviendrait jamais de ce que ce verbe désigne un amour plus noble que *philein* et ne serait pas due à l'apparition du christianisme. Joly distingue deux sens de *agapan* : aimer, se contenter de, et trois sens de *philein* : aimer, embrasser, avoir coutume de. Il reconnaît qu'assurément *agapan*-aimer est relativement rare d'Homère au ^{ve} siècle avant le Christ, mais il montre que, dès le ^{iv}^e siècle avant notre ère, il commence à supplanter *philein*. Dans les toutes premières œuvres de Platon, *philein* a nettement la prépondérance, tandis que dans les œuvres de vieillesse (le *Timée*, *Critias*, *Philèbe* et les *Lois*) les deux verbes sont à peu près à égalité. Dans l'*Éthique* à Nicomaque, en dehors des livres VIII et IX qui dissertent sur la *philia* (l'amitié) et où l'emploi de *philein* est donc de règle et, pour ainsi dire technique, Aristote manifeste une préférence marquée pour *agapan* et pour *stergein*. Tandis que chez Xénophon *philein* prédomine largement, chez Isocrate *philein* ne s'emploie plus guère qu'avec un complément de personne ; tout au contraire *agapan* gagne du terrain, supporte les compléments les plus divers et revêt donc une extension plus large.

Par la suite, jusqu'à l'ère chrétienne, *philein*-aimer se maintient à peu près, mais on constate que s'amplifie l'emploi de *agapan*, ainsi que celui de *philein*-embrasser, qui jusque-là était rare (on compte cependant treize emplois chez Xénophon). Polybe nous offre deux emplois de *philein*-aimer, un emploi de *philein*-embrasser et trois emplois de *agapan*. L'usage croissant du verbe *agapan* est attesté par les œuvres littéraires des premiers siècles de notre ère : Flavius Josèphe, Dion Chrysostome, Maxime de Tyr... L'exemple contraire fourni par l'atticiste Lucien ainsi que par les philosophes Marc-Aurèle et Épictète pourrait tenir à un tic personnel archaïsant.

Sur la base de ces sondages, R. Joly conclut que le déclin de *philein*, dont d'ailleurs l'usage se maintient massivement dans les formules épistolaires des papyrus, avait commencé bien avant l'apparition du christianisme et s'est poursuivi indépendamment de cette religion. Il explique ce déclin par le fait que *philein* pouvait vouloir dire embrasser, seul sens qu'il a conservé dans le grec moderne : « C'est manifestement une gêne considérable d'employer un verbe qui signifie à la fois « aimer » et « donner

14. *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original?* Université libre de Bruxelles, 1968. Le chapitre 1^{er} de cette brochure analyse les deux travaux de Warfield et de Spicq (Prolégomènes) cités plus haut, n. 6. J. GIBLET nous offre une étude critique de ce travail et en montre les limites : *Le lexique chrétien de l'amour*, RTL 1 (1970), p. 333-337; cf. aussi B. BOTTE, dans RTAM, 1969, p. 235.

un baiser ». Je pense donc que le second sens a tué à longue échéance le premier » (p. 31). R. Joly estime que si le Nouveau Testament emploie *agapan* de préférence à *philein*, c'est pour se conformer à l'usage courant de l'époque, et nullement pour faire choix d'un mot plus noble. On ne pourrait rien tirer de ce fait sur le plan doctrinal.

Que conclure ? La thèse de Joly met en présence de faits qui, dans la mesure où ils ont été exactement relevés, conduisent à réviser ou à nuancer certaines positions. Il est probable que cette enquête, qui est loin d'être exhaustive, sera corrigée en même temps que complétée par des recherches philologiques ultérieures. De toute manière, la réaction qu'elle veut imposer paraît excessive. En effet, quoi que l'on pense de la prédominance du verbe *agapan* dans le Nouveau Testament, un fait demeure incontestable : c'est le christianisme qui, en possession d'une conception originale de l'amour, a fait la fortune immense du substantif *agapè*. On constate que ce substantif est très peu usité dans la littérature grecque païenne ; on cite seulement de très rares exceptions, d'ailleurs douteuses, notamment un emploi possible chez un scholiaste de Thucydide¹⁵. Les auteurs juifs qui s'en servent quelquefois, quoique très rarement (Philon, Josèphe, Psaumes de Salomon, lettre d'Aristée), ont dû l'emprunter à la Bible grecque, qui l'emploie une vingtaine de fois (surtout dans la traduction du *Cantique des Cantiques*). Les Testaments des douze Patriarches utilisent parfois *agapè*, mais on sait que cette œuvre juive a été fortement interpolée par une main chrétienne.

Aussi bien, on ne saurait perdre de vue que la philologie, point de départ indispensable de toute étude biblique sérieuse, ne peut être qu'un point de départ. Le judaïsme hellénistique et le christianisme primitif représentent des phénomènes culturels d'une incontestable et profonde originalité, qui ont nécessairement influencé le langage, y compris celui de l'amour. Les observations de la sémantique structurale moderne ne font que nous renforcer dans cette conviction : les mots ne prennent leur sens précis que dans la trame du discours où ils sont insérés ; quand ce discours exprime une conception nouvelle de l'existence, il est fatal que la signification des mots en subisse le contrecoup¹⁶. Que de fois des mots ou des expressions

15. Cf. C. SPICQ, *Prolégomènes*, p. 32 sq.

16. Cf. D. HILL, *Greek Words and Hebrew Meanings : Studies in the Semantics of Soteriological Terms*. Cambridge, 1967, p. 1-22. Il vaut la peine de reproduire ici les réflexions de J. BARR : « Il est temps maintenant d'envisager une meilleure façon d'aborder le langage biblique dans son rapport avec la théologie. Il me semble que le lien entre les deux doit être établi d'abord au niveau des grands complexes linguistiques tels que la phrase. C'est la phrase (et bien sûr les complexes littéraires encore plus larges, tels qu'un discours complet ou un poème) qui est le porteur linguistique de l'énoncé théologique habituel, et non pas le mot (unité lexicale) ou la connexion morphologique ou syntaxique. Ni la prédication chrétienne, ni la structure religieuse de l'ancien Israël, ni en fait (j'incline à le croire), aucune autre structure reli-

empruntés au monde grec ont été comme baptisés par le christianisme et ont reçu de lui un contenu au moins partiellement nouveau ! Un fait éloquent plaide en ce sens : alors que dans la Septante tout entière *agapan* n'est utilisé que 19 fois, il l'est près de 120 fois dans l'ensemble du Nouveau Testament, ce qui témoigne de la place exceptionnelle qu'il a prise pour la définition de l'existence chrétienne. Dans les pages qui suivent, tout notre effort consistera à éclairer la conception johannique de l'amour divin en la rattachant au milieu chrétien où elle est née ainsi qu'à ses antécédents vétérotestamentaires ; nous en montrerons l'originalité profonde par rapport au monde païen environnant.

Par mode de complément, ajoutons quelques indications sur la langue de la Vulgate¹⁷. *Philein* y est habituellement rendu par *amare*, et *agapan* par *diligere*. Y a-t-il une différence de sens entre *amare* et *diligere* ? Quelques textes de Cicéron le suggéreraient : *L. Claudius valde me diligit, vel, ut emphatikôteron dicam, valde me amat* : L. Claudius m'aime beaucoup, ou, pour parler d'une manière plus expressive, il me chérit grandement (*Ad Brut.* I, I) ; *Ut scias illum a me non solum diligi, sed amari* : pour que tu saches que je ne l'aime pas seulement, mais que je le chéris (*Epist. familiar.*, 13, 47).

Puisque dans la Bible grecque *agapan* est rendu constamment par *diligere*, sauf cependant en 2P 2, 15, on s'attendrait à ce que *agapè* le soit toujours par *dilectio*. Cela arrive certes souvent. Mais le correspondant le plus fréquent de *agapè* est *caritas*, qui exprime la qualité de ce qui est cher, soit au propre, soit au figuré. S'il est vrai que ce vocable dérive de *carere* (manquer de, être privé de), il signifierait étymologiquement la pénurie, la rareté. Il exprime de toute façon un sentiment noble. *Caritas* n'est pas un simple synonyme de *amor* : « Quand nous parlons des dieux, des parents, de la patrie, des hommes éminents, nous employons de préférence le mot *caritas* ; s'il s'agit des époux, des enfants, des frères ou des familiers, c'est *amor* qui convient le mieux » (Cicéron, *Partitiones orat.*, 88).

gieuse n'a consisté essentiellement (si même un tant soit peu) à lancer, soit des mots nouveaux, soit des mots concepts nouveaux, soit des contenus conceptuels nouveaux pour des mots anciens. Le caractère nouveau ou unique de la structure consistait plutôt en de nouveaux groupements de mots, dans lesquels on pouvait souvent ne changer que légèrement, ou pas du tout, la valeur sémantique des mots, en se contentant d'indiquer le concept nouveau ou différent par le groupement des mots. Il est exact, bien sûr, que l'emploi d'un mot peut en arriver, en temps voulu, à recevoir un cachet particulier du fait de son retour fréquent dans des phrases d'un type particulier, et par là à subir un changement sémantique. Mais j'ai déjà suggéré que l'étendue d'un tel changement sémantique n'est pas le moins du monde proportionnelle au degré de nouveauté ou d'originalité des énoncés dans lesquels il se produit » (*Sémantique du langage biblique*, Paris, 1971, p. 291).

17. Cf. H. PÉTRÉ, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, 1948 ; T. BOLELLI, *Caritas. Storia di una parola*, dans *Rivista di Filologia e di Istruzione classica*, 1950, p. 116-141.

CHAPITRE PREMIER

L'INITIATIVE DU PÈRE

1. LE PÈRE CÉLESTE ET LES HOMMES DANS LES SYNOPTIQUES ET LE QUATRIÈME ÉVANGILE

Pour ce qui est des rapports entre le Père céleste et les hommes, la conception que s'en font respectivement les Synoptiques et le quatrième évangile peut être comparée à un triple point de vue : la mise en relief plus ou moins grande de la miséricorde divine, la proclamation de la paternité de Dieu à l'endroit des hommes, la manière dont les hommes deviennent enfants de Dieu.

La mise en relief de la miséricorde divine.

Aussi bien dans les Synoptiques que dans Jean, le message de Jésus porte avant tout sur Dieu. Dans les Synoptiques ce message est une proclamation de la miséricorde divine. Avec raison, plusieurs exégètes affirment que Jésus a apporté au monde une conception nouvelle de Dieu, d'un Dieu qui veut se montrer Père des hommes et entrer en rapport avec le monde pécheur¹. Certes il serait fort exagéré de parler ici de nouveauté absolue : comment oublier que, dans l'Ancien Testament, cette doctrine de la paternité et de la miséricorde divines est déjà si admirablement préparée ? Mais, dans les Évangiles, cette doctrine revêt une physionomie nouvelle du fait que celui qui se sait Fils de Dieu en un sens unique entre en contact humain avec les pécheurs pour les guérir et les sauver. Que cette attitude

1. Cf. à ce sujet H. D. WENDLAND, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, Gütersloh, 1931, p. 10 sq.

de Jésus ait profondément heurté la mentalité religieuse des juifs de son époque, nous en avons pour preuve le scandale que provoquent ses rapports avec les publicains et les pécheurs.

L'épisode si touchant de la Samaritaine et la conduite toute miséricordieuse du Christ envers elle, triplement digne de mépris dans la mentalité juive de l'époque : comme femme, comme Samaritaine et comme pécheresse, nous interdit d'affirmer que cet aspect important du message de Jésus a été totalement ignoré du quatrième évangile. Mais il n'est pas présenté avec la même insistance que dans les Synoptiques ; il est clair qu'il passe au second plan. Faut-il rappeler que le récit de la femme adultère (7, 53-8, 11) n'est plus guère regardé aujourd'hui comme une partie originale de l'évangile johannique ?²

Il ne faut d'ailleurs rien exagérer. Dans le quatrième évangile tout aussi clairement que dans les Synoptiques, la première venue du Christ se distingue de la venue glorieuse de la fin des temps en ce qu'elle est une intervention de Dieu qui guérit et sauve au lieu d'être une manifestation de Dieu qui juge et châtie. Avec raison J. Dupont estime qu'à la différence du scandale des apôtres, qui a été celui de la Croix, l'épreuve du précurseur a consisté, après avoir reconnu le caractère messianique et même transcendant de Jésus, à constater que, contre son attente, il n'agissait pas en Messie justicier, mais au contraire se montrait plein de bonté et de douceur, à la manière du Serviteur de Yahvé « qui ne brise pas le roseau froissé et n'éteint pas la mèche qui fume encore » (Mt 12, 20 ; Is 42, 3). Et pour mettre en lumière cette miséricorde de Jésus, à laquelle le Baptiste ne comprend rien, J. Dupont fait appel à l'évangile johannique en même temps qu'aux Synoptiques. Voici son texte : Jésus déclare que « le Fils de l'homme est venu pour chercher et sauver ce qui était perdu » (Lc 19, 10) et définit sa mission en disant : « Dieu n'a pas envoyé son Fils pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui » (Jn 3, 17) ; et encore : « Je ne suis pas venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde » (Jn 12, 47)... L'antinomie entre la justice et la miséricorde n'est pas sans conciliation... La miséricorde du premier avènement n'est pas plus en

2. Le récit de la femme adultère doit être une addition faite après coup. En effet il manque dans les plus anciens manuscrits grecs et dans la plupart des anciennes versions. Les écrivains grecs l'ignorent jusqu'au XI^e siècle. En outre cet épisode est dépourvu de caractéristiques johanniques ; par sa langue et son style, il fait songer aux Synoptiques, et surtout à Luc. Sa canonicité et son caractère inspiré ne sont pas en question mais son appartenance primitive à l'évangile de Jean ne saurait être maintenue en dépit des arguments avancés en ce sens par H. SÄHLIN (*Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Uppsala, Leipzig, 1950, p. 30-31). Sans doute a-t-il été inséré là à cause des paroles de Jésus en 8, 15 : « Moi, je ne juge personne. » Certains témoins le placent ailleurs : à la fin de l'évangile de Jean ; après Jn 7, 36 ou 44 ; après Mc 12, 17 ; après Lc 21, 38.

contradiction avec la justice du second que l'humiliation du Vendredi saint avec la gloire de Pâques... Le temps viendra où chacun devra rendre compte de ses œuvres. En attendant, les signes auxquels Jésus veut faire reconnaître sa mission divine ne sont que des manifestations de sa sollicitude compatissante à l'égard de ceux qui souffrent, de sa miséricorde secourable à l'égard des pécheurs. De la même façon d'ailleurs que le signe auquel il veut que les siens se fassent reconnaître pour ses disciples soit leur charité (cf. Jn 13, 35) »³.

J. Dupont pense donc que, dans le quatrième évangile tout comme dans les Synoptiques, les miracles accomplis par Jésus sont des actes qui manifestent sa bonté humaine et sa miséricorde. Cependant, il faut le reconnaître, Jean a un tel parti pris de mettre en pleine lumière la transcendence du Révélateur divin qu'il laisse dans l'ombre cet aspect des choses ; significative est à cet égard la comparaison entre les récits synoptiques de la multiplication des pains et la narration du quatrième évangile.

Revenons à l'épisode de la Samaritaine. Il serait excessif de prétendre que Jean ne le tient pas pour une démonstration de la miséricorde de Jésus ; les nombreux détails qu'il donne attestent qu'il a été remué par cet épisode où le Christ s'attache à éclairer une pauvre pécheresse de Samarie. Mais, de toute évidence, ce n'est pas cet aspect de la scène qui retient le plus son attention. Ici une comparaison avec le troisième évangile est des plus instructives. Luc et Jean ont en commun de raconter des contacts de Jésus avec les Samaritains qui ont été passés sous silence par les autres Synoptiques (cf. Lc 9, 52 sq. ; 17, 11 sq.)⁴. Mais quelle différence dans la présentation des faits ! Ce qui intéresse principalement le troisième évangéliste, c'est la bonté de Jésus : il se refuse à consumer par le feu du ciel un village samaritain qui s'est montré hostile (9, 52-55) ; c'est aussi l'universalisme illimité du Sauveur : c'est dans ce contexte que sont racontées la parabole du bon Samaritain (10, 29-37) et la guérison des dix lépreux (17, 11-19), dont un seul, un Samaritain, vient remercier Jésus. Ce qui intéresse avant tout saint Jean dans son admirable récit du chapitre 4, c'est la promesse faite par Jésus de l'eau vive (l'Esprit Saint) et son annonce d'un culte nouveau en esprit et en vérité.

La proclamation de la paternité de Dieu.

Nous ferons une constatation analogue, si nous envisageons la manière différente dont les Synoptiques et saint Jean parlent du Père céleste. Dans la tradition évangélique prise dans son ensemble Dieu est essentiellement

3. *L'ambassade de Jean-Baptiste* (Matthieu 11, 2-6 ; Luc 7, 18-23), dans *NRT* 83 (1961), p. 959.

4. Cf. à ce sujet J. A. BAILEY, *The traditions common to the Gospels of Luke and John*, Leiden, 1963, p. 103-119 : *Jesus' activity in Samaria and the traditions common to Luke and John*.

Père⁵. A l'instar des Synoptiques, le quatrième évangile est une révélation de la paternité divine ; il emploie plus de 110 fois le mot « Père » comme désignation de Dieu. Mais, alors que dans les Synoptiques Jésus proclame en même temps que Dieu est son Père, en un sens unique d'ailleurs, et qu'il est aussi le Père de tous ceux qui se font les disciples du Christ, dans le quatrième évangile la révélation de la paternité de Dieu se fait en deux étapes. Pendant tout le ministère public, le Père n'est envisagé comme tel que par rapport à Jésus qui « manifeste son nom » aux hommes. Il dit toujours « mon Père », et jamais « votre Père », « notre Père », « ton Père », comme cela arrive assez souvent chez les Synoptiques (Mc 11, 25 ; Mt 5, 16, 45, 48 ; 6, 1, 4, 6, 8, 9, 14, 15, 18, 26, 32 ; 7, 11 ; 10, 20, 29 ; Lc 12, 30, 32...). Les juifs adversaires de Jésus prétendent bien qu'ils ont Dieu pour Père, mais Jésus leur conteste cette qualité : « Si Dieu était votre Père, vous m'aimeriez, car c'est de Dieu que je suis issu et que je viens » (8, 42). En revanche, après la Résurrection, le Dieu et Père de Jésus est proclamé Dieu et Père des disciples de Jésus : « Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (20, 17). C'est là une grande merveille qui jette Jean dans l'admiration : « Voyez quel grand amour nous a témoigné le Père, pour que nous soyons appelés enfants de Dieu, car nous le sommes » (1 Jn 3, 1).

Certains auteurs, il est vrai, se refusent à lire en Jn 20, 17 la proclamation par le Christ de la filiation adoptive de l'ère de grâce. Ce texte soulignerait simplement que le Dieu et Père de Jésus n'est pas de la même façon Dieu et Père des disciples⁶. C'est là une évidence ; mais était-il nécessaire de l'exprimer ? Beaucoup plus probablement Jean veut dire que le Calvaire et la Résurrection ont instauré une nouvelle alliance et étendu à tous les croyants le privilège de la filiation divine : le Christ est ainsi devenu notre frère, et son Père est devenu le nôtre.

Des indices convergents très forts plaident en faveur de cette dernière interprétation⁷. Comme il s'agit là d'un point d'une importance consi-

5. Cf. W. MARCHEL, *Abba, Père, La prière du Christ et des chrétiens*. Rome, 1963 ; W. MARCHEL, *Dieu Père dans le Nouveau Testament*, Paris, 1966 ; 2^e édition, 1971.

6. M. J. LAGRANGE écrit par exemple (*Évangile selon saint Jean*, Paris, 1927, p. 513 : « On notera dans la formule de la fin que Dieu n'est pas de la même manière le Dieu de Jésus et de ceux qu'il nomme cependant ses frères ; il n'est pas non plus leur Père de la même façon. » Cf. encore J. CARMIGNAC, *Recherches sur le Notre Père*, Paris, 1969, p. 64 : « En Jean 20, 17, où Dieu est présenté à la fois comme le Père du Christ et le Père des disciples, ces deux sortes de paternité restent soigneusement distinctes, et la formule « mon Père et votre Père » semble avoir pour but d'éviter l'ambiguïté de « notre Père ».

7. Les arguments que nous faisons valoir en faveur de cette interprétation s'inspirent avant tout de F. M. CATHERINET, *Note sur un verset de l'évangile selon saint Jean* (20, 17), dans *Mémorial Chaine*, Facultés Catholiques, Lyon, 1950, p. 51-59. De nombreux auteurs vont dans le même sens : cf. par exemple : R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttin-

dérable pour l'intelligence de la structure du quatrième évangile, il vaut la peine d'insister. Ceux qui acceptent l'autre explication sont obligés de conférer à « et » (*kai*) : mon Père *et* votre Père, mon Dieu *et* votre Dieu un sens disjonctif qui est très rare et doit être démontré ; le sens conjonctif est le seul normal. La parole de Jésus en Jn 20, 17 rappelle la réponse de Ruth à Noémi (Rt 1, 16) : « Où tu iras, j'irai ; où tu demeureras, je demeurerai ; ton peuple sera mon peuple, et ton Dieu sera mon Dieu » ; personne n'aurait l'idée de comprendre : Dieu, qui est ton Dieu à un certain point de vue, est aussi le mien, mais d'une autre façon. L'écrit trouvé dans l'habit de Pascal après sa mort et qu'on appelle son Mémorial unit curieusement une citation de Jean (20, 17) et une autre de Ruth (1, 16) pour marquer que le Dieu de Jésus-Christ est devenu le Dieu de Pascal : « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants. Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix. Dieu de Jésus-Christ. *Deum meum et Deum vestrum* (Jn 20, 17). Ton Dieu sera mon Dieu (Rt 1, 16). » A la suite de certains commentateurs, il est tout à fait permis de discerner en Jn 20, 17 l'accomplissement définitif de la promesse contenue dans l'antique formule d'alliance : *Vous serez mon peuple, et je serai votre Dieu*. Cette promesse était celle d'une présence personnelle et efficace de Yahvé. Désormais cette assistance divine protectrice se réalisera grâce au Christ ressuscité et glorifié.

L'argument le plus important et le plus décisif en ce sens est la présence du mot « frère » : « Va trouver les frères ». Saint Matthieu corrobore cet emploi fait du mot « frères » dans le contexte des christophanies pascales : « Allez annoncer à mes frères qu'ils doivent partir pour la Galilée » (28, 10). Dans le quatrième évangile, jamais auparavant Jésus n'avait utilisé ce terme « frères » pour désigner ses disciples. Il y a tout lieu de croire qu'il provient du Ps 22 (v. 23) ; « J'annoncerai ton nom à mes frères ». Ce grand psaume de la Passion a été tenu pour messianique par tous les évangélistes, d'abord par les Synoptiques (cf. Mc 15, 24 par = Ps 22, 19 ; Mc 15, 34 = Ps 22, 2), mais aussi par Jean (Jn 19, 24 = Ps 22, 19). Ainsi donc l'appellation de « frères » doit avoir en Jn 20, 17 une portée messianique ; elle désigne un bienfait d'ordre messianique offert à l'humanité par le Christ comme fruit de sa Passion.

Le texte de He 2, 10-12 apporte à cette exégèse un *confirmatur* précieux : « Il convenait que voulant conduire à la gloire un grand nombre de fils,

gen, 1950, p. 333-334 ; R. H. LIGHTFOOT, *St John's Gospel*, Oxford, 1956, p. 335 ; H. VAN DEN BUSSCHE, *Commentaire de l'Évangile spirituel*, Bruges, 1967, p. 548-549 ; cet auteur insiste sur l'accomplissement de la promesse contenue dans la formule d'alliance : *Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu* ; W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu*, Münster i. W. 1960, p. 213 ; G. SCHRENK, dans *TWNT*, v, p. 1001.

Celui pour qui et par qui sont toutes choses, rendit parfait par des souffrances le chef qui devait les guider vers leur salut. Car le sanctificateur et les sanctifiés sont tous d'un seul tenant⁸. C'est pourquoi il ne rougit pas de les nommer frères quand il dit : J'annoncerai ton nom à mes frères ».

La manière de devenir enfant de Dieu.

Significative est enfin et même surtout la différence entre Jean et les Synoptiques dans leur explication de la manière de devenir enfant du Père céleste ; elle traduit une différence d'orientation doctrinale, et chez Jean une systématisation indéniable qui provient de l'approfondissement de la doctrine chrétienne. Dans les Synoptiques les hommes deviennent toujours plus enfants du Père céleste, soit en imitant sa générosité ou sa perfection, soit encore par la conversion morale : « Eh bien ! moi je vous dis : Aimez vos ennemis, priez pour vos persécuteurs ; ainsi vous serez fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes. Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mt 5, 44-45 et 48 cf. Lc 6, 35-36). « Si vous ne retournez à l'état des enfants, vous ne pourrez entrer dans le Royaume des cieux. Qui donc se fera petit comme ce petit enfant-là, voilà le plus grand dans le Royaume des cieux » (Mt 18, 3-4, cf. Lc 18, 17).

Il ne saurait être question pour Jean de rejeter ces données. Seulement il veut faire comprendre que l'amour du prochain n'a pas seulement pour exemplaire la générosité divine, mais qu'en outre il prend ontologiquement sa source dans l'amour de Dieu même, tel qu'il nous a été témoigné au Calvaire. Ainsi s'explique ce paradoxe : le quatrième évangile est préoccupé, plus que les Synoptiques, de la communion de l'homme à la vie divine et de sa filiation adoptive. Or ce thème, annoncé pourtant dès le prologue (1, 12 : « il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu »), n'apparaît pas dans la prédication de Jésus du quatrième évangile, sauf sous cette forme que la filiation divine sera conditionnée par une nouvelle naissance consécutive au Calvaire. Tel est l'enseignement fondamental de l'entretien avec Nicodème (chap. 3) ; pour entrer dans le Royaume des cieux il n'est pas question ici de se faire petit enfant par la conversion

8. La préposition *ek* peut indiquer, soit l'origine, soit la matière dont une chose est faite. La traduction du v. 11^a : « Le sanctificateur et les sanctifiés *sont tous d'un seul tenant* » est empruntée à A. VANHOYE, *Traduction structurée de l'Épître aux Hébreux*, Rome, 1963, p. 10 ; cf. du même auteur : *Exegesis Epistolae ad Hebraeos, ad usum privatum auditorum*, Romae, 1966, p. 186-189. Cette traduction convient mieux au contexte que la version : *ont tous même origine*.

morale comme en Mt 18, 3-4, mais de naître d'en haut, de l'eau et de l'Esprit grâce à la régénération baptismale⁹.

Au cours du ministère public, le Père manifeste sa tendresse à l'égard de son Fils incarné, auquel il donne tout et pour lequel il n'a pas de secrets. Mais c'est avec l'arrière-pensée que les hommes sont appelés à avoir part à cette tendresse du Père pour le Fils, et donc à devenir les frères de Jésus : « Va trouver les frères (variante : mes frères) et dis-leur que je monte vers mon Père et votre Père » (20, 17). Les discours après la Cène nous disent ce que seront dans l'église les relations du Père avec les disciples. La première épître de Jean prend les choses où l'évangile les a laissées : elle suppose que les chrétiens sont en communion avec le Père et le Fils, enfants du même Père céleste et donc unis entre eux par une vraie fraternité ; elle les appelle « frères » avec insistance (15 fois)¹⁰, et elle indique à quelles conditions pourra se maintenir cette communion et comment éviter les illusions.

La différence de perspective entre Jean et les Synoptiques en ce qui touche l'affirmation que Dieu est le Père des hommes et l'acquisition de la qualité d'enfants adoptifs de Dieu ne doit absolument pas être changée en contradiction. C'est ce qui arriverait si on attribuait au Christ des Synoptiques une conception de la paternité divine et de la fraternité humaine qui en feraient une simple conséquence du fait qu'un Dieu unique est le Créateur de tous les hommes ou qu'il fait luire son soleil sur les méchants et sur les bons. Avec raison, J. Carmignac nie que ce soit là le point de vue du *Notre Père* : « En Lc 11, 2, la prière enseignée par Jésus s'adresse à ses disciples et se distingue de celle des disciples de Jean-Baptiste ; en Mt 6, 7-9, elle s'adresse aux foules rassemblées autour du Christ, et elle s'oppose aux prières machinales des païens... Dans la pensée de l'Évangile, la prière du chrétien est essentiellement une participation à la prière du Christ ; ce sont les frères dans le Christ qui, à la suite du Christ, répètent « notre Père » ; étendre ici cette fraternité à tous les hommes, même non-chrétiens, ce serait la dévaluer »¹¹. Cette fraternité présuppose donc la foi au Christ.

A ce sujet nous faisons nôtres quelques bonnes observations de W. F. Lof-

9. Cf. I. DE LA POTTERIE, *Naître de l'eau et naître de l'Esprit*, *ScEc* 14 (1962), p. 417-443. L'auteur rapproche Jn 3, 5 de Mt 18, 3. Il estime que l'expression « naître de l'Esprit » visait dans la bouche de Jésus une transformation qui doit s'opérer par la foi ; les mots « de l'eau » seraient une précision sacramentaire apportée par l'évangéliste. Le P. de La Potterie renvoie à une longue tradition patristique (Pasteur d'Hermas, Justin, Irénée, Augustin) qui rapporte la formule « naître de l'Esprit » à la foi et à la pratique des vertus. Il concède d'ailleurs que le point de vue de Jean diffère de celui des Synoptiques : « tandis que les Synoptiques considèrent cette transformation du point de vue de l'homme, Jean souligne avec force qu'un tel changement n'est possible que par l'action d'en haut, l'action de l'Esprit » (p. 437).

10. Cf. J. RATZINGER, *Frères dans le Christ. L'esprit de la fraternité chrétienne*, Paris, 1962 (traduction de : *Die Christliche Brüderlichkeit*, Munich, 1960).

11. J. CARMIGNAC, *Recherches sur le Notre Père*, p. 65-66.

thous¹². L'action providentielle qui fait lever son soleil et tomber la pluie sur les méchants et sur les bons ne peut être tenue pour une manifestation de la paternité divine à l'endroit de l'humanité entière ; la même Providence subvient pareillement aux nécessités des animaux, des oiseaux et des lis des champs (Mt 6, 26-29 ; 10, 29-31 par.). La formule « votre Père qui est dans les cieux », comme aussi les paraboles du pardon (la brebis perdue, la drachme perdue, l'enfant prodigue) concernent des disciples, des hommes qui sont déjà entrés en rapport avec le Dieu de l'Évangile.

Nous ne devons jamais oublier que le Sermon sur la montagne, appelé souvent la charte de l'économie de l'ère de grâce, proclame une loi nouvelle qui est véritablement inséparable du Règne de Dieu. C'est d'ailleurs en un sens impropre que l'on emploie ici le mot « loi » ; Jésus y propose une justice à pratiquer (5, 20) qui dépasse immensément celle des scribes et des Pharisiens et présuppose le don divin de la justice (5, 6). Il propose même un idéal de perfection jamais pleinement atteint sur la terre. Les disciples n'aiment jamais assez leur Père céleste, et ils n'ont jamais fini de l'imiter. Cet idéal serait proprement une chimère irréalisable, s'il ne présupposait pas la grâce préalable du Règne apporté par Jésus. *La justice du Règne a comme source et comme fondement la grâce du Règne*¹³.

Ici prend tout son sens la controverse qui divise les exégètes : comment interpréter la faim et la soif de la justice en Mt 5, 6 : « Heureux les affamés et assoiffés de justice, car ils seront rassasiés ! » Les uns songent à l'aspiration humaine à la sainteté morale, d'autres à la manifestation de la justice divine eschatologique qui doit délivrer les opprimés et châtier les impies. Mais dans l'Écriture la faim et la soif métaphoriques s'entendent très habituellement du désir des dons divins. Ces dons, ce sont la Parole de Dieu (Am 8, 11) et d'une manière plus large l'ensemble des biens divins offerts par Dieu aux hommes lors de l'ère de grâce : Is 55, 1 ; Jr 31 (38), 25 ; on se reportera encore à Ps 107, 9 ; Si 24, 20... Aussi en Mt 5, 6 est-il obvie d'appliquer la faim et la soif de la justice au désir d'un don divin de la justice lié à la venue messianique du Règne de Dieu. C'est de ce même don divin de la justice qu'il est encore question en Mt 6, 33 : « Cherchez d'abord le Règne de Dieu et sa justice et tout cela vous sera donné par surcroît »¹⁴.

12. *Fatherhood and Sonship in the Fourth Gospel*, Exp T 43 (1931-32), p. 442-443.

13. Cf. par exemple à ce sujet l'article remarquable de M. CORBIN, *Nature et signification de la Loi évangélique*, RSR 57 (1969), p. 5-48.

14. Nous ne pouvons entrer ici dans la discussion détaillée du sens du mot « justice » en Mt 5, 6 et 6, 33. Nous nous contenterons de donner à ce sujet quelques indications bibliographiques : L. PIROT, art. *Béatitudes évangéliques*, dans DBS, t. I, col. 935 ; A. DESCAMPS, *Le christianisme comme justice dans le premier évangile*, ETL, 22 (1946), p. 13 ; du même auteur : *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne*, Louvain-Gembloux, 1950, p. 170-174 ; J. DUPONT, *Les Béatitudes. Le problème*

Dans la deuxième et la troisième partie du Livre d'Isaïe, la justice (*sedaka*) est à la fois la rectitude morale et le salut divin gratuit. Citons seulement Is 56, 1 : « Observez le droit et pratiquez la justice, car mon salut est sur le point de survenir et ma justice de se révéler. » Le même double sens du mot « justice » est pareillement attesté à Qumrân : le don divin : 1 QS I, 12-13 ; XI, 12-15 ; la pratique de la justice : 1 QS I, 5, 24 ; IV, 9 ; VIII, 2 ; IX, 17. C'est ce qu'a fort bien reconnu W. Grundmann qui justifie par les écrits qumrâniens la double acception qu'il confère au terme « justice » dans le premier évangile¹⁵.

Par conséquent, dans le Sermon sur la montagne, l'imitation de la bonté universelle du Père céleste, qui permet de devenir toujours plus enfant de Dieu, a comme condition préalable le bienfait messianique de la justice du Règne et de la filiation adoptive qui lui est liée. Ainsi donc la perspective des Synoptiques rejoint finalement celle du quatrième évangile. Seulement, comme cela arrive si souvent, Jean aide à comprendre les Synoptiques ; il nous prémunit contre une exégèse superficielle et erronée des évangiles antérieurs.

2. LA MISSION CONFIEE PAR LE PÈRE AU CHRIST

Le dessein et l'attrance du Père.

Comme saint Paul, saint Jean souligne fortement l'initiative du Père dans l'œuvre du salut des hommes. Le but poursuivi par le Père est exprimé en Jn 4, 23-24 d'une manière qui nous fait déjà pressentir les grandioses perspectives trinitaires et contemplatives de la théologie johannique. Le dessein du Père, déclare Jésus, c'est de faire succéder à l'économie ancienne une économie nouvelle où les hommes seront des adorateurs de Dieu façonnés en quelque sorte par la vie trinitaire et par le fait même reflétant cette vie trinitaire. Il s'agit de transformer les hommes en adorateurs *en esprit et en vérité* : cela veut dire qu'ils adoreront le Père selon un esprit

littéraire. Les deux versions du Sermon sur la montagne et des Béatitudes, Louvain, 1958, p. 218-223. Notre interprétation rejoint pour l'essentiel celle de LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1941, p. 84. Elle est exactement celle que défend G. SCHRENK, dans *TWNT*, t. II, art. *δικαιοσύνη*, p. 200. SCHRENK écrit : En Mt 5, 6 « il ne convient pas de songer à la justice de Dieu qui juge et sauve au sens eschatologique forensique. Il est en revanche très clair que, contrairement à l'idée juive du mérite, la justice est considérée comme un don que Dieu accorde à qui le désire. Également en 6, 33 : Cherchez d'abord le Règne et sa justice, il est fait allusion à ce qui met le disciple en harmonie avec la volonté divine ». La justice est ici intimement liée à Dieu et à son Règne ; elle est donc tenue une fois de plus pour un don gratuit de Dieu, comme tout ce qui se rapporte à la *Basileia*.

15. *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin, 1968, p. 127.

procuré par l'Esprit Saint et conformément à la vérité divine apportée au monde par Celui-là qui seul est la Vérité et le Révélateur authentique du monde divin. Don de la révélation divine en la personne et en l'œuvre du Christ et don de l'Esprit Saint, tels sont les deux grands bienfaits de l'ère de grâce selon le quatrième évangile.

S'il est dit que le Père *cherche* des adorateurs en esprit et en vérité, ce ne peut être évidemment d'une façon humaine, comme si Dieu attendait passivement la bonne fortune qui lui permettra de découvrir dans l'humanité de tels adorateurs. Le Père cherche selon un mode tout divin, souverainement efficace, ce qui implique qu'en même temps il agit et procure tout ce qui est nécessaire pour que puissent apparaître de tels adorateurs. Si nul ne vient au Père que par Jésus, il est tout aussi vrai que nul ne vient à Jésus si le Père, le premier, *ne l'attire* à Jésus (Jn 6, 44). La plupart des commentateurs discernent dans ce dernier passage une allusion à l'attirance divine mystérieuse dont avait parlé le prophète Osée : « Avec des cordes humaines je les tirais, avec des liens d'amour » (Os 11, 4). Il y aurait lieu d'alléguer également un oracle de Jérémie (31 (38), 3) qui fait écho à celui d'Osée : « D'un amour éternel je t'ai aimée, c'est pourquoi je t'ai attirée » (d'après la version des Septante)¹⁶.

On connaît l'admirable commentaire qu'a fait saint Augustin de Jn 6, 44 : « Que disons-nous là, frères ? Si nous sommes entraînés vers le Christ, alors nous croyons malgré nous, alors on nous fait violence... Or, si c'est avec le cœur qu'on croit, ce qui exclut qu'on le fasse malgré soi et que d'autre part celui qui est entraîné semble agir malgré soi et par contrainte, comment résoudre la difficulté posée par cette parole : Personne ne peut venir à moi, si le Père, qui m'a envoyé ne l'attire... En réalité, ne t'imagines pas que si l'on t'entraîne, tu agis malgré toi, car il y a pour l'âme l'attraction aussi de l'amour. Nous ne devons pas craindre que des peseurs de mots, très loin de pouvoir rien comprendre, surtout aux choses divines, viennent par hasard nous critiquer à propos de ce passage des saintes Écritures, de ce mot de l'Évangile. Si l'un d'eux me disait : « Comment puis-je croire avec ma volonté, si je suis entraîné ? », je répondrais : « Avec ta volonté c'est trop peu dire, c'est par une volupté que tu es entraîné. Et qu'est-ce que cet entraînement par la volupté ? *Délecte-toi dans le Seigneur et il exaucera les demandes de ton cœur* (Ps 36, 4). Il existe une volupté du cœur, où se fait sentir la douceur du Pain céleste. Si le poète a pu dire : « Ce qui entraîne un chacun, c'est sa volupté » (Virgile, 2^e Bucolique, v. 65), non la nécessité, mais la volupté, non l'obligation, mais la délectation, combien plus fortement devons-nous affirmer qu'être entraîné vers le Christ c'est se délecter de la vérité, se délecter de la béatitude, se délecter de la justice,

16. Sur ce dernier texte, cf. chapitre III, note 69.

se délecter de la vie éternelle ? car le Christ est tout cela » (*Tract. in Joh.*, XXVI, 2, 4)¹⁷.

Jésus envoyé par le Père.

L'attraction exercée ainsi par le Père sur les âmes présuppose elle-même la mission historique du Fils de Dieu, car aucun homme ne saurait élever la prétention d'avoir vu le Père (Jn 6, 46), et nous n'entrons en contact avec le Père que par Jésus. Or, avec une force extraordinaire, les textes johanniques soulignent que c'est le Père qui a l'entière initiative de la mission de Jésus.

Il faut citer en tout premier lieu la formule de Jn 10, 36 : « le Père a consacré » son Fils et « l'a envoyé dans le monde ». Le verbe « consacrer » (*hagiazerein*) employé ici ne désigne ni la consécration messianique de Jésus ni sa sanctification morale, mais un choix, une mise à part, antérieurement à l'envoi dans le monde du Fils présent auprès du Père. C'est là le sens biblique normal du verbe « consacrer ». Comprenons que le Fils de Dieu a été destiné à réaliser sur la terre le plan salvifique du Père.

On a parfois soutenu que cette consécration désignerait le Christ comme le nouveau Temple de Dieu supérieur à l'ancien¹⁸. Mais dans la perspective johannique c'est seulement la glorification de Jésus qui fait de lui le sanctuaire de la nouvelle alliance. Il faut bien plutôt interpréter Jn 10, 36 à partir à la fois de 3, 14-16 et de 17, 19. En 10, 36 Jésus est consacré par le Père comme le grand-prêtre de la nouvelle alliance, afin qu'il puisse donner sa vie en sacrifice expiatoire conformément à l'oracle d'Isaïe 53, auquel se réfèrent clairement 3, 14-16 et 17, 19. La consécration sacerdotale de 10, 36 prépare la consécration victimale de 17, 19, qui est le « oui » dit par Jésus au plan salvifique du Père.

L'envoi du Fils par le Père, c'est là un thème fondamental du quatrième évangile. Constamment Jésus souligne qu'il a été envoyé par le Père (*pempô* et *apostellô* : plus de cinquante fois). La même idée se retrouve dans la première épître de saint Jean (1 Jn 4, 9, 10, 14) ainsi que dans saint Paul (Rm 8, 3 ; Ga 4, 4). Elle appartient sans nul doute au message chrétien primitif et se trouve attestée pareillement dans les Synoptiques (cf. Mt 10, 40 ; 15, 24 ; Mc 12, 6 par. ; Lc 4, 18, 43 ; 9, 48). Mais chez ceux-ci elle n'apparaît qu'assez rarement, ce qui contraste avec son extrême fréquence dans le quatrième évangile. Ce thème important de la doctrine johannique a fait

17. Nous citons ce texte d'après la traduction qu'en donne J. CHÉNÉ, *La théologie de saint Augustin. Grâce et Prédestination*, Le Puy-Lyon, 1961, p. 284-286.

18. Cf. F. M. BRAUN, *Jean le Théologien. Les Grandes Traditions d'Israël. L'accord des Écritures d'après le quatrième évangile*, Paris, 1964, p. 81-83.

l'objet d'une monographie de E. Haenchen¹⁹, dont nous nous inspirons dans les lignes qui suivent.

Il faut partir de tout ce qu'implique le concept ordinaire d'envoyé. L'envoyé d'un souverain le représente. L'honneur qu'on lui rend ne s'arrête pas à sa personne comme telle, car l'importance du rôle qu'il joue vient de celui qui parle et agit en lui. Au reste l'authentique envoyé qui remplit comme il faut sa mission ne se borne pas à exprimer des pensées qui lui seraient étrangères. Il se met tout entier au service de son souverain. Il s'oublie lui-même pour faire siennes les pensées et les volontés de celui qui l'a envoyé. Il mérite d'autant mieux les marques de respect et de déférence qui sont dues à son maître qu'il entre plus complètement dans ses intentions.

Ce que nous venons de dire vaut de tout envoyé, quel qu'il soit. Mais ces données s'appliquent, avec une perfection jamais atteinte ailleurs, au Christ envoyé du Père tel que saint Jean le présente. Constamment dans le quatrième évangile Jésus proclame qu'il ne dit pas ses propres paroles, mais celles du Père (3, 34 ; 7, 16 ; 8, 26, 38, 40 ; 14, 10, 24 ; 17, 8), qu'il ne fait pas ses propres œuvres, mais celles du Père (4, 34 ; 5, 17, 19, 20, 30, 36 ; 8, 28 ; 14, 10), qu'il n'accomplit pas sa propre volonté, mais celle du Père (4, 34 ; 5, 30 ; 6, 38 ; 10, 25, 37). Il n'est que la voix et la main du Père, et c'est à ce titre qu'il entend être honoré par les hommes : « afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père ; qui n'honore pas le Fils n'honore pas le Père qui l'a envoyé » (5, 23 ; cf. 7, 18 ; 8, 50, 54).

A la différence de ce qui se passe dans les missions humaines, à aucun moment le mandaté n'est ici réellement séparé de celui qui l'envoie : le Père qui a envoyé son Fils dans le monde ne l'y laisse jamais seul (8, 29 ; 16, 32) ; Jésus et le Père sont toujours un (10, 30), toujours l'un dans l'autre (10, 38 ; 14, 11 ; 17, 21). Par conséquent, quand Jésus aime les hommes et donne sa vie pour eux, à travers lui c'est l'amour du Père qui les atteint : « Qui m'a vu a vu le Père » (14, 9).

En la circonstance, l'envoyé a un rôle plus grand que partout ailleurs. En effet, dans les rapports entre hommes, il y a toujours la possibilité de remonter plus haut que le chargé de mission et de recourir directement à celui qui l'a envoyé. Il n'en va pas de même ici ; le Père demeure invisible ; ce n'est que par Jésus que nous connaissons ce qu'il est, ce qu'il veut faire dans le monde et son amour pour nous. Et parce que Jésus est le Fils unique de Dieu et ne fait qu'un avec le Père, en Jésus c'est vraiment le Père que nous rencontrons.

« Le voir johannique établit un lien essentiel et dynamique entre la per-

19. *Der Vater der mich gesandt hat*, NTS 9 (1962-1963), p. 208-216. Cf. également F. M. BRAUN, *Jean le Théologien. Le Mystère de Jésus-Christ*, Paris, 1966, p. 57-58.

ception visuelle et la vision de foi par laquelle on atteint le mystère de la personne de Jésus. Le *voir* se porte, comme perception visuelle réelle sur une personne et sur des événements : sur la personne de Jésus engagé dans les événements de son existence terrestre, existence se poursuivant maintenant dans la vie de l'Église. Cette personne et ces événements sont révélateurs du mystère de Jésus : il est le Fils uni au Père. Ce mystère est atteint par l'homme dans l'approfondissement, grâce à la foi, de sa perception même. En raison de ce dynamisme vertical, le Père est l'objet d'une perception réelle. Le regard de l'homme qui se pose sur la personne de Jésus et atteint en lui le Fils perçoit le Père, non pas comme une image visuelle surajoutée, mais comme celui qui donne au Fils sa dimension totale : celui-ci est Fils grâce à son union avec le Père »²⁰.

Les dons faits par le Père à Jésus.

La dépendance de Jésus à l'endroit du Père et la mission que le Père lui confie sont encore exprimées par Jean au moyen du verbe *donner* (*didonai*)²¹. C'est une des particularités du quatrième évangile que d'employer un petit nombre de termes très simples, compréhensibles pour tout le monde, et de les charger d'une profonde signification religieuse. Tel est le cas non seulement du mot « envoyer » dont il vient d'être question, mais encore des verbes suivants : être, devenir, vivre, naître, aller, venir, partir, voir, connaître, croire, dire, parler, témoigner, aimer, donner, recevoir... Certes le vocabulaire de Paul est beaucoup plus riche, mais il est aussi plus abstrait. Jean part des réalités ou des conceptions les plus quotidiennes pour suggérer les vérités les plus hautes.

C'est sur le verbe « donner » que nous devons maintenant attirer l'attention. Utilisé environ 75 fois dans le quatrième évangile et la première épître de Jean pris ensemble, il y revêt souvent un sens religieux. Il sert en particulier à exprimer les dons faits par Dieu aux hommes, soit dans l'ancienne économie, soit sous la nouvelle alliance. Quand il s'agit du don du Fils au monde dont nous parlerons plus loin, le don est alors partiellement équivalent à l'envoi du Fils dans le monde ; c'est ainsi que Jn 3, 16 parle du don du Fils et Jn 3, 17 de l'envoi du Fils dans le monde.

A l'origine de la libéralité divine inouïe à l'endroit de l'humanité qui caractérise la nouvelle alliance, Jean met avec insistance les dons faits par le Père au Fils. Au reste, et c'est là un point essentiel sur lequel nous aurons plusieurs fois à revenir, une ligne de démarcation n'est pas nette-

20. C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de saint Jean*, Rome, 1967, p. 244-245.

21. Ce qui suit s'inspire de la monographie remarquable de CARLOS-JOSAPHAT PINTO DE OLIVEIRA : *Le verbe didonai comme expression des rapports du Père et du Fils dans le quatrième évangile*, RSPT 49 (1965), p. 81-104.

ment tracée entre ce qui est donné par le Père au Fils de Dieu au sein de la Trinité et ce qui lui est donné en tant qu'incarné, pour qu'il accomplisse dans le monde sa mission salvifique.

Voici quelques-uns des dons que le Père fait au Fils; d'autres seront mentionnés plus loin. Le Père donne au Fils la gloire divine : il la lui donne de toute éternité, avant que le monde existe (17, 5, 22, 24); en outre, au cours de la carrière terrestre de Jésus, la gloire de Dieu resplendit à travers son œuvre (11, 4, 40; cf. 1, 14; 2, 11; 5, 23; 12, 28; 13, 31). Le Père donne au Fils des paroles à dire (17, 8), si bien que la doctrine de Jésus n'est pas la sienne, mais celle du Père (7, 16). C'est le Père qui donne à Jésus des hommes à sauver (6, 37, 39; 17, 2), qui lui procure des disciples (« ceux que tu m'as donnés » (17, 6, 9, 24), ce qui signifie d'abord que les hommes qui viennent au Christ appartiennent au Père en tant que créatures, et en outre que l'adhésion au Christ par la foi est un don du Père (5, 37-44; 6, 44-45; 8, 47).

Jésus dit encore que le Père a donné au Fils des œuvres à exécuter, un jugement à exercer, un calice à boire : 5, 22, 36; 17, 4; 18, 11. Le sens du deuxième et du troisième de ces textes (5, 22 et 17, 4) est peut-être plus riche qu'il n'y paraît au premier abord²². On peut comprendre simplement avec la plupart des commentateurs que le Père a chargé Jésus d'une tâche déterminée : n'est-il pas question ailleurs du commandement donné par le Père à Jésus de dire ou de faire telle chose (12, 49; 14, 31)? Cependant, en 5, 36 et 17, 4, assez curieuse est la proposition au subjonctif qui suit le verbe donner et a tout l'air d'une proposition finale, alors que Jean connaît l'infinitif de destination, et cela précisément avec le verbe donner (4, 7, 10; 6, 31, 52). Cela autorise à croire qu'il n'a pas voulu dire simplement « des œuvres à faire ». A plusieurs reprises Jésus affirme ne pas agir de lui-même : tout ce qu'il dit et tout ce qu'il fait, le Père le dit et le fait avec lui et en lui : « Les paroles que je vous dis, je ne les profère pas de moi-même; le Père demeurant en moi accomplit ses œuvres » (14, 10; cf. *supra*). Dans ces conditions il vaut sans doute mieux adopter la version et l'exégèse proposées par D. Mollat et A. Vanhoye : 5, 36 : « les œuvres que le Père m'a donné d'accomplir », ou encore : « les œuvres que le Père m'a données (en insistant sur le verbe « donner ») pour que je les mène à leur accomplissement », l'accomplissement faisant lui-même partie du don du Père; 17, 4 : « je t'ai glorifié sur la terre, ayant mené à son accomplissement (par la mort sur la croix) l'œuvre que tu m'as donné de faire (litt. que je fasse) ». Dans ces deux textes la proposition au subjonctif

22. Pour le problème soulevé ici, on se reportera aux deux études suivantes de A. VANHOYE : *Opera Jesu, donum Patris*, VD 36 (1958), p. 83-92; *L'œuvre du Christ, don du Père*, RSR 48 (1960), p. 377-419.

peut être traitée comme une proposition, non pas finale, mais complétive qui détermine l'objet du verbe donner. Rappelons que le verbe *teleioun* ne signifie pas simplement faire, accomplir, mais plus précisément : mener à terme, achever de réaliser.

Il convient de souligner le caractère paradoxal de la formule « donner des œuvres ». Dans le monde humain les œuvres appartiennent à qui les accomplit et ne peuvent être données à un autre. Mais les rapports entre le Père et son Fils même incarné ont quelque chose d'unique : le Père donne des œuvres à son Fils, parce qu'il lui manifeste sa volonté, mais aussi en ce sens qu'il est présent en Jésus pour la réalisation des œuvres qu'il demande (cf. 14, 10). Certes le Père ne donne pas à Jésus des œuvres toutes faites, et il ne se comporte pas davantage en maître tyrannique qui poursuivrait son subordonné d'exigences minutieuses dont il contrôlerait l'exécution, mais il agit en Père qui fait toute confiance au Fils de sa dilection. Jean souligne avec la même force que Jésus vit sous la totale dépendance du Père et qu'il garde la pleine initiative de son action²³.

Le don du Père au Fils qui conditionne et précède tous les autres, c'est celui de la vie : « De même que le Père a la vie en lui-même, ainsi a-t-il donné au Fils d'avoir la vie en lui-même » (5, 20). Saint Augustin applique le don d'avoir la vie en lui-même à la génération éternelle du Verbe²⁴ ; on songe spontanément au texte du prologue : « en lui était la vie », si toutefois c'est ainsi qu'il convient de lire ce texte²⁵. Cependant, à la suite de Cyrille d'Alexandrie, nombre d'auteurs ne veulent rapporter la formule de 5, 36 « avoir la vie en lui-même » qu'à la mission temporelle du Verbe incarné d'être pour les hommes source de vie surnaturelle. Mais pourquoi les deux points de vue seraient-ils inconciliables ? Si le salut est présent dans le monde du seul fait de la venue du Christ sur la terre, c'est que le Père vit et agit dans le Fils : 10, 37-38 ; 14, 10-11... Constamment plus loin nous serons affrontés au problème exégétique que nous rencontrons ici. Nous verrons qu'il n'y a pas lieu d'opposer, mais qu'il faut au contraire unir la perspective trinitaire et celle de la mission historique du Fils de Dieu incarné.

23. Cf. A. VANHOYE, *RSR* 48 (1960), p. 401.

24. *Tract. in Joan. Caput V*, *PL* 35, col. 1579, n° 9.

25. Sur les difficultés considérables que présente ce passage, cf. notre ouvrage : *Le Prologue du Quatrième Évangile*, Paris-Bruges, 1968, p. 37-47.

3. LE DON FAIT PAR LE PÈRE AU MONDE DE SON PROPRE FILS ET L'APPARENT DÉTERMINISME JOHANNIQUE

Le don de Dieu, don du Fils et don de l'Esprit.

Dans le quatrième évangile la nouvelle alliance se caractérise par deux dons divins, liés intimement l'un à l'autre et cependant distincts : le don fait par le Père au monde de son propre Fils et le don de l'Esprit Saint.

D'ordinaire on pense que le don de Dieu dont parle l'épisode de la Samaritaine (4, 10) est l'eau vive, c'est-à-dire l'Esprit Saint. Cependant quelques auteurs estiment qu'il s'agit plutôt du Christ qui apporte au monde cette eau vive.

Telle est l'interprétation proposée notamment par A. van den Bussche²⁶. Elle fait valoir comme argument que le thème fondamental de ce dialogue avec la Samaritaine est le mystère de la personne de Jésus. Elle s'appuie surtout sur la manière dont y sont formulées la première et la dernière révélation de Jésus : « La première révélation est la suivante : Si tu connaissais le don de Dieu, si tu savais qui est celui qui te dit : Donne-moi à boire, c'est toi qui lui aurais demandé et il t'aurait donné de l'eau vive (4, 10). M. Osty a bien traduit en répétant le verbe : connaître, savoir. En général les exégètes s'engagent sur une fausse piste en comprenant le don de Dieu de l'eau vive. Au contraire le parallélisme de la phrase nous amène à croire que connaître le don de Dieu est précisément savoir celui qui parle à la femme. Cette interprétation est confirmée par la fin du dialogue, la dernière révélation de Jésus. Lorsque la femme fait allusion au Messie qui doit venir, Jésus répond immédiatement : je le suis, moi qui te parle (4, 27). Ainsi le dialogue est encadré par une question au début qui obtient sa réponse à la fin. » En d'autres termes, l'objet essentiel de Jn 4 serait le don fait par Dieu au monde du Messie qui lui-même donnera l'eau vive.

L'exégèse de van den Bussche est séduisante, mais elle n'est admissible que si elle ne sépare pas le don du Fils de celui de l'Esprit. Autrement nous nous refuserions à l'adopter, car, à plusieurs reprises, le quatrième évangile se sert de l'image de l'eau vive pour exprimer le don par excellence fait par le Christ aux hommes, c'est-à-dire le don de l'Esprit Saint. C'est ce que met en évidence une étude remarquable de G. Bampfylde²⁷, qui découvre même en Jn 19, 28-31 une allusion subtile à l'entretien avec la

26. *L'Évangile de Jean, Études et Problèmes*, dans *Rech. Bibl.*, III, 1958, p. 86.

27. *John XIX, 28, a case for a different translation*, *NT 11* (1969), p. 247-260.

Samaritaine : le don de l'Esprit qui avait alors été promis nous est assuré par la mort de Jésus. Il vaut la peine de nous arrêter à ce détail, révélateur de la structure de l'évangile.

D'ordinaire on traduit ainsi Jn 19, 28, comme en témoigne par exemple la Bible de Jérusalem : « Puis sachant que tout était achevé, pour que l'Écriture s'accomplisse, Jésus dit : J'ai soif. » Pour que cette version fût correcte, il semblerait qu'il faille supprimer la virgule avant les mots « pour que l'Écriture s'accomplisse », autrement en effet cette version soulève de sérieuses difficultés. Aucune prophétie de l'Ancien Testament ne correspond tout à fait aux mots prononcés par Jésus : « J'ai soif ». Et puis, n'est-il pas étrange que Jésus émette la plainte : « J'ai soif » uniquement pour accomplir une prophétie ? En outre et surtout il n'est pas normal d'appliquer le verbe *téleïoun* au simple accomplissement des Écritures : partout ailleurs, pour exprimer cette idée, Jean emploie *plêroun*, alors que *téleïoun* est usité par lui au sens précis de conduire à son achèvement et à sa perfection une œuvre déjà inaugurée (cf. *supra*).

Il semble dès lors qu'on puisse interpréter ainsi Jn 19, 28 : « Maintenant Jésus sachant que tout avait été achevé en vue de porter l'Écriture à son plein accomplissement. » Et quelle peut bien être cette pleine réalisation de l'Écriture à laquelle songe l'évangéliste, sinon le don de l'Esprit-Saint, qui est le grand bienfait promis par les prophètes pour les temps messianiques ? La scène de Jn 19, 28-30, qu'il faut se garder de disjoindre de ce qui suit : le sang et l'eau qui coulent du côté de Jésus, doit elle-même être rattachée à l'entretien avec la Samaritaine ainsi qu'à la promesse de l'eau vive de Jn 7, 37-39. Jésus mourant est torturé par la soif, mais il donne l'Esprit aux hommes (cf. le double sens de *parédôken to pneuma* de Jn 19, 31), cet Esprit qui est inséparable du sang et de l'eau, ainsi que l'atteste 1Jn 5, 8. Il réalise ainsi les oracles prophétiques que visait déjà la promesse de Jn 7, 37-39, à savoir Za 14, 8 uni à Ez 37.

L'amour du Père pour le monde et le don du Fils unique.

Quel que soit le thème fondamental de l'entretien avec la Samaritaine : don du Christ ou don de l'Esprit, le don fait par Dieu de son Fils est surtout exprimé en 3, 16, un grand texte que nous devons regarder de près : *Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle*. Ce passage est capital. Composé de termes et de thèmes spécifiquement johanniques, il constitue, dit Barrett, comme un résumé du message de Jean. Il représente le message de Jean plutôt que l'enseignement proprement dit de Jésus, même s'il est vrai qu'il exploite une pensée authentique du Sauveur et que l'évangéliste se refuse à opérer une nette discrimination entre ce qui est de lui et ce qui est de son Maître.

Cette réflexion de l'évangéliste est provoquée par la mystérieuse affirmation de Jésus : *il faut* que le Fils de l'homme soit élevé : Quelle est la nature de cette nécessité ? Cet *il faut* tragique, Jean l'explique non par l'action des forces hostiles qui causeront la mort de Jésus (cette mort pourrait alors passer pour un effet du destin aveugle), mais par l'amour du Père qui veut sauver le monde, amour de l'humanité que le Fils fait entièrement sien.

Ailleurs nous avons expliqué comment il convient d'entendre le *il faut* qui dans les Synoptiques caractérise les prophéties de la Passion et du Mystère Pascal²⁸. Les souffrances et la mort cruelles de Jésus ainsi que sa résurrection glorieuse offrent ce caractère spécial de constituer sa vocation, de faire partie essentielle de sa mission de salut.

De temps en temps dans le Nouveau Testament, *il faut* a une portée eschatologique (Mc 13, 7, 10; Mt 24, 6; Lc 21, 9; Ap 1, 1; 4, 1; 22, 6); il exprime alors le caractère inéluctable des événements de la fin des temps. Ces événements sont tenus pour inévitables, non pas en raison de la croyance en un destin aveugle, mais parce qu'on est convaincu que Dieu domine souverainement l'histoire du monde et en règle le cours en vue de la réalisation de ses plans, sans que d'ailleurs l'homme soit pour autant privé de liberté.

Avec W. Grundmann, E. Lohmeyer, K. H. Schelkle²⁹, nous pensons que le *il faut* des prophéties de la Passion et de la Résurrection n'est pas à opposer, mais bien plutôt à rattacher à cet *il faut* apocalyptique : les événements de la vie du Christ sont inéluctables (*il faut*), parce qu'ils font essentiellement partie du déroulement de l'histoire religieuse du monde tel que Dieu l'a voulu et prévu, parce qu'ils constituent l'ère messianique qui, chez les prophètes, est déjà la fin des temps entendue au sens qualitatif.

En Jn 3, 16 c'est sur l'idée d'amour que l'accent est mis ; le *il faut* exprime une nécessité « imposée » par l'amour divin. D'où la place du verbe (*agapan*), au début de la phrase. Ce qu'exprime ce verbe, c'est un amour condescendant et généreux au-delà de toute expression. La générosité de cet amour ressort de l'opposition des deux termes que l'auteur rapproche : d'une part le Dieu transcendant, d'autre part le monde qui concrètement est un monde de pécheurs et d'ennemis de Dieu. Au verset suivant le mot « monde » sera répété trois fois, « Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui » (3, 17). Ce mot « monde » exclut de l'amour divin toute limitation : pas seulement Israël, pas seulement les amis de Dieu, mais tous les hommes.

28. Cf. *Les trois prophéties de la Passion et de la Résurrection*, dans RT 68 (1968), p. 42-46.

29. Cf. W. GRUNDMANN, *TWNT II*, p. 21-25; E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Matthäus*, Göttingen, 1951, p. 161; K. H. SCHELKLE, *Die Passion Jesu*, Heidelberg, 1949, p. 110.

y compris les plus grands pécheurs, sont atteints par cet amour divin. Il est impossible d'entendre le mot « monde » des seuls croyants qui se trouvent dans le monde, comme l'ont voulu faire certains auteurs, sous prétexte d'harmoniser entre elles les idées de Jean.

Chez Jean le mot « monde » (*kosmos*) se rapporte de temps en temps à la totalité de la création (11, 9 ; 17, 5, 24 ; 21, 25). Il désigne à tout le moins (c'est le cas la plupart du temps) la totalité des hommes, sans distinction de bons et de méchants. En lui-même le monde n'est pas mauvais, puisque c'est Dieu qui l'a créé par son Logos (1, 10). Sa vocation est même de se tourner vers Dieu pour le connaître et l'aimer. Que le monde méconnaisse le Logos par qui il a été créé, c'est là aux yeux de l'évangéliste une situation tragique, infiniment douloureuse. L'expression à résonance péjorative « ce monde » (8, 23 ; 9, 39 ; 11, 9 ; 12, 25, 31 ; 13, 1 ; 16, 11 ; 18, 36) souligne cette condition misérable que le monde actuel doit à son péché. Or c'est à l'endroit de ce monde-là que se manifeste en 3, 16 l'amour miséricordieux de Dieu le Père.

Le résultat de cet amour divin, c'est le don du Fils au monde. Le verbe « donner » est à l'aoriste : il désigne une décision divine prise dans l'autre monde et qui se manifeste à un moment précis de l'histoire du salut. Ce don se rapporte tout d'abord à l'Incarnation, puisque, comme nous l'avons déjà dit et comme le montre le verset qui suit immédiatement (« Dieu a envoyé son Fils dans le monde »), « donner » peut être chez Jean l'équivalent d'envoyer (cf. le don et l'envoi du Paraclet : 14, 16, 26). Mais le Calvaire est lui aussi visé, car donner (*didonai*) peut être pris au sens de « livrer » (*paradidonai*) et être appliqué au sacrifice de la Croix, cf. 6, 51 : « le pain que moi je donnerai, c'est ma chair (que je donnerai) pour la vie du monde » ; Ga 1, 3, 4 : « le Seigneur Jésus-Christ qui s'est donné pour nos péchés ». Ici c'est même le Calvaire qui semble être au premier plan, car le don du Fils de 3, 16 correspond à l'élévation du Fils de l'homme du verset précédent³⁰.

Le choix des termes peut être destiné à évoquer l'amour si émouvant d'Abraham pour Yahvé en Gn 22 : Abraham a préféré la volonté de Yahvé à son fils, Isaac ; il n'a pas hésité à sacrifier son fils tendrement chéri à cette volonté divine mystérieuse. Même référence probable à Gn 22 en Rm 8, 32 (en He 11, 17-19 Isaac offert et recouvré figure le Christ mort et ressuscité). Compte tenu de la transcendance divine, incomparablement plus bouleversant est l'amour du Père céleste pour nous : pour sauver le monde pécheur, il n'hésite pas à donner son Fils unique³¹. Cependant

30. Cf. W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannes-evangelium*, Münster, 1960, p. 9-10.

31. Sur cette référence à Abraham, cf. F. M. BRAUN, *Jean le Théologien, Le Mystère de Jésus-Christ*, Paris, 1966, p. 157-160.

le contexte de Jn 3, 16, qui parle de « l'élévation » du Fils de l'homme (cf. Is 52, 13), montre que la référence la plus profonde et la plus significative de ce passage est celle qui concerne le Serviteur de Yahvé : le Serviteur est l'objet des complaisances divines, et cependant Yahvé le « livre » pour arracher la multitude pécheresse à sa misère morale et la ramener à lui.

Dans le texte johannique, l'intention du Père est marquée par la double forme positive et négative de la déclaration, ce qui lui confère encore une plus grande force : il veut que personne ne se perde et que chacun vive de la vie même de Dieu. Le P. Spicq écrit : « Aucun texte de l'Écriture ne donne davantage de lumière sur la charité. Il révèle que cet amour est un attribut du Père ; éternel, puisqu'il est antérieur à l'envoi du Fils et inspire le plan de salut ; universel car il s'étend au monde entier ; parfaitement gratuit, sans autre motif que lui-même ; non seulement il est toute bienveillance et miséricorde, mais actif, dynamique, il prend l'initiative et veut se prouver. Ce qui est révélé surtout, c'est son immensité »³².

Ce texte du quatrième évangile doit être rapproché d'affirmations parallèles de la première épître. Il y a tout d'abord 1 Jn 4, 9, 10 : « En ceci s'est manifesté l'amour de Dieu pour nous³³ : Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde afin que nous vivions par lui. En ceci consiste son amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils comme victime de propitiation pour nos péchés ». Trois idées principales ressortent de cette déclaration : 1^o l'amour suprême est celui qui a l'initiative ; or tel a été le cas de l'amour de Dieu pour l'homme ; l'amour de l'homme pour Dieu n'est venu qu'en second lieu, comme une réponse ; 2^o la manifestation de l'amour divin que célèbre saint Jean se réfère à un événement extraordinaire qui s'est produit à un moment privilégié de l'histoire ; ainsi s'expliquent les aoristes ; 3^o enfin cet événement extraordinaire est tout à la fois l'Incarnation et la mort de Jésus. Le Christ victime expiatoire est une allusion au Serviteur qui offre sa vie en sacrifice. Un peu plus loin (en 4, 19) la même épître affirme plus explicitement encore l'initiative absolue de Dieu dans l'amour : « Quant à nous, aimons, puisque lui nous a aimés le premier ».

De ces données johanniques il convient de rapprocher Rm 5, 8 : « Dieu montre son amour pour nous en ce que lorsque nous étions encore des pécheurs le Christ est mort pour nous. » Aux yeux de Paul comme aux yeux de Jean, c'est grâce à l'Incarnation Rédemptrice que les hommes

32. *Agapè*, t. III, p. 132.

33. Il y a *ἐν ἡμῖν*, si bien que la traduction la plus littérale serait « en nous » ; Chaine comprend : l'amour divin se manifeste en nous par le don de la vie surnaturelle : *Épîtres Catholiques*, Paris, 1939, p. 202.

ont connu l'amour de Dieu pour eux³⁴. Dans le même passage au v. 6, l'apôtre des Gentils avait déjà dit : « le Christ est mort pour des impies ». Que le Christ soit mort pour des hommes injustes, c'est là, dit Nygren, l'expression la plus éloquente de l'amour de Dieu, spontané et non motivé, exempt de tout calcul et de toute limitation, qui, loin de supposer comme l'érôs païen, un bien en celui qui est aimé, crée ce bien en lui. Nygren s'attache particulièrement à la formule : Il est mort pour des impies. « Quand on songe, écrit-il, au rôle que le culte jouait à cette époque, on comprend ce qu'il y a là de prodigieusement élevé : il est mort pour les impies, pour ceux qui appartenaient à une autre communauté cultuelle, pour ceux qui portaient la marque de dieux étrangers »³⁵. Mais la conception johannique n'est pas moins haute et universaliste que la conception paulinienne si l'on songe à ce que saint Jean nous dit du monde : le monde est sous l'empire du diable, le prince de ce monde ; il est tout entier dans le péché ; or c'est pour le salut de ce monde-là que le Père a donné son Fils.

L'universalisme de l'amour divin et le problème de la prédestination.

Cependant nombre de critiques se plaisent à opposer au caractère universaliste que revêt chez saint Paul l'amour divin le soi-disant déterminisme johannique. Chez Jean, a-t-on dit, l'amour de Dieu ne viserait qu'un nombre limité d'hommes, ceux qui de toute éternité sont prédestinés à appartenir à Jésus et à être ses brebis, ceux que le Père donne à Jésus, pour employer une formule aimée de l'évangéliste. C'est en un sens prédestination qu'ont été entendus des textes tels que ceux-ci : « Qui est de Dieu entend les paroles de Dieu ; si vous n'entendez pas, c'est que vous n'êtes pas de Dieu » (8, 47) ; « Vous ne croyez pas, parce que vous n'êtes pas de mes brebis » (10, 26). Une limitation de la perspective universaliste du fait de la prédestination a encore été découverte dans cette déclaration mystérieuse de l'évangéliste : Jésus devait mourir « non seulement pour la nation, mais encore pour rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » (11, 52). A. Loisy est allé jusqu'à écrire : « Bien qu'il conserve pratiquement le principe de la liberté humaine, l'auteur du quatrième évangile s'exprime souvent comme si la grâce de la filiation divine était un privilège réservé à un petit nombre de prédestinés qui seraient tels par un décret absolu de la Providence »³⁶.

Sans aller aussi loin, plusieurs commentateurs donnent l'impression que la doctrine du quatrième évangile est dominée par l'idée de prédesti-

34. Cf. K. ROMANIUK, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de saint Paul*, Romae, 1961, p. 88 sq.

35. *Érôs et Agapè*, p. 125.

36. *Le Quatrième Évangile*, Paris, 1903, p. 107-108.

nation. Que cette exégèse de la pensée johannique soit erronée, c'est ce que nous avons déjà démontré ailleurs³⁷. Ici nous devons nous en tenir à quelques observations.

Jean est profondément convaincu que l'incrédulité ne provient pas de la prédestination divine, mais des mauvaises dispositions morales. Ainsi que le montre le P. Augustinovic³⁸, dans les écrits johanniques les hommes ne sont prédestinés au bien ou au mal, ni par nature, ni par choix divin, ni par une sorte de nécessité scripturaire (« pour que l'Écriture s'accomplisse »). C'est un anachronisme que de prêter à Jean, touchant la prédestination, des idées qui n'ont été formulées que beaucoup plus tard par la spéculation théologique, ce qui ne veut pas dire d'ailleurs qu'il faille exclure de sa pensée toute prédestination. Une erreur d'interprétation du même genre a parfois été commise dans l'explication des écrits de Qumrân, où l'on a cru découvrir la croyance en la prédestination comprise comme un dessein *immuable* quant au salut de l'individu. Objectivement interprétés, les textes de Qumrân montrent que la liberté de l'homme demeure entière, que ses œuvres comptent, que les chutes morales sont toujours possibles, si bien qu'il serait peut-être préférable « d'éviter le terme de prédestination et de parler tout simplement de grâce »³⁹.

Comme l'affirme la première épître de Jean (2, 2), Jésus est « victime expiatoire pour les péchés du monde entier », il n'est donc pas mort pour les seuls prédestinés. Ce qui ferait croire aisément le contraire, ce sont plusieurs locutions johanniques qui suggèrent un certain dualisme : *être de Dieu* (8, 47 ; 1 Jn 3, 19 ; 3 Jn 11) ; *être de la vérité* (18, 37 ; 1 Jn 3, 19) ; *être d'en haut* (8, 23) ; *être du monde* (8, 13 ; 15, 19 ; 17, 14, 16 ; 1 Jn 2, 16 : 4, 5) ; *être du diable* (1 Jn 3, 8, 12) ; *être d'en bas* (Gn 8, 23). En réalité le dualisme johannique n'a rien de métaphysique et est purement moral. Abstraction faite du cas du Christ en 8, 23 (il est par nature d'en haut), les formules que nous venons de mentionner n'expriment pas un lien naturel ou physique, soit avec Dieu ou le monde d'en haut, soit avec le diable ou le monde d'en bas, mais seulement une relation morale fondée sur une activité humaine libre, qui d'ailleurs, dans le cas des justes, implique le secours divin ; qu'on se souvienne de l'attirance du Père nécessaire pour adhérer à Jésus (6, 44-45)⁴⁰. Jean veut dire : par ses dispositions et sa conduite il faut être au préalable accordé intérieurement avec la vérité, avec Dieu ou avec Jésus, qui est la vérité (14, 6) pour reconnaître dans les paroles du Christ Révéléteur la voix même de la vérité : « Vous ne croyez pas parce que vous

37. *Le prologue du Quatrième Évangile*, Paris, 1968, p. 167-170.

38. *Critica determinismi Johannei*, Jérusalem, 1947.

39. A. MARX, *Y a-t-il une prédestination à Qumrân ?* RQ 6 (1967), p. 163-181.

40. Cf. A. AUGUSTINOVIC, *Critica determinismi Johannei*, p. 74-75.

n'êtes pas de mes brebis » (10, 26); « quiconque est de la vérité entend ma voix » (18, 37). Loin d'avoir un sens prédestinatif ces assertions ouvrent des perspectives universalistes extraordinaires.

Les enfants de Dieu dispersés de Jn 11, 52 sont sans doute à entendre à partir des mêmes présupposés : il s'agit de Gentils qui, en raison de leur générosité, non soustraite d'ailleurs, répétons-le, à l'action de la grâce divine prévenante (cf. Jn 6, 44) sont inchoativement enfants de Dieu. Westcott découvre là une référence à la rupture originelle du lien de l'homme avec Dieu et à la dispersion du genre humain coupable. Insuffisante en elle-même, une telle explication, qui souligne la perspective universaliste du texte, complète heureusement ce que nous venons de dire : la dispersion des enfants de Dieu est une situation anormale, un état violent de l'humanité qui remonte aux origines et auquel l'action libératrice du Christ doit remédier ⁴¹.

À partir de là également il devient plus aisé de fixer la véritable portée de la parabole-allégorie du bon pasteur où, à plusieurs reprises, le bon pasteur affirme donner sa vie (litt. « poser son âme ») pour ses brebis (10, 11, 15, 17, 18). Convient-il de n'attribuer à cette déclaration qu'un sens limitatif? « Les brebis » seraient alors les hommes qui font déjà partie du troupeau de Jésus, et pas les autres. Une telle interprétation serait un contre-sens. Le bon pasteur « ne donne pas sa vie pour un troupeau existant ; il le fonde en mourant ; la mort de Jésus fait surgir le nouveau peuple de Dieu. Il connaît ses brebis, et, par là, les choisit. Il les connaît, tout comme le Père le connaît, lui, et par le fait, l'a destiné à devenir sa révélation dans le monde. Le troupeau qu'il fonde par sa mort, il le recrute aussi et principalement en dehors de *cette* bergerie (en dehors d'Israël) : 10, 16. Chaque fois que Jean parle de l'extension de l'Église au monde païen, il la rattache à la mort de Jésus ; elle est la source du travail missionnaire » ⁴².

41. Ce passage (Jn 11, 52) est très difficile et a été expliqué en des sens divers. Ainsi que le note Barrett (commentaire p. 339), dans un écrit juif il signifierait le rassemblement eschatologique en Terre sainte des juifs dispersés parmi les Gentils; cf. Is 43, 5; Jr 23, 2 sq; Ez 34, 12; Ps de Salomon 8, 34; 4 Esdr. 13, 43. Des textes tels que Jc 1, 1 et 1 P 1, 1 montrent que le terme *diaspora* a été appliqué aux chrétiens dispersés dans le monde incrédule, loin de leur patrie céleste; si les enfants de Dieu de Jn 11, 52 étaient des chrétiens, il pourrait s'agir là de leur rassemblement eschatologique au dernier jour. Mais il est visible que Jean ne parle pas des chrétiens et entend opposer les enfants de Dieu dispersés au peuple élu. Ces enfants de Dieu doivent être des Gentils non encore convertis, mais prédestinés à faire partie du nouveau peuple de Dieu et qui, en raison de leurs bonnes dispositions morales, sont déjà d'une certaine façon enfants de Dieu.

42. H. VAN DEN BUSSCHE, *L'Évangile du Verbe* (Jean 5, 21), dans la collection « Études Religieuses », Malines, 1961, p. 49; cf. du même auteur : *Jean, Commentaire de l'Évangile Spirituel*, p. 133.

Cette exégèse universaliste est confirmée par l'allusion de l'allégorie à Is 53 où la multitude des pécheurs est comparée à des brebis errantes du fait de leurs fautes, pour lesquelles le Serviteur offre sa vie (litt. « pose son âme », formule que Jean reproduit) en sacrifice expiatoire. Comme pour la déclaration de 3, 16, la référence au Serviteur nous est, ici encore, une garantie que l'amour rédempteur du Christ pour les hommes est gratuit et illimité. Si cependant en fait un certain nombre d'hommes ne doivent pas faire partie, même inchoativement, du troupeau du Christ, de ce Christ dont Jean a eu soin de nous dire dans son prologue qu'il est le Verbe de Dieu illuminant tout homme, cela ne tiendra qu'à leurs mauvaises dispositions morales, et non à la prédestination divine.

CHAPITRE II

LES RAPPORTS ENTRE LE PÈRE ET LE FILS ET LE SALUT DE L'HUMANITÉ

Plusieurs fois le quatrième évangile nous entretient, soit de l'amour que le Père a pour son Fils, soit de l'amour que le Fils porte à son Père. Ces passages nous introduisent au cœur même de la doctrine la plus spécifiquement johannique. Nous montrerons que, compte tenu surtout du contexte, leur portée trinitaire est la plupart du temps indéniable et de la plus haute importance, et qu'en même temps cependant ils peuvent être considérés comme une nouvelle expression de l'amour de Dieu pour l'humanité.

Nous étudierons ainsi à la fois l'agapè divine intratrinitaire, et l'agapè divine en tant qu'elle atteint l'humanité en vue de l'arracher à sa misère morale, et finalement en vue de l'introduire dans le dialogue d'amour de la vie trinitaire.

Voici quelle sera la marche de notre enquête. Nous analyserons au chapitre II les diverses expressions de l'amour du Père pour le Fils et de l'amour du Fils pour le Père. Nous nous appuierons ensuite sur ces analyses (chapitre III) pour expliquer la riche conception johannique de l'agapè divine sous sa double forme d'amour totalement désintéressé et d'amour-communion, qui implique une réponse humaine d'amour et une réciprocité de relations. Pour mieux rendre compte de la complexité des idées johanniques, nous remonterons à des antécédents de l'Ancien Testament qui jusqu'ici n'ont pour ainsi dire jamais été pris sérieusement en considération en un tel contexte : nous voulons parler des écrits de sagesse. Si importants pour rendre compte de certains aspects de la christologie paulinienne, ces écrits se révèlent plus éclairants encore dans l'étude de la théologie johannique. Nous achèverons d'éclairer toutes ces données (chap. IV) en faisant appel à quelques textes parallèles des Synop-

tiques, avant tout à l'hymne de jubilation, que nous comparerons au quatrième évangile.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, nous devons résoudre une difficulté préalable. Assez souvent on s'est servi des spéculations de la théologie ultérieure pour contester l'interprétation trinitaire de plusieurs textes johanniques qui font dériver de l'amour les dons faits au Christ. Saint Thomas explique pourquoi le verbe *donner*, parce qu'il exprime une activité qui a son principe dans l'amour, ne peut désigner la communication au Verbe de l'essence divine ; en effet cette communication est une génération qui a sa source dans « la nature » et non pas dans « la volonté »¹.

A partir de ce présupposé on a conclu par exemple que le don fait par le Père au Fils en 3, 35 ; 5, 20 et 17, 24, don présenté comme un effet de l'amour divin, ne saurait d'aucune façon se rapporter à la génération éternelle du Fils de Dieu².

Une telle objection n'est pas valable. C'est une question de méthode qui entre ici en jeu³. Les Conciles et les théologiens utilisent un système conceptuel technique que la réflexion théologique n'a élaboré que petit à petit (relations subsistantes, procession, génération, spiration...), et que nous n'avons pas le droit de projeter purement et simplement dans la lecture des écrits bibliques. Nous devons interpréter ceux-ci en tenant compte de leurs perspectives propres. Jean veut nous faire voir en Jésus le Fils unique de Dieu. Mais, pour exprimer le mystère divin, au lieu de recourir à des subtilités conceptuelles, il parle le langage le plus commun et s'appuie sur l'analogie avec l'expérience humaine. Un père aime son fils ; il n'a pas de secrets pour lui ; il lui fait des confidences ; en toute confiance il le charge de tâches importantes ; de son côté, le fils reçoit, écoute, obéit, accomplit la volonté du père. Assurément tous ces termes sont déficients pour exprimer la mystérieuse communion d'être et d'action qui unit le Père et le Fils. Mais les formules johanniques se corrigent et se complètent

1. *Super Evangelium S. Joannis Lectura*, éd. Marietti, Turin-Rome, 1952 ; sur Jn 3, 34-35, p. 103-104, n° 545.

2. Cf. par exemple M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1927, p. 99 : le don dont il est question en 3, 35 ne doit s'entendre que du Verbe incarné auquel Dieu donne « tout ce qui concerne le salut de l'humanité, Thomas a noté que si on l'entendait de la divinité, l'amour ne serait pas la cause, mais le signe, sans quoi l'Esprit-Saint serait le principe de la génération du Fils » ; p. 144, sur Jn 5, 20 : « On ne saurait en saine théologie (Thomas) regarder l'amour du Père pour le Fils comme la raison de la génération du Fils ; pour rester dans ce domaine éternel, il faut recourir à des subtilités qui s'éloignent du texte ; le plus simple est donc d'entendre le Fils du Verbe incarné » ; — p. 452, sur Jn 17, 24 : la gloire donnée par le Père au Fils, « ce n'est pas distinctement celle du Fils de Dieu incréé, car Dieu ne l'a pas engendré parce qu'il l'aimait (raison théologique) ».

3. Nous nous inspirons de J. C. PINTO DE OLIVEIRA, *Le verbe didnai comme expression des rapports du Père et du Fils dans le quatrième évangile*, RSPT 49 (1965), p. 81-104.

les unes les autres. Elles sont en outre complétées, éclairées et précisées par les gestes et les attitudes concrètes de Jésus.

1. L'AMOUR DU PÈRE POUR LE FILS DANS LA PREMIÈRE PARTIE DE L'ÉVANGILE

Les textes que nous avons maintenant à scruter ne sont qu'au nombre de trois : 3, 35, 5, 20 et 10, 17. Mais, pour les expliquer convenablement, nous devons tenir le plus grand compte de leur contexte.

« Le Père aime le Fils et a tout remis dans sa main » (3, 35) ; le don de l'Esprit par le Père et le Fils (3, 34).

Comme Jn 3, 16 que nous avons analysé plus haut, l'assertion de 3, 35 : « *Le Père aime le Fils et a tout remis* (littéralement : tout donné) *dans sa main* », ainsi que tout son contexte, font partie des réflexions de l'évangéliste. Cette assertion a une double portée, humaine et transcendante.

Littérairement parlant, l'expression « remettre dans la main » est proche de celle que nous avons en Gn 9, 2 et 39, 8 où il ne s'agit que de la remise des biens et des personnes entre les mains d'un administrateur. Ce point de vue humain doit être maintenu avec soin, mais en même temps dépassé. En effet le verbe « aimer » est au présent, ce qui suggère que le Fils est aimé par le Père d'une manière permanente, de toute éternité, en sa qualité de Fils unique. Surtout on discerne une double référence au Fils de l'homme de Daniel et à la Sagesse divine ; la première référence oriente la pensée vers le Messie, Sauveur des hommes, et la seconde vers le mystère trinitaire.

La formule « le Père a tout remis dans la main » du Fils fait allusion au Fils de l'homme de Daniel auquel tout pouvoir a été donné par Dieu (Dn 7, 13-14). On songe aux expressions apparentées de Jn 13, 3 : « sachant que le Père avait tout remis entre ses mains », et de 17, 2 : « comme tu lui as donné pouvoir sur toute chair », ainsi qu'à Mt 28, 18 : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre ». Ce sont là autant de références discrètes à la conception daniélique du Messie⁴.

Même si ces références ne sont pas d'une parfaite limpidité, il demeure incontestable que la souveraineté conférée par le Père au Fils est à entendre d'abord en fonction de l'action salvifique que le Fils de Dieu incarné doit exercer sur la terre. Ailleurs il est dit qu'en vue de cette action le Père

4. La référence de Mt 28, 18 à Dn 7, 13-14 est assez généralement reconnue ; cf. par exemple A. H. MC NEILE, *The Gospel according to St Matthew*, London, 1915, p. 435 ; M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1941, p. 544 etc. Les textes de Jn 3, 35 ; 13, 3 et 17, 2 sont évidemment apparentés à celui-là.

donne au Fils la vie (5, 26), le jugement (5, 22, 27), des disciples (6, 37, 39), la gloire (17, 24). Et comment oublier que le Fils est ce même Fils de l'homme qui, d'après 3, 14-15, doit être « élevé, pour que quiconque croit ait en lui la vie éternelle » ? L'élévation et la glorification du Fils de l'homme, dont le quatrième évangile parle à plusieurs reprises (l'élévation : 8, 28 ; 12, 32, 34 ; la glorification : 11, 4 ; 12, 16, 23, 28 ; 13, 31...), sont en rapport certain avec l'élévation et la glorification du Serviteur de Yahvé consécutives à sa mort expiatoire pour les péchés de la multitude (Is 52, 13)⁵ ? Qu'est-ce à dire, sinon ceci ? Le quatrième évangile demeure fidèle à la conception messianique paradoxale qui caractérise les Synoptiques : Jésus est le Fils de l'homme transcendant de Daniel, et en même temps il doit accomplir la tâche très humble dévolue au Serviteur de Yahvé.

Cependant, pour expliquer convenablement Jn 3, 35 : « Le Père aime le Fils et a tout remis dans sa main », il n'est pas possible de s'en tenir simplement à la perspective messianique. Déjà le Fils de l'homme de Daniel, sans être à proprement parler la Sagesse, entretient des rapports avec elle ; c'est là du moins notre avis et celui de plusieurs critiques⁶. Mais il y a plus : le contexte immédiat de Jn 3, 35 se réfère clairement à plusieurs reprises à la Sagesse divine. C'est donc à la Sagesse divine elle-même que le Christ se trouve assimilé implicitement.

On lit en Jn 3, 31 : « Celui qui vient d'en haut est au-dessus de tous ». Ainsi donc Jésus est d'en haut ; en Jn 8, 23 on retrouve la même assertion, rapprochée cette fois d'une autre plus mystérieuse encore : « Je suis ce que je vous dis dès le commencement » (8, 25). Dans les deux cas Jésus se trouve implicitement assimilé à la Sagesse divine qui est « d'en haut » et « dès le commencement », cf. Si 24, 4, 9 ; Pr 8, 22 ; cf. également Jc 3, 15-17⁷. En Jn 3, 12 l'opposition entre les choses terrestres et les choses

5. Cf. par exemple C. K. BARRETT, *The Gospel according to St John*, London, 1955, p. 178-179 ; R. E. BROWN, *The Gospel according to John* (1-12) New York, 1966, p. 145-146 ; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (I Teil), Freiburg-Basel-Wien, 1965, p. 409.

6. Nous avons traité deux fois ce problème, tout d'abord dans une longue monographie de la Revue Biblique : *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*, RB 60 (1953), p. 321-356 ; plus brièvement dans *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les Épîtres Pauliniennes*, Paris, 1966, p. 390-394. On lira en outre : J. DE MENASCE, *Daniel* (Bible de Jérusalem, 2^e édition), Paris, 1958, p. 21-22 ; R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II*, Paris, 1952, p. 132-133 ; surtout J. MUILENBURG, *The Son of Man in Daniel*, JBL 79 (1960), p. 197-209 ; H. L. JANSEN, *Die Henochgestalt, Eine vergleichende Religionsgeschichtliche Untersuchung*, Oslo, 1939, p. 122-124 ; E. LARSSON, *Christus als Vorbild*, Uppsala, 1962, p. 121-13. Cf. également déjà A. ROBERT-A. TRICOT, *Initiation Biblique*, Paris-Tournai, 1954 (3^e édition), p. 312.

7. Cf. nos *Études Johanniques*, Paris, 1962, p. 77-78. En ce qui touche le texte si discuté de 8, 25 b, nous suivons l'exégèse proposée notamment par E. HOSKYNs, *The Fourth Gospel according to St John*, London, 1947, p. 283-284. Nous supposons que τῇν ἀρχήν est à entendre avec l'acception de « au commencement », « d'abord » comme dans les LXX en Gn 41, 21 ; 43, 18 (17), 20 (19) ; Dn 9, 21 ; cf. aussi Dn 8, 1 dans la traduction de Théodotion. Le langage

célestes : *Si vous ne croyez pas quand je vous dis les choses de la terre, comment croiriez-vous quand je vous dirai les choses du ciel ?* n'est pas sans rapport avec Sag 9, 16-17 où on retrouve la même antithèse entre les réalités terrestres et les réalités célestes et où est célébrée la révélation apportée par la Sagesse⁸. D'après le livre de Baruch (3, 29), *nul n'est monté au ciel et n'a saisi la Sagesse pour la faire descendre des nuées* ; pareillement en Jn 3, 13, « nul n'est monté au ciel, hormis celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel ».

La déclaration de Jn 3, 35 : « Le Père aime le Fils et a tout remis dans sa main » doit être rattachée au verset qui précède immédiatement, quel que soit le sens de ce dernier passage. La plupart des commentateurs l'expliquent ainsi : *Celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu, car Dieu ne lui donne pas l'Esprit avec mesure*. Deux dons sont par conséquent faits au Fils par le Père en raison de l'amour de prédilection qu'il lui porte : le don en plénitude (sans mesure) de l'Esprit et un pouvoir souverain sur toutes choses. Ces assertions doivent s'entendre en premier lieu de l'homme Jésus, bénéficiaire d'une communication de l'Esprit très supérieure à celle dont les anciens prophètes furent qualifiés. Mais elles doivent faire allusion en même temps à la vie trinitaire. Comme le dit Schnackenburg⁹, c'est l'Esprit qui fait le lien entre le Père et le Fils dans leur œuvre commune de révélation et de salut ; c'est parce que le Père donne l'Esprit au Fils que celui-ci peut à son tour le dispenser aux hommes par son enseignement.

Mais est-ce bien là le véritable sens de Jn 3, 34 ? Plusieurs auteurs le nient¹⁰. Ils pensent que c'est le Christ lui-même qui accomplit l'action de donner dans la déclaration : « Il ne donne pas l'Esprit avec mesure. » Et voici pourquoi. D'après la lecture la plus normale du texte grec, c'est la même personne qui dit les paroles de Dieu et qui donne l'Esprit. Certes, dans certains manuscrits, le mot « Dieu » a été inséré après le verbe « don-

de Jésus nous paraît être volontairement énigmatique : « je suis ce que je vous dis dès le commencement » veut dire en réalité : ce que je suis, je le suis dès le commencement, c'est-à-dire depuis toujours. Cette interprétation est d'autant plus séduisante que le terme ἀρχή, emprunté aux Sapientiaux, joue un rôle capital dans la christologie johannique (cf. Jn 1, 1-2 ; 1 Jn 1, 1 ; 2, 13-14). R. E. Brown traduit lui aussi : *What I have been telling you from the beginning*, et il nous offre une présentation intéressante des diverses hypothèses : *The Gospel according to John*, I, p. 347-348.

8. Ce rapprochement est indiqué par M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. 79.

9. *Das Johannesevangelium*, p. 400.

10. Lagrange le premier le fait : *Évangile selon saint Jean*, p. 98. Se prononcent dans le même sens avec une grande fermeté : W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster i. W., 1960, p. 153-156 ; B. SCHWANK, *Das Johannesevangelium. Erster Teil*, (1, 1-4, 54), Düsseldorf, 1966, p. 161-163 ; pareillement, mais avec plus d'hésitation, R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, p. 161-162.

ner », mais il est trop faiblement attesté pour pouvoir être considéré comme authentique ; cette addition provient sans doute de ce que des copistes ont voulu harmoniser le v. 34 avec le v. 35 où c'est Dieu qui donne ; ils ne se sont pas aperçus que de cette façon ils rendaient le texte, non seulement redondant, mais quelque peu incohérent, ainsi que le note Lagrange. Au reste, à supposer que ce passage parle formellement du don de l'Esprit fait par le Père au Fils, pourquoi l'évangéliste n'a-t-il pas mis un complément pour préciser que c'est le Fils qui est gratifié de ce don ?

Enfin et surtout, que le Fils communique l'Esprit aux hommes aussi bien que le Père, c'est là une donnée très ferme de la doctrine johannique (cf. 7, 38-39 ; 14, 26 ; 15, 26). Le parallèle le plus proche de 3, 34 est la finale du discours eucharistique sur le pain de vie (6, 63) ; il y est question de l'enseignement distribué actuellement par Jésus, or Jésus proclame que ses paroles sont « esprit et vie ». Pareillement, en 3, 34, Jésus dit les paroles de Dieu, et par là il donne déjà l'Esprit. Ces prérogatives de Jésus-docteur font partie de tout ce que le Père a remis dans la main du Fils.

On se souviendra également du vin de Cana. Que ce vin soit à mettre en rapport avec le sacrement de l'Eucharistie, il est difficile d'en douter. Mais cette exégèse sacramentelle n'est pas exclusive d'un sens beaucoup plus large. Plusieurs auteurs parlent du Christ-Sagesse distribuant le vin de son enseignement à la manière de la Sagesse divine en Pr 9. Ce à quoi Schnackenburg objecte qu'à Cana Jésus ne fait aucun discours de révélation. Aussi semble-t-il préférable de penser avec le même auteur que le vin de Cana symbolise l'ensemble des biens divins apportés par le Christ aux hommes ; parmi ces biens il y a certes la doctrine de Jésus, mais il y a avant tout l'Esprit Saint, synthèse de tous les biens messianiques. En Pr 1, 9 la Sagesse, qui offre à ses disciples un vin métaphorique, leur communique aussi les énergies de l'Esprit de Yahvé, ainsi que nous aurons à le redire à l'instant. L'application du vin de Cana à l'Esprit-Saint est seulement plus large que l'application à l'enseignement du Christ, qui n'est pas rejetée pour autant : tout enseignement divin authentique, surtout dans la perspective johannique, n'est-il pas un don de l'Esprit ?¹¹

Une fois admis qu'en 3, 34 c'est le Christ lui-même qui donne l'Esprit, il faut s'empresse d'ajouter cette observation précieuse de B. Schwank¹² : l'évangéliste a dû s'apercevoir tout autant que nous que son texte ne brillait pas par la clarté ; si néanmoins il a voulu maintenir cette imprécision et éviter d'exprimer le sujet, c'est qu'à ses yeux le Christ ne peut être à lui

11. Nous suivons ici R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, p. 342. Songent au sacrement de l'Eucharistie O. CULLMANN, L. BOUYER, P. NIEWALDA, etc. ; à l'enseignement du Christ Sagesse M. E. BOISMARD, R. E. BROWN etc.

12. *Das Johannesevangelium*, Erster Teil, p. 162-163.

seul l'auteur de la communication de l'Esprit, qui est un don du Père avant d'être un don du Fils. En d'autres termes, celui qui en 3, 34 accomplit l'action de donner l'Esprit, c'est le Christ selon le sens le plus obvie du texte, mais c'est en même temps et même tout d'abord le Père.

Ce qui recommande cette explication, c'est qu'un phénomène semblable, trop peu remarqué, se retrouve dans la première épître. Compte tenu du contexte, « l'Onction qui vient *du Saint* » (1 Jn 2, 20) et « l'Onction que vous avez reçue *de Lui* » (1 Jn 2, 27) laissent indéterminée l'identification du Saint ou du « Lui » divin qui est à l'origine du don de l'Esprit-Saint. Fréquemment dans l'Ancien Testament Yahvé est appelé *le Saint*, et le judaïsme nomme volontiers l'Esprit-Saint *l'Esprit de la Sainteté*, c'est-à-dire de Dieu. Cependant, dans le second passage, le mot « Lui » se rapporte grammaticalement au Fils de Dieu incarné, dont il est dit au verset suivant (1 Jn 2, 28) qu'il se manifestera lors de la Parousie. Ainsi on observe dans ce passage le même vague qu'en Jn 3, 34, vague apparemment intentionnel, parce que les chrétiens sont redevables du don de l'Esprit à la fois au Père et au Fils¹³.

L'exégèse qui en Jn 3, 34 attribue le don de l'Esprit conjointement au Père et au Fils doit avoir la préférence. Elle est la plus conforme au texte tel qu'il se présente. Or il se trouve que, beaucoup plus nettement que l'autre explication, elle nous renvoie au mystère trinitaire.

Dans l'Ancien Testament jamais l'action de donner l'Esprit n'est attribuée au Messie, qu'il s'agisse du Messie davidique, du Serviteur de Yahvé ou même du Messie transcendant de Daniel. Le Messie davidique (Is 11, 2) et le Serviteur de Yahvé (Is 42, 1) ne sont que des bénéficiaires privilégiés du don divin de l'Esprit. Lorsqu'un prophète dit « mon Esprit », le contexte indique nettement qu'il ne s'exprime pas en son nom personnel, mais au nom de Dieu : Is 30, 1 ; 42, 1 ; 44, 3 ; 59, 21 ; Ez 39, 29 ; Jl 3, 2 ; Ag 2, 5. Mise à part l'exception que nous allons signaler maintenant et qui, à vrai dire, n'en est pas une (la Sagesse divine répand l'Esprit), c'est toujours à Yahvé exclusivement qu'est réservé le don de l'Esprit. C'est ce que mettent en évidence quelques expressions courantes : l'Esprit de Dieu : Gn 1, 2 ; 41, 38 ; l'Esprit de Yahvé : Ex 31, 3 ; 36, 1 ; Nb 2, 42 ; Jg 6, 34 ; 1 S 10, 6 ; Ne 9, 20 ; Ps 143, 10 ; Is 63, 14 ; l'Esprit du Tout-Puissant : Jb 32, 8 ; 33, 4. Quand on se souvient de ces données, on se rend mieux compte que l'attri-

13. Cette explication est proposée notamment par J. BONSIRVEN, *Épîtres de Saint Jean* (Verbum Salutis), Paris, 1935, p. 141-142. Se prononcent dans le même sens et pensent en particulier qu'en 2, 20 le Saint peut être aussi bien le Père que le Christ : A. CHAINE, dans *Sainte Bible de Pirot*, tome XII, Paris, 1938, p. 533 ; H. WINDISCH, *Die katholischen Briefe*, Tübingen, 1951, p. 117 ; P. DE AMBROGGI, *Le Epistole Cattoliche*, Torino-Roma, 1949, p. 241... D'autres commentateurs, en grand nombre, voient dans « le Saint » le Fils : BELSER, CAMERLYNCK, WESTCOTT, BROOKE, VREDE, CHAINE, SCHNACKENBURG ; BÜCHSEL songe au Père.

bution au Christ du don de l'Esprit en Jn 3, 34 ne saurait s'expliquer abstraction faite du mystère trinitaire.

La signification trinitaire de Jn 3, 34 est recommandée davantage encore par une nouvelle référence à la Sagesse divine. En effet, dans la tradition vétérotestamentaire, Sagesse et Esprit sont intimement liés. A ce sujet les livres sapientiaux nous offrent deux données complémentaires : 1^o la Sagesse divine est esprit : tout d'abord d'une manière générale, la Bible souligne « le lien, sinon l'équivalence, qui existe entre la notion d'esprit et celle de sagesse prise dans toutes ses acceptions »¹⁴ ; en outre et surtout, dans le Livre de la Sagesse, Sagesse divine et Esprit apparaissent inséparables : si la Sagesse n'entre pas dans les âmes perverses, il en va de même de l'Esprit-Saint (1, 4-5) ; la Sagesse est « un esprit qui aime les hommes » (1, 6) ; « en elle est un esprit intelligent, saint, unique, multiple, subtil... » (7, 22) ; 2^o d'après Pr 8, 12-14, la Sagesse divine possède par nature, de toute éternité, les dons de l'Esprit que, lors de l'ère de grâce, Yahvé doit conférer au Messie davidique pour lui permettre de jouer son rôle (Is 11, 2). Aussi n'est-il pas étonnant qu'en Pr 1, 23 elle promette de *répandre son Esprit* sur ceux qui se convertiront¹⁵, et en même temps de *leur faire connaître ses paroles*. La ressemblance avec Jn 3, 34 est saisissante : si le Christ donne l'Esprit en proférant les paroles de Dieu, c'est qu'il est la Sagesse divine.

Nous pouvons conclure : l'assertion de Jn 3, 35 a indubitablement en premier lieu une portée messianique. Mais, lue en fonction de son contexte immédiat qui est sapientiel, elle a également une portée trinitaire. C'est ainsi que dans le quatrième évangile la sotériologie et l'amour divin qui sauve les hommes sont rattachés au mystère trinitaire.

« Le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait » (5, 20) ; l'union indissoluble du Père et du Fils dans l'œuvre messianique de la création.

Il est possible qu'en 5, 20 Jean ait substitué *philein* à *agapan* en vue de souligner la nuance d'intimité. En tout cas il est certain qu'il y a dans ce passage une application analogique aux relations entre le Père et le Fils de ce qui se passe sur la terre entre un père et son enfant, ou encore entre

14. A. ROBERT, *Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX*, RB 43 (1944), p. 176.

15. Tout ce que nous disons ici s'inspire de l'étude de A. Robert citée à la note précédente. On lira notamment le développement consacré au don de l'Esprit par la Sagesse divine, p. 174-177. Pour 1, 23^b, la traduction de la Bible de Jérusalem : « Pour vous je vais épancher mon cœur » est difficilement défendable. Le texte parle d'effusion de l'Esprit, conformément à la liaison traditionnelle entre Sagesse et Esprit, que l'on retrouve dans le Nouveau Testament, par ex. au chapitre second de la première épître aux Corinthiens. C'est pourquoi la version de la Bible de la Pléiade : « Je vais répandre pour vous mon esprit » est de beaucoup préférable.

amis : l'attachement profond qui anime le père ou l'ami les pousse à n'avoir aucun secret pour ceux qu'ils chérissent.

Dodd se montre plus précis¹⁶. D'après lui il y aurait eu ici originellement une véritable parabole ; Jésus y évoquait même ce qui s'était passé dans l'atelier de Nazareth, où Joseph, son père nourricier, lui montrait tout ce qu'il faisait. Dodd écrit : « A première vue, ce que nous avons ici, c'est une simple description de la façon dont un fils fait l'apprentissage du métier de son père. L'article qui précède « père » et « fils » est générique et signifie que l'idée énoncée s'applique à n'importe quel père et à n'importe quel fils. Cela est normal dans les paraboles, plus particulièrement dans les *Bildwörter*. Le fils regarde le père travailler et l'imité ; le père montre au fils chacune des multiples opérations qui constituent son art... L'arrière-plan de ce tableau est à chercher dans une société où les métiers sont héréditaires, les techniques étant transmises de père en fils. Telle semble avoir été la coutume dans la classe des artisans spécialisés dans tout le Proche-Orient antique » (p. 108). Dodd allègue en ce sens un certain nombre de renseignements empruntés aux papyrus d'Oxyrynque. Il dit plus loin (p. 114 et 118) : « Quand l'évangéliste parle d'un père qui, par amour pour son fils, lui montre tout ce qu'il fait, et d'un fils qui, au lieu d'agir pour son propre compte, regarde ce que fait son père et fait tout comme lui, il décrit dans les termes les plus simples et les plus réalistes une situation parfaitement courante dans la vie de tous les jours. Le trait le plus distinctif de ce tableau : le fait que le fils regarde son père travailler, n'est pas utilisé dans l'exposé théologique qui suit. Ce n'est donc pas un trait dont la présence serait dictée par les besoins de la doctrine à exposer ; il fait partie de la scène tirée de la vie quotidienne, imaginée et décrite ici avec réalisme. En fait, si Jésus a été à la fois « charpentier » (*tektôn* : Mc 6, 3) et « fils de charpentier » (Mc 13, 55), on peut sans doute aller jusqu'à supposer que notre passage contient une réminiscence des années de jeunesse passées à apprendre un métier dans l'atelier familial de Nazareth. »

Ce qu'il faut à tout le moins retenir de ces indications, c'est que, pas plus dans ce passage qu'ailleurs, Jésus ne disserte de façon métaphysique et abstraite sur les relations trinitaires. Il s'exprime dans sa situation historique de Fils de Dieu incarné, ce qui fait que, dans tout ce discours, Jésus adopte un ton à la fois humble et transcendant, ainsi que Lagrange l'a fait observer justement¹⁷, Jésus se comporte à la manière d'un enfant qui en tout prend exemple sur son père, ou encore à la manière d'un apprenti ou d'un disciple qui imite son maître. Puisque c'est le Sauveur des hommes qui parle, il n'est pas interdit de renvoyer au Serviteur de Yahvé soumis

16. Une parabole cachée dans le quatrième évangile, *RHPR*, 1962, p. 107-115.

17. Évangile selon saint Jean, p. 141.

comme un humble disciple aux leçons de son Maître divin : « Tous les matins le Seigneur Yahvé éveille mon oreille pour que j'écoute comme font les disciples » (Is 50, 4). Jésus dit de son côté en 5, 30 : « Je ne puis rien faire de moi-même. Je juge selon ce que j'entends (dire au Père). »

Mais il est clair comme le jour que cette signification humble doit être considérablement dépassée et que nous avons en même temps ici une référence aux relations trinitaires. Dans le monde humain un fils agit souvent par lui-même, et cela de plus en plus à mesure qu'il grandit ; il ne fait pas toujours invariablement ce qu'il voit faire à son père. Quand nous entendons parler d'une réelle impossibilité pour le Fils d'agir indépendamment du Père, nous sommes contraints de songer au mystère trinitaire¹⁸. C'est ce qu'ont bien compris plusieurs auteurs anciens. J. Bon-sirven allègue en particulier saint Augustin et saint Cyrille d'Alexandrie¹⁹. Saint Augustin commente ainsi le texte : « Le Père ne montre pas de la même manière que le maître ouvrier montre à son apprenti ce qu'il devra ensuite imiter ; mais le Fils œuvre inséparablement avec le Père ; le Père ne fait pas des œuvres, puis le Fils des œuvres semblables, mais ils font pareillement les mêmes œuvres ». Voici maintenant le commentaire de saint Cyrille d'Alexandrie : « Le Père montre au Fils ce que lui-même fait, non en proposant un modèle peint ou en instruisant comme un ignorant celui qui sait tout en tant que Dieu, mais en se dépeignant totalement lui-même dans la nature du Fils et en montrant en lui-même toutes ses propriétés, afin que le Fils reconnaisse en ce qu'il est lui-même ce qu'est la nature du Père. Le Père fait tout en montrant, et il montre en agissant par le Verbe. » Et encore : « Par la similitude absolue de ses œuvres, le Fils se montre en tout pareil au Père, afin d'apparaître également par là l'héritier de son essence. Il doit être nécessairement et sans contradiction reconnu Dieu par nature, ayant la même puissance que le Père. »

Les verbes du texte évangélique (« aime », « montre ») sont au présent ; ils suggèrent que, de façon permanente, le Père et le Fils sont inséparables dans leur action et, par-delà leur action, dans leur être même. Tout le contexte, et aussi la comparaison avec les Synoptiques plaident en faveur de ce sens transcendant, que le recours aux écrits de sagesse ne fait que confirmer et éclairer. C'est tout cela que maintenant il nous faut brièvement mettre en pleine lumière.

Tout d'abord il convient de rattacher la déclaration de Jn 5, 20 à la circonstance historique concrète qui a été l'occasion de cet enseignement sublime. Jésus veut justifier la guérison du paralytique de Bézatha, qu'il a opérée un jour de sabbat. Il proclame dans un discours solennel (5, 19-47)

18. Cf. J. KNABENBAUER, *Evangelium secundum Johannem*, Parisiis, 1898, p. 141.

19. *Le Témoin du Verbe. Le disciple bien-aimé*, Toulouse, 1956, p. 70.

qu'il a le droit d'agir comme il le fait. Le miracle accompli par lui un jour de sabbat n'est en effet que le signe du rôle unique qu'il doit jouer comme Sauveur messianique dans l'histoire religieuse de l'humanité en union indissoluble avec le Père et en totale dépendance de lui. Comme le Père est pour le Fils la source éternelle et permanente de la vie, ainsi le Fils incarné dans sa mission doit communiquer aux hommes la vie qu'il reçoit du Père (5, 21, 26). Il le fait actuellement en ressuscitant les morts spirituels ; il le fera encore en opérant la résurrection glorieuse de la fin des temps (5, 24-25, 28-29). L'Ancien Testament et le judaïsme attestent que le jugement ultime du monde est une fonction essentiellement divine au même titre que la création ; il n'est jamais confié au Messie traditionnel. Or déjà en Mt 25, 31-46 le Fils de l'homme vient dans sa propre gloire escorté par les anges pour procéder au jugement du monde ; on se reportera encore à Mc 8, 38 (= Mt 16, 27 ; Lc 9, 26). Pareillement, en Jn 5, 27, Jésus est constitué par le Père souverain juge de l'univers « parce qu'il est Fils de l'homme ».

Il nous faut maintenant remonter au point de départ du grand discours de Jn 5, 19-47. L'assertion « le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait » n'est qu'un éclaircissement de la première réponse faite par Jésus aux Juifs qui l'ont accusé de violer le sabbat. « Mon Père agit jusqu'à présent (*héôs arti*), et moi aussi j'agis » (5, 17), avait déclaré le Christ pour se justifier. Comme tant de paroles du Christ, soit dans les Synoptiques, soit dans le quatrième évangile, cette réponse constitue une véritable énigme. Voici comment nous la comprenons ; nous nous inspirons ici de plusieurs études récentes ²⁰.

Jésus s'appuie sur une donnée qui remplit l'Écriture entière et que la théologie moderne est en train de revaloriser. Dans la Bible création et histoire du salut sont intimement unies : la création n'est que le commencement du chemin que Dieu entend parcourir en compagnie des hommes, le premier des hauts faits divins dont la série va se poursuivre dans l'histoire humaine, l'institution du cadre où va se dérouler ce dialogue entre Dieu et les hommes dont nous traiterons longuement plus loin. Dans ces conditions le repos de Dieu au septième jour de la création (Gn 2, 1-3) ne pouvait être le repos définitif, puisque par la suite et jusqu'à présent (*héôs arti* de Jn 5, 17) Dieu le Père n'a cessé d'agir dans l'histoire pour sauver les hommes. C'est en ce sens que nous devons nécessairement

20. Nous renvoyons avant tout aux travaux suivants : O. CULLMANN. *Les sacrements dans l'évangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Église primitive*, Paris, 1951, p. 58-61 ; G. MINETTE DE TILLESSE. *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris, 1968, p. 128-143 ; R. MADDOC, *The Function of the Son of Man according to the Synoptic Gospels*, dans NTS 15 (1968), p. 67-68.

entendre l'action présente du Père en Jn 5, 17, car l'idée de *création continue* est étrangère à la Bible, qui fait au contraire de la création un simple préambule à l'histoire du salut. Son action salvifique, le Père l'accomplit en union indissoluble avec le Fils, qu'il a même envoyé en ce monde pour mener cette action à son terme. Étant donné cela, le véritable repos divin n'aura lieu qu'une fois l'œuvre messianique de Jésus parvenue à son plein achèvement.

La Bible de Jérusalem traduit : *Mon Père travaille toujours et moi aussi je travaille*. Mais *jusqu'à présent* n'est pas synonyme de *toujours* et laisse pressentir une époque où le Père et Jésus n'agiront plus de la même façon ; cela se produira quand l'histoire du salut aura atteint sa parfaite réalisation ; c'est alors seulement que prendra place le véritable repos divin dont celui de Gn 2, 1-3 n'était qu'un signe.

Nous comprenons maintenant la raison profonde pour laquelle Jésus opère volontiers des guérisons le jour du sabbat. Ce n'est pas uniquement parce que le précepte d'amour et de bienveillance à l'endroit du prochain ne saurait être suspendu, même le jour du sabbat, argument développé dans les Synoptiques (Mc 3, 4 = Lc 6, 9 ; Mt 12, 11-12) et qui a son correspondant dans le quatrième évangile (Jn 7, 22-24). C'est encore et même surtout parce que Jésus veut suggérer qu'à l'instar de l'ancien temple destiné à être remplacé par un temple nouveau (Jn 2, 19-22), ou de l'ancienne liturgie destinée à être remplacée par un culte nouveau (4, 21-24), la célébration du repos de la première création devra, elle aussi, être abrogée et remplacée par la célébration du seul véritable repos, celui qui, grâce à la résurrection de Jésus, principe de la résurrection glorieuse des morts, conclura l'œuvre messianique de la nouvelle création.

Cette manière de comprendre les choses, qui pourrait au premier abord sembler trop subtile, il se trouve que les Synoptiques l'appuient. Les commentateurs éprouvent un certain embarras dans leur exégèse de Mc 2, 28 (= Mt 12, 8 ; Lc 6, 5) : « Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat, en sorte que le Fils de l'homme est maître même du sabbat. » Jésus ne veut certainement pas dire que le sabbat ayant été fait pour le bien de l'homme, tout homme (tout fils d'homme) peut accommoder cette loi divine au mieux de ses intérêts. Par ailleurs il ne sert de rien de rapprocher le texte évangélique d'une sentence apparemment semblable de Rabbi Simeon b. Menasya (vers 180, dans *Mekilta* 109b sur Ex 21, 14) : « Le sabbat vous a été donné, vous n'avez pas été donnés au sabbat. » Le point de vue de Jésus est en réalité très différent.

D'une manière générale c'est un véritable contre-sens²¹ que de trans-

21. Ce contre-sens est commis de temps en temps ; cf. par exemple J. BOWMAN, *The Gospel of Mark. The New Christian Jewish Passover Haggada*, Leiden, 1966, p. 113-121.

former en simples discussions rabbiniques les controverses évangéliques sur le pardon des péchés, les repas pris avec les publicains, le jeûne, le sabbat, les purifications juives..., alors que toutes ces controverses ont une portée nettement messianique. Comme le dit fort bien G. Minette de Tillesse, « les échanges se situent dans un continuuel climat de quiproquo johannique. Jésus agit de façon révolutionnaire, parce que l'*Eschaton*, le Royaume de Dieu a fait son apparition dans le temps et modifié par la base l'échelle des valeurs. Les Pharisiens, qui en sont toujours à l'édition vétérotestamentaire du barème moral, tiennent logiquement Jésus pour un blasphémateur et un violateur de la Loi ancienne »²².

Tout comme en Jean 5, 17 sq. Jésus en Mc 2, 28 rattache le sabbat à l'histoire du salut, ainsi que l'atteste la mention qu'il fait du Sauveur messianique. Le sabbat est un don octroyé par Dieu aux hommes qu'il veut sauver ; il a été ordonné par Dieu à leur salut. S'il en est ainsi, n'est-il pas normal qu'il puisse être modifié et, à la limite, abrogé par le Sauveur eschatologique, ce Fils de l'homme transcendant auquel Dieu a confié tout pouvoir en vue de l'instauration de l'économie nouvelle de l'ère de grâce ? De ce même Fils de l'homme il vient de nous être dit qu'il a fait descendre du ciel sur la terre le pouvoir suprême de remettre les péchés, un pouvoir strictement divin (Mc 2, 1-12 par. : la guérison du paralytique de Capharnaüm)²³.

Une fois ces précisions apportées, nous comprenons beaucoup mieux qu'il est absolument impossible de ne pas donner un sens transcendant et même trinitaire à l'assertion de Jn 5, 20 : « le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait ». Nous voyons même également comment toute cette doctrine admirable a été préparée par les écrits sapientiaux de l'Ancien Testament, où Yahvé et sa Sagesse sont intimement associés pour l'instauration sur la terre du Règne de Dieu.

Dans ces écrits la Sagesse divine ne cesse de proclamer qu'elle est chargée auprès des hommes d'une mission salvifique. En union indissoluble avec Yahvé, elle opère le salut des hommes et leur donne la lumière et la vie. Elle joue ainsi supérieurement le rôle assigné par les prophètes au Messie. Pour fonder ses prérogatives, elle souligne qu'elle vit dans l'intimité de Yahvé (Si 24, 1-4). L'auteur du Livre de la Sagesse dit d'elle : « Son inti-

22. *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, p. 150.

23. Nous renvoyons à notre étude ; *L'exousia du Fils de l'homme* (d'après Mc 2, 1-12 et 23-28 et par.) RSR 42 (1954), p. 161-192. On n'a pas assez remarqué que Mc 2, 10 exploite Dn 7, 13-14 où le Fils de l'homme, venant sur les nuées du ciel comme Yahvé, reçoit l'*exousia* sur toutes les nations de la terre ; parce que ce Fils de l'homme est présent parmi les hommes en la personne de Jésus, le pouvoir suprême de remettre les péchés, qui jusque là n'était qu'au ciel, puisqu'il n'appartient qu'à Dieu, est maintenant descendu sur la terre : « pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de remettre les péchés ».

mité avec Dieu fait éclater sa noble origine, car le Maître de l'univers *l'a aimée*. De fait elle est *initiée à la science de Dieu* et, par son choix, décide de ses œuvres » (Sg 8, 3-4). Cela ne fait-il pas songer à Jn 5, 20 : « Le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait » ?

Avec une insistance extraordinaire, la Sagesse proclame dans le Livre des Proverbes qu'elle n'a pas quitté un seul instant le Créateur lorsqu'il organisait l'univers. Or la médiation cosmique de la Sagesse (le monde a été créé *par* elle ; cf. ce qui est dit du Logos en Jn 1, 3, 10) et sa médiation dans l'histoire du salut constituent une même et unique intervention divine : « Quand il établit les cieux, j'étais là ; quand il traça un cercle sur la face de l'abîme, quand il fixa les nuées en haut et que devinrent puissantes les sources de l'abîme, quand il imposa à la mer sa limite pour que les eaux ne franchissent pas son bord, quand il posa les fondements de la terre, alors j'étais à son côté comme architecte » (Pr 8, 27-30). La conclusion est obvie : les hommes ne doivent pas hésiter un seul instant à confier leurs destinées à la Sagesse qui entretient avec Dieu des relations aussi étroites.

C'est pratiquement la même chose que Jésus veut dire aux hommes, quand en Jn 5, 19-30 il souligne son intimité unique avec le Père. Grâce à Jésus se trouve exaucée la prière de Sg 9, 11 : « Avec toi est la Sagesse qui connaît tes œuvres et qui était présente quand tu faisais le monde ; elle sait ce qui est agréable à tes yeux et ce qui est conforme à tes commandements. Mande-la des cieux augustes, envoie-la de ton trône de gloire, pour qu'elle me seconde et qu'elle peine avec moi, et que je sache ce qui te plaît, car elle sait tout, comprend tout. Elle me guidera prudemment dans mes entreprises et me protégera par sa gloire. »

« Si le Père m'aime, c'est que je donne ma vie pour la reprendre » (10, 17).

Ce passage, qui se rattache à la parabole allégorique du bon pasteur, peut s'expliquer entièrement en dehors de toute perspective trinitaire. Avec insistance la parabole du bon pasteur présente le Christ comme le Serviteur de Yahvé, qui, pour le salut des hommes, offre généreusement sa vie, littéralement « pose son âme » (10, 11, 15, 17), expression empruntée au dernier des chants du Serviteur (1 s 53, 10)²⁴.

24. La formule *tithénai tèn psuchèn huper* se retrouve encore Jn 13, 37-38 ; 15, 13 et 1 Jn 3, 16. Elle vient en droite ligne de *sim naphshô* d'Is 53, 10, ce qui amène à conclure qu'elle a exactement la même origine que le fameux logion synoptique sur la rançon : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie (*dounai tèn psuchèn*) en rançon pour la multitude » (Mc 10, 45 par.). Elle exprime donc la même idée que ce logion, mais de manière encore plus sémitisante, car « poser son âme » est encore plus intolérable en grec et en français que « donner son âme » de Mc 10, 45. L'expression johannique a encore en commun avec le logion sur la rançon de se référer directement au texte massorétique d'Is 53, 10, sans qu'on puisse parler d'une influence quelconque des LXX, ce qui, au dire de W. ZIM-

Cependant la perspective trinitaire n'est pas absente du contexte immédiat ; celui-ci parle en effet de la connaissance pleine d'amour que le Père et le Fils ont l'un de l'autre, en y ajoutant, d'une façon paradoxale, la pensée du Serviteur prêt à sacrifier sa vie pour son troupeau : « Je suis le bon pasteur ; je connais mes brebis, et mes brebis me connaissent, comme le Père me connaît et que je connais le Père, et je donne ma vie pour mes brebis » (10, 14-15).

Le plan de salut de l'humanité, tel que le Père l'a décidé, comporte la mort expiatoire et le retour à la vie du Serviteur ; c'est ce qui ressort d'Is 53. Ce plan, Jésus le fait sien de tout son cœur. C'est pour cette raison que, d'après 10, 17, le Père l'enveloppe de sa dilection. Le motif de l'amour du Père pour le Fils qui est ici mentionné n'est qu'un motif très partiel, puisque la relation trinitaire n'entre pas en ligne de compte. Présenté de cette façon, l'amour du Père pour le Fils n'est qu'une forme de son amour pour les hommes qu'il veut sauver par la médiation de Jésus. En d'autres termes, par sa vie et surtout par le sacrifice du Calvaire, Jésus incarné manifeste au monde l'amour du Père pour les hommes. Si dans ce texte le Calvaire et le Mystère Pascal sont étroitement unis (« Je donne ma vie pour la reprendre), c'est que le sacrifice du Fils n'est voulu par le Père qu'en vue de la résurrection qui l'achève, en lui faisant porter, au bénéfice des hommes, son fruit de vie éternelle ; cf. 12, 24 ; 14, 19²⁵.

2. L'AMOUR DU PÈRE POUR LE FILS ET LE MYSTÈRE TRINITAIRE DANS LES DISCOURS APRÈS LA CÈNE

La communication aux disciples de l'amour dont le Père enveloppe le Fils.

A propos du thème johannique de la gloire de Dieu, G. B. Caird fait une observation de grande portée²⁶. Il distingue deux parties dans le quatrième évangile : tandis que dans la première partie, les douze premiers chapitres, Dieu manifeste sa gloire par les signes et les œuvres de Jésus, dans la seconde partie, liée à l'Heure de Jésus, qui est aussi celle de l'Église (donc à partir du chapitre 13). Dieu est glorifié en Jésus du fait de sa Passion

MERLI et J. JEREMIAS (*The Servant of God*, London, 1947, 102) est une des caractéristiques des réminiscences du Serviteur qui remontent à Jésus et ne sont pas l'œuvre des évangélistes. Sur le texte fondamental de Mc 10, 45, cf. notre étude : *Le logion sur la rançon*, RSPT, 51 (1967), p. 365-402.

25. D. MOLLAT, dans le fascicule de la Bible de Jérusalem : *L'Évangile et les Épîtres de saint Jean*, 2^e éd., Paris, 1960, p. 129, note f.

26. *The Glory of God in the Fourth Gospel*, NTS, 15, 1969, p. 265-277.

Rédemptrice, et aussi du fait que ses disciples doivent participer à sa gloire, à sa vie, à son amour, à son unité avec le Père.

Ce qui vaut pour les textes qui concernent la gloire divine vaut également pour les textes qui ont trait à l'amour du Père pour le Fils. Eux aussi se divisent en deux groupes. En 3, 35, 5, 20 et 10, 17, cet amour ne vise directement que la personne de Jésus. Au contraire, dans les quatre textes que nous allons maintenant étudier, et qui appartiennent tous aux discours après la Cène (15, 9-10 ; 17, 22-23, 24, 26), il s'agit de la communication aux disciples de l'amour dont le Père enveloppe son Fils²⁷. Comme dans ces mêmes discours après la Cène il est également question de la communication aux disciples de l'Esprit-Saint, nous serons ainsi amené à exprimer la conception trinitaire que suggèrent les textes johanniques.

Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Demeurez en mon amour. Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez en mon amour, comme moi j'ai gardé les commandements de mon Père et demeuré en son amour (15, 9-10). Dans ce grand texte Jésus met en continuité l'amour du Père pour lui-même et son propre amour pour ses disciples ; son amour pour ses disciples a donc comme exemplaire l'amour même du Père pour lui. Ce qui est dit des relations entre le Père et Jésus est appliqué analogiquement aux relations entre Jésus et ses disciples.

La perspective trinitaire ne doit sans doute pas être exclue de la première partie de ce passage : « Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. » Dans le Livre de la Sagesse il y a pareillement un amour divin qui atteint en premier lieu la Sagesse elle-même, et en second lieu ses fidèles disciples : « Le Maître de l'univers a aimé la Sagesse... Dieu n'aime que celui qui vit avec la Sagesse » (8, 3 et 7, 28). Contre cette exégèse trinitaire, on ne saurait alléguer que l'amour du Père, jusque-là exprimé au présent (3, 35 ; 5, 20 ; 10, 17), est maintenant traduit par un aoriste. L'emploi des temps n'est pas un argument décisif quand il s'agit de savoir si telle ou telle affirmation vise ou ne vise pas la préexistence du Fils de Dieu incarné. En effet les propositions qui, avec le plus de vraisemblance, peuvent être tenues pour des références à cette préexistence utilisent,

27. C'est à une conclusion analogue que parvient G. DE DINECHIN en étudiant les divers emplois de *καὶ ὡς* dans le quatrième évangile : *καὶ ὡς*, *La similitude dans l'Évangile selon saint Jean*, RSR 38 (1970), p. 195-236. Les Discours d'adieu nous mettent en présence d'une similitude nouvelle, distincte à la fois de la similitude entre l'Écriture et les signes de Jésus (3, 14 ; 6, 31), et de la similitude entre les rapports de Jésus avec le Père et ses rapports avec ses auditeurs (5, 30 ; 6, 57-58 ; 8, 28). « La nouvelle étape qu'apporte le discours d'adieu est celle du prolongement aux hommes, par similitude à Jésus, de la relation divine. Prolongement non encore réalisé au moment où il est annoncé, mais qui deviendra effectif dans l'obéissance au commandement nouveau » (p. 213).

tantôt le présent, tantôt les divers temps du passé : imparfait, parfait, et même l'aoriste. L'aoriste est le temps historique par excellence, mais en soi il « exprime d'abord l'action passée, sans aucune idée accessoire ni de commencement ni de durée ; il présente à l'esprit une chose comme ayant eu lieu, rien de plus »²⁸.

Cependant, il faut le reconnaître, la seconde partie du texte impose de maintenir au tout premier plan le sens humain. Car ce qui est proposé à l'imitation des disciples, ce n'est pas directement la relation du Père et du Fils dans la Trinité, mais bien plutôt l'amour libre de Jésus pour son Père en tant qu'il se traduit par l'observation des commandements du Père. La raison de l'amour permanent du Père pour son Fils, c'est ici que le Fils est attaché aux volontés du Père, en particulier au commandement de donner sa vie pour le monde. Ainsi compris, l'amour du Père pour le Fils inclut nécessairement l'amour du Père pour les hommes. Et l'on doit dire également que l'offrande par le Christ de sa propre vie est la grande révélation qu'il fait aux hommes de l'amour du Père pour eux.

Les trois passages qu'il nous reste à étudier ont en commun d'appartenir à ce qu'on appelle la prière sacerdotale de Jésus ; ils doivent être lus en fonction du contexte dans lequel ils se trouvent insérés. Le grand texte de Jn 17, où Jésus, agissant à la fois comme prêtre et comme victime, s'offre lui-même en sacrifice (v. 19), fait nettement songer au Serviteur de Yahvé, lui aussi prêtre et victime de son sacrifice : « S'il offre sa vie en sacrifice expiatoire, il verra une postérité, il prolongera ses jours » (Is 53, 10). Nous avons en Jn 17 comme l'offertoire du sacrifice que doit être la Passion. Le caractère sacrificiel et sacerdotal du morceau ressort avec plus de netteté encore de la transposition qui y est faite de la liturgie du grand jour de l'Expiation, transposition qui du reste avait déjà été amorcée, semble-t-il, dans le dernier des poèmes du Serviteur^{28 bis}. Cependant, de toute évidence, cette prière n'est pas seulement celle du Christ-Serviteur ; elle est encore celle du Fils de Dieu qui vit depuis toujours dans l'intimité du Père et qui est venu en ce monde pour le sauver. Une telle prière ne peut être dite que par le Fils unique de Dieu ; elle n'est pas celle de l'Église et des chrétiens, encore qu'elle indique l'orientation fondamentale que les disciples auront à prendre dans leur propre prière ; il y a des

28. F. M. ABEL, *Grammaire du Grec Biblique*, Paris, 1927, p. 254, § 55 m.

28 bis. Sur ce problème si important de la transposition de la liturgie de Kippour, nous renvoyons à notre étude : *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile et quelques données parallèles du Nouveau Testament*, Paris, 1972, chap. II. Quelques auteurs font le rapprochement entre Is 53 et Kippour ; cf. par exemple : E. KISSANE, *The Book of Isaiah*, vol. II, Dublin, 1943, p. 186 et 190 ; A. GELIN, *DBS*, art. *Messianisme*, col. 1195.

ressemblances frappantes entre Jn 17 et le *Notre Père* des Synoptiques²⁹.

D'après le premier texte de la prière sacerdotale (17, 22-23), le Père enveloppe d'un même amour son Fils incarné et les disciples de son Fils : *Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient parfaitement un (consommés dans l'unité) et que le monde sache que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé*. C'est le Fils incarné qui parle (« le monde connaîtra que tu m'as envoyé »); plus précisément encore c'est le Christ-Serviteur, ainsi que nous l'avons dit. Mais il est clair qu'il renvoie à ses relations avec le Père au sein de la Trinité. Grâce à l'Incarnation Rédemptrice, le Fils communique à ses disciples quelque chose de sa « gloire » : ce ne peut être que la nature divine elle-même, dont la grâce rend les hommes participants.

On sait que dans l'Écriture la gloire (*kabōd*), tout en comportant l'idée de manifestation, est d'abord quelque chose d'objectif : tout ce qui donne de l'importance à un être et attire l'attention. La gloire de Dieu est l'ensemble des attributs qui constituent sa puissance et sa transcendance³⁰. Nous pouvons conclure : si la division s'est installée parmi les disciples du Christ, ce n'est pas la faute de leur Maître, mais c'est qu'ils ont été infidèles à la grâce de l'unité que le Christ leur avait octroyée. Comme fondement et principe de leur unité, Jésus leur avait en effet donné quelque chose de la gloire divine, quelque chose de ce lien d'unité indissoluble entre le Père et le Fils.

Du don fait aux disciples de la gloire de Jésus, il résulte que le Père enveloppe d'un même amour le Fils et les disciples de son Fils ; comprenons, à la suite de saint Thomas : un amour qui a les mêmes caractéristiques, mais sans avoir évidemment la même intensité³¹.

29. Un grand nombre d'auteurs ont souligné les points de contact entre le *Notre Père* des Synoptiques et la prière de Jn 17 ; citons A. LOISY, *Le Quatrième Évangile*, Paris, 1903, p. 817 ; J. H. BERNARD, *The Gospel according to St John*, Edinburgh, 1928, vol. II, p. 559 ; C. HAURET, *Les adieux du Seigneur* (Jean XIII-XVII), Paris, 1951, p. 329 ; C. H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963, p. 333 ; J. CARMIGNAC, *Recherches sur le Notre Père*, Paris, 1969, p. 369-371.

30. Au sujet du concept biblique de gloire de Dieu, nous ne pouvons que renvoyer aux *Théologies de l'Ancien Testament* ainsi qu'aux monographies consacrées à ce sujet, notamment B. STEIN, *Der Begriff Kebod Yahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis*, Emsdetten, 1939. Sur la gloire divine dans le Nouveau Testament, on pourra consulter : TWNT, II, art. *δοξέω*, *δόξα* ... (G. KITTEL, G. VON RAD) p. 234-259 ; G. P. WETTER, *Die Verherrlichung im Johannesevangelium*, Stockholm-Leipzig, 1918 ; A. M. RAMSEY, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, London, 1949, traduction française par DOM M. MAILHÉ, *La Gloire de Dieu et la Transfiguration du Christ*, Paris, 1965 ; W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster i. W., 1959.

31. « Dicit : sicut me dilexisti quod non importat parilitatem dilectionis, sed rationem et similitudinem » : *Super Evangelium S. Johannis Lectura*, Turin-Rome, 1952, p. 423.

Dans le second texte de la prière sacerdotale (17, 24), il est encore question de la gloire donnée par le Père au Fils et de l'amour qu'il lui porte, l'amour étant présenté comme la source du don : *Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis, ils soient eux aussi avec moi, pour qu'ils contemplent ma gloire que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la fondation du monde*. Il y a intérêt à comparer ce texte à celui de 17, 5, où l'idée de préexistence est exprimée aussi clairement que possible : *Et maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût*. Les mots « tu m'as aimé avant la création du monde » de 17, 24 correspondent à « la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût » de 17, 5. De ce rapprochement il résulte que la communication de la gloire « avant que le monde fût » et l'amour du Père pour le Fils sont une seule et même chose, ce qui rend évidente la portée trinitaire de 17, 24. Jésus veut donc dire : les disciples verront la gloire possédée de toute éternité par le Fils de Dieu incarné, gloire qui, après l'exaltation céleste du Christ, rejaillira sur son humanité, car de toute éternité il lui communique sa gloire.

En 17, 24 comme en 17, 5, il est impossible de ne pas percevoir une référence à la préexistence éternelle de Jésus comme Parole et Sagesse de Dieu. Que la Sagesse divine aimée de Yahvé préexiste à la création, c'est là un enseignement très clair des Sapiientiaux. Et le prologue du quatrième évangile ne saurait être perdu de vue, qui parle du Christ éternel à partir de la double tradition prophétique (la Parole) et sapientiale (la Sagesse).

La dernière formule de la prière sacerdotale, celle de 17, 26, est la plus mystérieuse de toutes. Jésus y parle de la présence dans ses disciples de lui-même et de l'amour dont il est aimé par le Père : *Je leur ai révélé ton nom, et je le leur révélerai, pour que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux*. Quoiqu'en dise Lagrange, les mots « l'amour dont tu m'as aimé » ne peuvent désigner uniquement l'amour du Père pour son Fils incarné ; ils évoquent en même temps le mystère trinitaire ; la portée trinitaire des vv. 22-24 (cf. *supra*) impose presque celle du v. 26.

Quelques auteurs nous invitent à préciser davantage encore³². Le parallélisme entre cette promesse et celle du Paraclet qui, d'après les discours d'adieu, doit être éternellement dans les disciples (cf. surtout 14, 16 : « il vous donnera un autre Paraclet pour être avec vous à jamais »), incline au premier abord à penser qu'également en 17, 26 c'est le Paraclet qui

32. Cf. notamment A. DURAND, *Le discours de la Cène*, RSR 1 (1910), p. 533-544 ; E. WALTER, *Die Mysterien des Wortes und der Liebe*, Freiburg-Basel-Wien, 1964, p. 159-160 ; B. SCHWANK, « *Damit alle eins seien* » : Jn 17, 20-26, dans *Sein und Sendung* 28 (1963), p. 531-546 ; cf. NTA 8 (1964), p. 374, n° 1012 ; W. THÜSING, *Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des Hohepriesterlichen Gebetes Jesu. Johannes 17*, Düsseldorf, 1962 ; traduit en français sous le titre : *La prière sacerdotale de Jésus* (Jean, chapitre 17), Paris, 1970, p. 132-133.

vient dans les âmes des disciples conjointement avec le Christ. Cela semble d'autant plus normal qu'en 14, 18, aussitôt après la promesse de la venue du Paraclet, Jésus ajoute : « Je ne vous laisserai pas orphelins ; je reviendrai vers vous. » Venue de l'Esprit-Saint et venue du Christ glorieux seraient ainsi unies en 17, 26 tout comme en 14, 16-18. Quand en 17, 26, après avoir dit : « je leur ai révélé ton nom », Jésus ajoute : « je le leur révélerai », il ne peut s'agir, dit-on, que de la révélation faite aux disciples par l'Esprit-Saint après le départ de Jésus, conformément aux grandes promesses des discours après la Cène. On dit encore : c'est seulement si en 17, 26 l'amour dont le Père aime le Fils est le Saint-Esprit qu'on peut comprendre pourquoi le Christ se met lui-même à ses côtés à l'intérieur des âmes croyantes et demande que cet amour et lui-même y habitent ensemble éternellement ; autrement l'un des deux sujets serait de trop ; il y aurait là une redondance inexplicable. Enfin on fait appel au supplément de lumière que paraît apporter Rm 5, 5 : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné. »

Que vaut cette explication, à la vérité fort séduisante, mais que la majorité des exégètes hésitent à adopter ? Nous ne pourrions répondre à cette question qu'après avoir synthétisé brièvement ce que les discours après la Cène nous suggèrent au sujet du Saint-Esprit et au sujet du mystère trinitaire considéré en lui-même. De toute façon, cette enquête est pour nous indispensable : plus loin nous établirons que, dans la conception johannique, l'agapè dont les hommes sont aimés et dont ils doivent aimer à leur tour est essentiellement un reflet du mystère trinitaire ; il nous faut dire au préalable comment Jean se représente ce mystère. Nous devons ici nous en tenir rigoureusement aux données scripturaires et éviter de faire intervenir les spéculations ultérieures, si légitimes et même si belles que celles-ci puissent être.

La personnalité distincte et la mission de l'Esprit Paraclet.

On sait que le mot *Trias* (= Trinité) est absent des textes néotestamentaires ; il n'apparaît que plus tard, pour la première fois dans les *Excerpta ex Theodoto* publiés par Clément d'Alexandrie et chez Théophile d'Antioche : *Ad Autolycum*, II, 15 ; PG 6 1077³³. Il n'en reste pas moins incontestable que, sans parler en langage abstrait de nature, de personnes, de relations, de circumincession, etc., le Nouveau Testament, surtout saint Paul et saint Jean, imposent de croire à l'existence en Dieu de trois personnes, distinctes et cependant inséparables : le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

C'est la personnalité distincte du Saint-Esprit qui est le moins nettement

33. Cf. DTC, art. *Trinité*, col. 1621.

affirmée ; pour ce motif elle a été assez souvent mise en doute. Il faut reconnaître que nombre de textes du Nouveau Testament qui parlent de l'Esprit (ou de *Pneuma*) divin pourraient à la rigueur ne désigner qu'une énergie divine impersonnelle, comme cela arrive d'ordinaire dans l'Ancien Testament. Mais certains textes pauliniens, et plus encore les chapitres 14-16 du quatrième évangile, interdisent toute hésitation. Les discours après la Cène présentent clairement le Souffle Saint sous un nom qui est celui d'une personne, le Paraclet (14, 16, 26 ; 15, 20 ; 16, 7), c'est-à-dire celui qui vient au secours, et sans doute aussi secondairement, le Consolateur³⁴. Ce Paraclet est distinct du Christ glorieux qui, en 1 Jn 2, 1, est lui aussi appelé Paraclet. Il est en effet « un autre Paraclet » (14, 16), qui, après la disparition du Christ, doit donner aux disciples la pleine intelligence des enseignements du Sauveur. Avec insistance il est présenté comme l'Esprit de vérité, le Divin Didascale, le Maître Intérieur, le Révéléateur et le Témoin de ce qu'est le Christ. Ce n'est pas ici le lieu d'étudier en détail le rôle doctrinal qui lui est assigné³⁵. Nous devons seulement maintenant, en nous

34. Le sens exact du mot Paraclet est des plus controversés. En soi ce mot grec est l'équivalent du latin *advocatus* : celui qui est appelé à l'aide, l'avocat, le défenseur. Mais il convient de déterminer le sens précis revêtu dans l'évangile johannique par le terme Paraclet en partant de la fonction qui lui est attribuée. Le recours, soit au judaïsme tardif (S. MOWINCKEL), soit à la gnose mandéenne (R. BULTMANN), pour rendre compte de la conception johannique du Paraclet, s'avère finalement décevant ; cf. PH. H. MENOUD, *L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes*, Neuchâtel-Paris, 1947, p. 57-60 ; W. MICHAELIS, *Zur Herkunft des Johanneischen Paraklet Titels*, dans *Conjectanea Neotestamentica XI, in honorem A. Fridrichsen*, Lund, 1947, p. 147-162. L'interprétation par « consolateur » a sans doute été favorisée par ce fait que le participe présent actif *parakalôn* (bien différent de *paraklêtos*, adjectif verbal passif) désigne aussi bien celui qui console que celui qui exhorte. Le sens de consolateur est admis dans l'ancienne version latine (r, m), Jérôme (*Epist. ad Hed.* CXX, qu. 9), Augustin (sur Jn 16, 4), Eusèbe (*Theol. eccl.* III, 5), Cyrille de Jérusalem (*Cat.* XVI, 20), Grégoire de Nysse (*Adv. Eun.* II)... Plusieurs exégètes modernes excluent du concept johannique du Paraclet toute idée de consolation : cf. par exemple Lagrange, commentaire ; *TWNT*, V, art. *παράκλητος* (J. BEHM, p. 802-803). TH. ZAHN se montre plus nuancé : *Das Evangelium des Johannes*, Leipzig, 1912, p. 561-563. Pareillement C. K. Barrett, selon lequel il faut tenir compte du fait que dans le N.T. *parakalein* et *paraklêsis* servent à exprimer à la fois la prédication chrétienne prophétique et la consolation d'ordre messianique promise par les prophètes : *The Gospel according to St John*, p. 385-386. Pareillement R. E. Brown insiste sur le réconfort apporté aux disciples par le Paraclet : *The Paraclete in the Fourth Gospel*, *NTS* 13 (1966-1967), p. 113-132. Il reste que le rôle fondamental attribué par le quatrième évangile au Paraclet est d'ordre intellectuel : il est, non pas précisément l'Intercesseur, mais celui qui vient au secours des Disciples en se faisant leur *Maître intérieur*.

35. Une foule de questions seraient ici à examiner, et tout d'abord celle des origines de la conception du Paraclet. Sur le rôle doctrinal assigné par le quatrième évangile à l'Esprit Paraclet, nous renvoyons à notre monographie : *De munere doctrinali a Paracrito in Ecclesia expleto juxta Evangelium Sancti Johannis*, dans *De Scriptura et Traditione*, Romae, 1967, p. 115-136.

appuyant sur les textes johanniques, chercher à saisir ce que sont ses rapports avec le Père et avec le Fils.

Il convient de partir de l'axiome théologique bien connu : en Dieu la mission est la conséquence et la manifestation de la procession éternelle : *missio sequitur et manifestat processionem*. En effet, à l'encontre de ce que voudraient certains exégètes, il est impossible de s'en tenir à un point de vue purement fonctionnel³⁶. Certes l'Écriture entend *d'abord* nous révéler, non pas l'être intime de Dieu, mais sa libre activité extérieure, en particulier l'œuvre salvifique qu'il accomplit en notre faveur. Cependant, à travers cette œuvre même, elle nous dit quelque chose sur ce que Dieu est en lui-même. S'il est vrai par exemple que les formules christologiques néotestamentaires, y compris les formules johanniques, les plus transcendantes de toutes, nous renvoient toujours, plus ou moins formellement, à l'existence historique du Christ et à son activité messianique (c'est ce que nous avons constaté plus haut), en même temps elles nous révèlent quelque chose de l'être divin qui est la source de cet agir salvifique. Ce n'est pas seulement parce qu'il nous éclaire et nous vivifie que le Christ est lumière et vie ; il est lumière et vie dans son être même. A supposer que la théologie biblique doive s'en tenir à un point de vue purement fonctionnel, la tentation serait grande de conclure que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint ne sont pas autre chose que des modalités diverses de la même communication divine, ou encore qu'ils ne se distinguent qu'en raison des phases diverses de l'histoire du salut. Une telle conception modaliste, qui fut celle de l'erreur sabellienne, est sans nul doute contraire à la pensée profonde des auteurs du Nouveau Testament.

L. Malevez, dont nous nous inspirons dans les lignes qui précèdent, écrit ironiquement à l'adresse de certains exégètes : « Nous les voyons, tels les chérubins devant l'arche, monter la garde devant l'Écriture pour la protéger contre les intrusions de l'ontologie. Garde parfaitement vaine et qui vient trop tard : l'ontologie est déjà dans le sanctuaire sans pour autant le profaner. En vérité l'ontologie et la désignation de la nature ne tiennent pas à une particularité de l'esprit grec ; elle est la forme même que l'esprit en général ne peut pas ne pas donner à l'expression du moindre de ses contenus »³⁷.

Ce que nous venons de dire peut déjà servir à préciser la portée du texte de Jn 15, 26 : « Lorsqu'il sera venu, le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il me rendra témoignage. » Que signifient les mots « qui procède ou provient du Père » (*ekporeuetai*)?

36. Nous nous inspirons dans ce qui suit de L. MALEVEZ, *Théologie fonctionnelle et Nouveau Testament*, RSR 48 (1960), p. 258-290.

37. *Théologie fonctionnelle et Nouveau Testament*, p. 287-288.

Plusieurs commentateurs, même parmi les catholiques, proposent de comprendre simplement que c'est le Père qui envoie l'Esprit pour qu'il joue son rôle dans l'histoire du salut. D'autres au contraire (l'immense majorité des auteurs catholiques) estiment qu'il y a là une désignation directe de l'origine éternelle de l'Esprit, ce que les théologiens appellent sa procession par rapport au Père. On peut observer en faveur de cette dernière exégèse que la mission, qui vient d'être indiquée (« le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père »), n'avait nul besoin d'être mentionnée une nouvelle fois, et qu'en revanche l'affirmation de l'origine divine de l'Esprit sert à fonder sa suprême autorité doctrinale³⁸. Nous pouvons laisser ouverte cette controverse. La différence entre les deux positions n'est pas tellement grande, car, même une fois admise la première explication, le texte fait nécessairement allusion, par delà la mission temporelle, à la procession éternelle de l'Esprit-Saint.

A titre de complément, il convient de faire appel à l'Apocalypse. Le symbole de l'eau vive comme désignation de l'Esprit-Saint est commun au quatrième évangile et à l'Apocalypse et ne se retrouve nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament. A la fin de l'Apocalypse la définition de la Jérusalem nouvelle comporte la vision d'un « fleuve d'eau de la vie, éclatant comme du cristal, qui sort du trône de Dieu et de l'Agneau » (22, 2). Ce fleuve est une synthèse du fleuve paradisiaque (Gn 2, 10) et des eaux messianiques, source de vie, dont il est plusieurs fois question chez les prophètes : Ez 47, 1-12 ; Za 14, 8 ; Ps 46 (45), 5, etc. C'est que l'ère de grâce doit rendre à l'humanité l'immortalité bienheureuse des origines³⁹.

Quelques auteurs anciens, par exemple Apringius (vi^e siècle)⁴⁰, ont vu dans ce fleuve le Christ. Le parallélisme étroit avec Jn 7, 37-39 impose de le regarder comme une image de l'Esprit-Saint. Ici l'Esprit est donné aux hommes à la fois par le Père et par l'Agneau, ce qui concorde tout à fait avec la doctrine du quatrième évangile (cf. *supra*, notre exégèse de Jn 3, 34). Commentant cette scène grandiose, E. B. Allo écrit : « Dans la littérature johannique, l'eau de la vie signifie à la fois le sacrement de la renaissance et le don de l'Esprit-Saint... Ce fleuve, qui a sa source dans le trône où siègent Dieu et l'Agneau, c'est Dieu communiqué, la troisième personne divine représentée par son opération. Ainsi, au sommet de Jérusalem, nous voyons la Trinité tout entière : le Père pénètre toute la Cité de sa

38. Nous ne citerons qu'un exemple de cette divergence d'interprétation : tandis que Lagrange dans son commentaire adopte le sens transcendant pour les raisons que nous avons reproduites, D. Mollat, dans la Bible de Jérusalem, s'en tient à la perspective historique de la mission de l'Esprit parmi les hommes.

39. Cf. C. BRÜTSCH, *La Clarté de l'Apocalypse*, Genève, 1966, p. 381.

40. Cité par E. B. ALLO, *L'Apocalypse*, Paris, 1933, in h. l. ; cf. dans le même ouvrage la notice sur Apringius, Introduction, p. CCXLVI.

gloire, l'Agneau l'illumine de sa doctrine, l'Esprit l'arrose et y fait naître partout la vie »⁴¹. Par delà la mission de l'Esprit, ce texte laisse entrevoir ce que l'Esprit est en lui-même : lié à la fois au Père et au Fils.

Le texte le plus éclairant sur ce qu'est en lui-même l'Esprit-Saint est sans doute celui de Jn 16, 14 : *L'Esprit de vérité me glorifiera, car il prendra de mon bien et vous le fera connaître. Tout ce qu'a le Père est à moi ; voilà pourquoi j'ai dit qu'il prendra de mon bien et vous le fera connaître*. Ce passage présuppose, comme une chose allant de soi, que, dans sa mission, l'Esprit vient du Père et que tout ce qu'il détient comme trésors de vérités à révéler, il l'a reçu du Père. Le Christ précise que tout cela, l'Esprit l'a reçu également du Fils, car tout ce que possède le Père, le Fils le possède pareillement. Cette assertion s'entend d'abord de la fonction révélatrice que joue le Paraclet dans le prolongement de la révélation apportée par le Christ. Mais il est impossible de s'en tenir à cette perspective purement fonctionnelle ; au-delà de la fonction c'est l'être même de l'Esprit, relié à la fois au Père et au Fils, qui se trouve ainsi manifesté indirectement. Commentant ce passage, saint Cyrille d'Alexandrie appelle l'Esprit-Saint l'intelligence ou la pensée (*noûs*) du Christ ; il est bien évident que dans ces conditions la doctrine apportée aux hommes par le Paraclet ne fait qu'un avec celle même du Christ (PG 74, 444).

Très soucieux de ne pas transformer les textes johanniques en spéculations abstraites sur les relations trinitaires, Lagrange ne craint pas cependant d'écrire : « Ces mots sont ce que le Nouveau Testament contient de plus expressif sur l'unité de nature et la distinction des personnes dans la Trinité, et spécialement sur la procession de l'Esprit-Saint. Il est clair que si la mission est une indication sur la relation des personnes, l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils, et non du Père seul »⁴².

Il faut toutefois préciser, pour être pleinement fidèle à la pensée de Jean et de l'ensemble du Nouveau Testament, que c'est d'abord du Père que l'Esprit-Saint procède, soit dans son origine éternelle, soit dans sa mission. Aussi bien saint Paul que saint Jean nous imposent de croire que c'est du Père que nous vient l'Esprit par l'entremise du Fils, et que si le Fils lui aussi distribue l'Esprit aux hommes, c'est que le Père lui donne de pouvoir le communiquer.

D'une manière générale le Nouveau Testament attribue au Père l'*initiative absolue* dans le déroulement des diverses époques (ou *kairoî*) qui composent l'histoire du salut. Jésus dit en Ac 1, 7 : « Il ne vous appartient pas de connaître les *kairoî* que le Père a fixés de sa propre autorité. » C'est à partir de là que l'on doit expliquer dans le quatrième évangile la dépen-

41. *L'Apocalypse*, p. 353.

42. *Évangile selon saint Jean*, p. 423.

dance de Jésus par rapport à l'Heure marquée par le Père. C'est même à partir de là, croyons-nous, qu'il convient de rendre compte, en Mc 13, 32, de l'ignorance par le Fils du « jour » ou de l'« heure », ignorance qu'on a parfois généralisée indûment, comme si le Christ, au début de son ministère public, avait pu n'avoir aucune connaissance, ni de son être divin, ni même de sa dignité messianique et du véritable caractère de sa mission salvifique. Le sens du texte de Mc 13, 32 doit être le suivant : seul le Père décide de la date du jugement, parce qu'il a l'entière initiative des *kairoi*. Peut-être convient-il de se rappeler ici que très souvent dans l'Ancien Testament la connaissance divine revêt une nuance volitive et élective. En tout cas, entre le Christ de Marc qui ignore l'Heure et celui de Jean, qui ne peut devancer l'Heure, il existe une correspondance cachée⁴³.

Dès lors, si dans Jn 16, 14 on se croit en droit de déduire que l'Esprit provient du Fils comme du Père dans sa mission et dans son être, il est indispensable de souligner que c'est en premier lieu du Père qu'il provient, conformément à Jn 15, 16. C'est là une vérité que les Pères Grecs ont eu raison de mettre pleinement en lumière. Et comme il y a correspondance en ce que sont en elles-mêmes les personnes divines et leur rôle dans l'histoire du salut, il n'appartient qu'au Père, qui seul n'est pas envoyé, d'être principe sans principe au sein de la Trinité.

Il existe un parallélisme remarquable entre la mission du Fils et celle du Paraclet⁴⁴ : toutes les deux sont étroitement rattachées au Père. Le Paraclet *viendra*, comme Jésus est venu dans le monde (cf. 16, 28 avec 5, 43 ; 18, 37...). Le Paraclet viendra d'auprès du Père (16, 27-28) comme Jésus est venu d'auprès du Père. Le Père le donnera aux hommes à la demande de Jésus (14, 16), comme il a déjà donné son Fils au monde. Le Paraclet sera envoyé par le Père au nom de Jésus (14, 26), comme Jésus a été envoyé par le Père. La tâche confiée par le Père à cet « autre Paraclet » qu'est l'Esprit-Saint, témoin de la vérité, fait suite à l'œuvre d'un premier Paraclet, Jésus, le Saint de Dieu, qui se définit lui-même comme la vérité. Les disciples reconnaissent le Paraclet à la condition qu'ils aient au préalable reconnu Jésus, sont instruits par le Paraclet après avoir été instruits par Jésus, sont habités à la fois par le Christ glorifié et par le Paraclet. Tout comme Jésus, le Paraclet ne parle pas de lui-même, rend témoignage, annonce l'avenir, est rejeté par le monde.

En somme, dans la réalisation du plan divin salvifique, tout part du Père et tout revient finalement au Père à travers la double mission du Christ

43. Sur tout ce qui précède, cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif*, Paris, 1947, p. 28 ; notre monographie : *La signification fondamentale du premier miracle de Cana*, RT 65 (1965), p. 518-526 : la définition de l'Heure de Jésus.

44. Ce qui suit s'inspire de R. E. BROWN, *The Paraclete in the Fourth Gospel*, p. 126-128.

et de l'Esprit Saint. Dans le quatrième évangile le Paraclet apparaît intimement relié à Jésus. On ne peut s'empêcher de songer aux rapports si étroits qui unissent la Sagesse divine et l'Esprit de Yahvé dans l'ensemble de l'Ancien Testament, et tout particulièrement dans le Livre de la Sagesse.

Les exégètes ont fait toutes sortes d'hypothèses sur l'origine première du concept johannique du Paraclet. On n'a guère pris en considération ce fait incontestable : plusieurs des verbes qui dans le quatrième évangile servent à caractériser l'activité du Paraclet sont appliqués dans le livre du Pseudo-Salomon à l'activité de la Sagesse ou bien à celle de l'Esprit Saint : enseigner (*didaskein*) : Jn 14, 26 et Sg 7, 21 (la Sagesse instruit) ou Sg 9, 17-18 (l'Esprit-Saint instruit) ; conduire (*hodégein*) au sens métaphorique, moral et religieux : Jn 16, 16 (le Paraclet conduit à l'intérieur de la vérité) et Sg 9, 11 ; 10, 10 et 10, 17 ; glorifier (*doxazein*) : Jn 16, 14 et Sg 8, 3 ; confondre ou mettre en échec (*élegkein*) : Jn 16, 8 et Sg 1, 5 (l'Esprit-Saint éducateur des hommes... est mis en échec quand survient l'iniquité) ; on comparera encore l'emploi du même verbe en Sg 1, 3 et 4, 20 avec celui qu'en fait Jean en 16, 8.

Il nous fallait donner ces précisions pour remettre dans son contexte la mission de l'Esprit Paraclet et en faire mieux saisir le véritable sens. Cela dit, nous pouvons maintenant revenir à l'explication de Jn 16, 14. Il est tentant de raisonner ainsi. Puisque la mission de l'Esprit-Saint porte sur des vérités à révéler que détiennent en commun le Père et le Fils, l'Esprit-Saint, manifesté par sa mission, doit être lui aussi l'Esprit du Père et du Fils, ce qui les unit l'un à l'autre. Ou bien encore : puisque l'Esprit nous met en rapport à la fois avec le Père et avec le Fils par une révélation qui nous attache à ces deux personnes divines, il est obvie de penser qu'il est en lui-même comme le lien qui attache l'un à l'autre le Père et le Fils.

Dans le même passage (en 16, 13), Jésus dit encore que « l'Esprit de vérité » doit conduire (*hodégein*) les disciples « à l'intérieur de la vérité tout entière ». Tel est le sens du texte, quelle que soit la leçon adoptée⁴⁵.

45. Pour l'essentiel le problème textuel peut se résumer ainsi. 1^o Lisent ὁδηγεῖν εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν les onciaux A, B, Y, Origène, Didyme, Eusèbe, Cyrille de Jérusalem, et, sous une forme un peu différente (εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν), la plupart des manuscrits : Basile, Épiphané, Tertullien, Novatien, Hilaire, la plupart des témoins de la vieille version latine (a, f, g, m, q) ; 2^o lisent ὁδηγεῖν ἐν τῇ ἀληθείᾳ πᾶσι : S (sans πᾶσι), D, L, W, Θ, quelques cursifs, Victorin, quelques témoins de la vieille version latine. Du point de vue de la critique externe c'est la première lecture qui l'emporte. Cependant, au dire de certains auteurs (W. MICHAELIS, *TWNT*, v. 104 sq ; J. SCHNIEWIND, *ibid* I, 63 ; W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, Tübingen, 1933, p. 198 ; W. THUSING, *Die Erhöhung*, p. 148), la seconde leçon devrait être préférée en tant que *lectio difficilior* : après ὁδηγεῖν on est plus enclin à changer ἐν en εἰς qu'à faire l'inverse. Mais cet argument perd beaucoup de sa force quand on songe à une influence probable des LXX où souvent ὁδηγεῖν est suivi de ἐν : Ne 9, 19 ; Ps 5, 9 ; 26, 11 ; 118, 35 ; 142, 10 ; Sg 9, 11 ; 10, 10, 17. Lagrange conjecture

Dans le quatrième évangile la vérité n'est ni à proprement parler d'ordre métaphysique, ni non plus simplement d'ordre moral; elle est la révélation de la vie divine. Cette vérité n'est pas seulement enseignée par le Christ aux hommes; à cause de la présence réciproque du Fils dans le Père et du Père dans le Fils, elle s'identifie avec la personne même du Fils de Dieu incarné : « Je suis la voie (*hodos*), la vérité et la vie; personne ne va au Père que par moi... Qui m'a vu a vu le Père; comment peux-tu dire : Montre-nous le Père? Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi? » (14, 6, 9-10).

Saint Augustin et, à sa suite, saint Thomas proposent de comprendre ainsi Jn 14, 6 : je suis en tant qu'homme la voie qui conduit à la vérité et à la vie que je suis en tant que Dieu⁴⁶. Mais le P. de la Potterie estime avec raison cette exégèse difficile à admettre, car le parallélisme montre que l'idée capitale du passage est celle de la voie qui conduit au Père : « personne ne va au Père que par moi »⁴⁷. Il faut donc comprendre : en tant que Fils de Dieu je suis la seule voie authentique qui conduise les hommes au Père, ou encore, ce qui revient au même : je suis le seul à pouvoir offrir aux hommes les biens divins qui proviennent du Père : la vérité et la vie. Et s'il en est ainsi, c'est parce que je suis, par mon être éternel lui-même, « tourné vers le Père », de qui je reçois constamment l'être et la vie, selon la traduction la plus probable de Jn 1, 1 (le Logos tourné vers le Père) et de Jn 1, 18 (le Monogène tourné vers le sein du Père)⁴⁸; en d'autres termes, c'est parce que je porte en moi-même la vérité sur le Père et la vie du Père.

Mais ce que Jn 14, 6 dit du Fils par rapport au Père, Jn 16, 13 le redit de l'Esprit par rapport au Fils. On notera la correspondance entre *hodos* de 14, 6 et *hodégein* de 16, 13 : l'Esprit conduit à l'intérieur du Christ, intériorise les disciples au Christ; sans la venue de l'Esprit le disciple demeurerait comme à l'extérieur du Christ, et donc loin du Père. Pour quoi cela, sinon parce que, dans son être même, il unit entre eux le Père et le Fils? Il en résulte que si le Christ est la voie qui conduit au Père, l'Esprit est la voie qui conduit au Fils et, par le Fils, au Père. L'adoration du Père en esprit et en vérité (Jn 4, 23) présuppose la communication

(commentaire p. 421) : « Le datif pourrait être une correction quelque peu pédante destinée à bien établir que la vérité où conduira l'Esprit est déjà celle du Christ : précaution inutile étant donné ce qui suit ».

46. Cf. S. THOMAS. *Super Evangelium S. Johannis lectura*, in h. 1. (éd. Marietti), n° 1868.

47. *La verità in San Giovanni*, dans *Riv B* 1963, p. 11-13; cf. *NRT*, 1966, p. 907-942; cf. pareillement notre étude (citée à la note 33) : *De munere doctrinali*, p. 119-120.

48. Pour la justification de cette traduction, cf. *Le prologue du quatrième évangile*, Paris-Bruges, 1968, p. 264-269.

de l'Esprit qui nous intériorise au Christ Vérité et, par lui, nous conduit au Père.

On parvient à la même conclusion en faisant appel à d'autres considérations. Nous l'avons vu plus haut, l'Écriture, et tout particulièrement saint Jean, nous enseignent ces deux données complémentaires : le Père est esprit (cf. Jn 4, 24) et il donne l'Esprit ; le Christ, Sagesse de Dieu, est lui aussi esprit et donne lui aussi l'Esprit (cf. ce qui a été dit plus haut à propos de Jn 3, 35). Puisque l'Esprit est possédé en commun par le Père et le Fils et donné en commun par le Père et le Fils, il doit être ce qui relie l'un à l'autre le Père et le Fils ; il est leur union. A la fin du second siècle Athénagore dira avec un rare bonheur d'expression : « Le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils par l'unité et la puissance (*hénotèti kai duna-meî*) de l'Esprit » (*Supplique pour les chrétiens*, 10). Le mot *hénotès* (unité), qui chez Ignace d'Antioche exprime l'union des hommes à Dieu, est ici appliqué pour la première fois à la personne de l'Esprit au sein de la Trinité⁴⁹.

Ainsi s'explique le parallélisme remarquable que l'on observe entre Jn 14, 15-17 et Jn 14, 21-23. Dans un cas l'amour témoigné à Jésus par les disciples et prouvé par l'observation des commandements a comme fruit le don fait aux disciples de l'Esprit Paraclet qui vient habiter en eux. Dans l'autre cas l'amour témoigné à Jésus par les disciples et prouvé par l'observation des commandements a comme fruit l'habitation dans les disciples du Père et de Jésus.

Ainsi se trouve résolue également une difficulté que soulèvent au premier abord les textes johanniques : ils ont coutume d'associer seulement le Père et le Fils et de parler à part de l'Esprit-Saint, ce qui a fait dire qu'ils suggèrent une *binité* plutôt qu'une trinité⁵⁰. Bien compris ils montrent tout au contraire que l'habitation dans les âmes de l'Esprit Paraclet et l'habitation en elles du Père et du Fils sont une seule et même réalité spirituelle : on ne peut posséder l'Esprit-Saint sans posséder en même temps le Père et le Fils.

« Afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux » (17, 26). Le Saint-Esprit et l'unité des croyants.

Il nous faut maintenant revenir au texte de Jn 17, 26. Il n'est pas interdit de penser que la formule « afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux » se rapporte directement à la personne de l'Esprit-Saint, qui serait ainsi

49. Cf. L. W. BARNARD, *God, the Logos, the Spirit and the Trinity in the Theology of Athanasius*, dans *St Th* 24 (1970), p. 87-91.

50. Cf. J. E. DAVEY, *The Jesus of John. Historical and Christological Studies in the Fourth Gospel*, London, 1958, p. 159-160.

appelé l'Amour. Cependant ce qui est dit d'elle dans les chapitres 14-16 ne semble pas orienter la pensée dans cette direction, puisque dans ces textes la fonction attribuée à l'Esprit-Saint est essentiellement doctrinale et illuminatrice. On hésite à alléguer ici Rm 5, 5 : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné », car, s'il est peut-être permis au théologien spéculatif d'éclairer saint Jean par saint Paul, le théologien biblique doit s'interdire de fondre ensemble, sans aucun discernement, les catégories de pensée de l'Apôtre des Gentils et celles de saint Jean, alors que ces deux théologiens, indépendants l'un de l'autre, doivent s'expliquer d'abord et avant tout par eux-mêmes.

Ce qu'il faut plutôt dire au sujet de Jn 17, 26, c'est que Jésus vient de faire à ses disciples une promesse de révélation du Nom du Père : « Je leur révélerai ton Nom », révélation destinée à compléter celle qu'il a déjà faite jusque-là. Cette révélation, il la réalisera certainement par l'entremise de l'Esprit-Saint, compte tenu des annonces de la venue du Paraclet qu'il a faites auparavant. C'est donc l'Esprit qui fera connaître aux disciples le Nom du Père ; nous croyons pouvoir ajouter : c'est lui également qui fera habiter dans les disciples l'amour dont le Père aime le Fils : « Je leur révélerai ton Nom pour que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux. » Quoi d'étonnant à cela, puisqu'il est en lui-même le lien qui unit le Père et le Fils ?

Plusieurs auteurs ont trouvé étonnant que la grande supplication de Jn 17 ne fasse aucune mention explicite de l'Esprit-Saint⁵¹. Ils ne doivent pas perdre de vue ce que nous avons dit plus haut : c'est à l'Esprit que, selon les promesses du Paraclet, il revient de conduire les disciples dans l'intimité du Père et du Fils, de les intérioriser à Jésus et, par là, de les rapprocher du Père. S'il en est ainsi, il faut penser qu'en Jn 17 le don futur de l'Esprit, lié à la glorification de Jésus ainsi que nous le verrons au paragraphe suivant, est partout présupposé. Il y a un lien évident entre la demande de Jn 17, 17 : « Consacre-les dans la vérité : ta parole est vérité » et la promesse de Jn 16, 16 : « l'Esprit de vérité vous conduira dans la vérité tout entière ». C'est l'Esprit qui, faisant le lien entre le Père et le Fils, établira également les hommes en communion de pensée et d'amour avec le Père et le Fils. C'est donc lui qui assurera l'unité des croyants, cette unité qui constitue l'objet principal de cette grande prière de Jn 17.

Un rôle analogue est assigné à l'Esprit-Saint dans la première épître et dans l'Apocalypse. Les formules de l'épître : « l'Onction qui vient du Saint » (1 Jn 2, 20) et « l'Onction que vous avez reçue de Lui » (1 Jn 2, 27) désignent d'abord le Père et en second lieu le Christ comme auteurs du

51. Cf. par exemple A. DURAND, *Le discours de la Cène*, RSR 1 (1910), p. 544 ; R. MATZERATH, *The Prayer of Christ for Unity : St John 17, 20-23*, Romae, 1950, p. 165.

don de l'Esprit (cf. *supra* notre commentaire de Jn 3, 33, 34). Cette Oction, qui, conformément aux oracles de Jérémie (31, 31-34) et d'Ézéchiel (36, 26-27), instruit les chrétiens du dedans et les préserve de l'erreur, les maintient en communion avec le Père et le Fils et en communion entre eux (cf. 1 Jn 1, 3-7).

Dans l'Apocalypse le Christ est présenté comme le possesseur des « sept esprits qui sont devant le trône » de Dieu le Père (1, 4 ; 4, 5 ; 5, 6) ; ils sont les sept yeux du Christ (5, 6). Comme l'ont compris la tradition latine unanime et une partie de la tradition orientale, ces sept esprits sont fort probablement une désignation de l'Esprit-Saint en personne. Ce langage étrange s'explique par Za 4, 2, 6, 10 (texte disloqué par la Bible de Jérusalem), où sept lampes, symboles des sept yeux de Yahvé parcourant la terre, ne sont autres que son Esprit. Comme Yahvé gouverne l'univers par l'Esprit, ainsi en va-t-il du Christ glorieux : le Saint-Esprit est vraiment les sept yeux du Christ, comme il était dans Zacharie les sept yeux de Yahvé⁵².

L'action de l'Esprit se situe donc dans le prolongement exact de celle du Christ, et ces sept yeux du Christ contribuent à maintenir l'Église dans l'unité et la ferveur. C'est ce qui résulte avec force des conclusions des sept lettres du début de l'Apocalypse (2, 7, 11, 17, 29 ; 3, 6, 13, 22). En effet, dans ces sept passages, donc à la fin de chacune des sept lettres adressées aux sept églises, qui, sans cesser d'être des communautés précises, représentent néanmoins l'Église universelle de tous les temps (l'Apocalypse est un livre prophétique)⁵³, l'auteur utilise une expression familière à Jésus et rapportée par les trois Synoptiques (« que celui qui a des oreilles entende ») pour souligner que l'Esprit-Saint fait siens les ordres, les conseils, les blâmes et les éloges du Christ : « que celui qui a des oreilles entende ce que l'Esprit dit aux Églises ! » (cf. le rôle du Paraclet dans le quatrième Évangile).

Paul fait de l'Esprit-Saint le principe de l'unité des chrétiens : 1 Co 12, 13 ; Ep 4, 4... Jean ne l'enseigne pas en termes aussi explicites au chapitre 17 du quatrième évangile, mais il le laisse clairement entendre, compte tenu du rôle qu'il attribue ailleurs à l'Esprit-Saint, surtout en Jn 16, 14, dans la première épître et dans l'Apocalypse. Si, comme le dit magnifiquement Athénagore (cf. *supra*), le Père et le Fils sont l'un dans l'autre « par l'unité et la puissance de l'Esprit » (*Supplique pour les chrétiens*, 10), pareillement

52. Cf. en ce sens J. COMBLIN, *Le Christ dans l'Apocalypse*, Paris-Tournai, 1965, p. 182-183 ; C. BRÜTSCH, *La Clarté de l'Apocalypse*, p. 27 ; la recension que nous avons faite de ce dernier ouvrage, dans *RB* 1968, p. 118.

53. Cf. à ce sujet : L. POIRIER, *Les sept Églises ou le premier septénaire prophétique de l'Apocalypse*, Montréal, 1943 ; notre livre : *L'Apocalypse, État de la question*, Paris-Bruges, 1962, p. 35 et 41-42.

les disciples du Christ sont unis au Père et au Fils et unis entre eux « par l'unité et la puissance de l'Esprit ».

3. L'AMOUR DU FILS POUR LE PÈRE ET LES ABAISSEMENTS PROVISOIRES DE L'INCARNATION

Nous venons d'étudier un certain nombre de textes johanniques qui nous parlent de l'amour du Père pour son Fils. Si on ne veut pas les trahir, il est indispensable de reconnaître leur résonance trinitaire ; il faut se garder de nier cette résonance en faisant appel à des spéculations théologiques auxquelles saint Jean demeure totalement étranger. Mais, d'un autre côté, il ne faut pas non plus perdre de vue le contexte immédiat des passages même les plus transcendants ; ce contexte nous ramène toujours au plan historique de l'Incarnation où l'amour divin atteint les hommes pour les sauver ; c'est ce qui fait que tous ces textes sont pour nous si émouvants.

C'est à une conclusion semblable que nous sommes conduits, si nous considérons la réponse du Fils à l'amour que le Père lui témoigne. Il n'est dit que deux fois explicitement que Jésus aime son Père ; ce n'est pas un hasard si ces deux passages se trouvent dans les discours après la Cène qui précèdent immédiatement la Passion : « Il faut que le monde sache que j'aime le Père et que j'agis comme le Père me l'a ordonné » (14, 31) ; « j'ai gardé le commandement de mon Père et je demeure en son amour » (15, 10). Dans ces deux passages l'amour de Jésus pour son Père a pour synonyme son attachement inconditionné à la volonté du Père, attachement qui va le conduire au Calvaire pour le salut des hommes. Compte tenu de cette synonymie et de cette équivalence, même si les déclarations explicites sont rares, c'est sans cesse que Jésus proclame implicitement, de manière équivalente, son amour pour son Père, puisque c'est sans cesse qu'il proclame son attachement immuable à la volonté du Père.

L'humble accomplissement par Jésus Serviteur de la volonté du Père.

Dans le quatrième évangile Jésus est comme obsédé par le désir d'accomplir jusqu'au bout la mission que le Père lui a confiée. C'est ce qui explique qu'il parle si souvent de son Père qui l'a envoyé (cf. *supra*). Fréquemment aussi il parle de son Heure, l'Heure marquée par le Père et que personne ne peut anticiper, où il conduira à son terme l'œuvre que son Père l'a chargé de réaliser dans le monde. Est-il preuve plus éloquente de l'amour du Fils pour le Père que cette hantise qu'a Jésus de l'œuvre salvifique que le Père lui a confiée ? Est-il preuve plus éloquente, convient-il d'ajouter, de l'amour de Dieu pour les hommes, puisque le Père et le Fils veulent

d'un commun accord l'Incarnation Rédemptrice, avec au terme le sacrifice du Calvaire, pour assurer le salut de l'humanité? Nous avons vu que l'amour témoigné par le Père au Fils atteint les hommes à travers le Fils que le Père charge de sauver le monde. On doit dire pareillement qu'à travers le Père ce sont les hommes qui sont atteints par l'amour du Fils pour le Père et qu'ici encore les données du quatrième évangile n'ont rien à voir avec de froides spéculations abstraites sur l'amour divin. Les deux textes de 13, 1 et de 14, 31, dont le premier concerne les disciples tandis que le second se rapporte au Père : « il faut que le monde sache que j'aime le Père », se réfèrent à la même œuvre, la Passion, preuve par excellence de l'amour de Jésus, et pour le Père, et pour les siens. Ce témoignage suprême est préfiguré par la scène du lavement des pieds, annonce des grandes humiliations rédemptrices auxquelles le Christ, Serviteur de Yahvé, va se soumettre de son plein gré⁵⁴.

Dans Jean, tout autant que dans les Synoptiques, le Serviteur de Yahvé est l'antécédent prophétique le plus saisissant du Christ Sauveur des hommes. Dans le quatrième évangile les discussions de Jésus avec les Juifs incrédules ont été rapprochées avec raison des altercations de Jérémie avec ses adversaires ; le P. Lagrange souligne à partir de là leur vraisemblance historique⁵⁵. Mais on n'a pas assez remarqué que la physionomie morale de Jésus qui se dégage de ces controverses fait songer avant tout

54. La scène du lavement des pieds a donné lieu à de multiples analyses et à des discussions dans lesquelles nous ne pouvons pas entrer ici. La signification sacramentelle est très vraisemblable, mais a souvent été outrée ; sans doute n'est-elle qu'indirecte, ne résultant que de la référence au drame de la Passion, qui est la source des sacrements. Une des meilleures explications de l'ensemble du récit nous paraît toujours celle de F. M. BRAUN, *Le lavement des pieds et la réponse de Jésus à saint Pierre* (Jn 13, 4-10), *RB*, 1935, p. 22-33 ; cf. aussi PH. H. MENOUD, *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes*, Neuchâtel-Paris, 1947, p. 54-56. Il faut bien noter que l'enseignement dégagé par Jésus lui-même du lavement des pieds, ce n'est pas une leçon générale d'humilité, mais une leçon d'humilité dans l'exercice de l'autorité dont les apôtres seront investis.

55. *Évangile selon saint Jean*, p. LXXXVIII : « Tout à fait comme Jésus dans le quatrième évangile, Jérémie rencontre une opposition haineuse qui lui donne aussitôt le démenti. D'autres au contraire lui sont plus favorables. Les uns disent : « tu mourras ». Les autres : « Cet homme ne mérite pas la mort. » Tout ce que nous savons de la vie de Jérémie n'est guère que l'accueil qu'ont reçu ses paroles, prononcées de la part de Dieu : sa biographie se déduit de son ministère prophétique. Si la part de la biographie est plus grande dans Jn, on dira à plus forte raison que les discours y ont un caractère biographique. Ils intéressent même plus la personne du héros, car, si l'on a discuté la mission de Jérémie, on discute la personnalité même de Jésus. Et, plus encore que dans Jérémie, les discours de Jésus sont des allocutions de circonstance, qui tournent bien davantage au dialogue par suite de l'intervention des auditeurs. A juger de leur caractère réel d'après leur éloignement de tout artifice littéraire, leur véracité est portée au plus haut point, puisque nous n'y trouvons aucun indice d'une composition méditée, d'une partition conforme aux règles de l'art, d'un développement régulier. »

au portrait que l'humble Serviteur de Yahvé trace de lui-même, notamment en Is 50, 4-11. Le Serviteur déclare qu'il est constamment aux écoutes de ce que Yahvé veut lui dire pour pouvoir instruire et réconforter les hommes ; il se dit assuré de la protection divine et provoque même ses adversaires : « Qui oserait intenter contre moi un procès ? Le Seigneur Yahvé m'aide : qui me condamnerait ? » Il invite ceux qui craignent Yahvé et ceux qui sont dans les ténèbres à écouter sa voix. De ces données il est aisé de rapprocher nombre de propos du Christ johannique, qui sont donc à entendre tout d'abord du Christ homme, vivant humblement sur la terre, ne disant aux hommes que ce qu'il a appris du Père. Citons seulement ces paroles du chapitre 8 : « Ce que le Père m'a enseigné, je le dis... Qui d'entre vous me convaincra de péché ? Si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort... Qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres » (vv. 26, 46, 51, 12).

Réplique johannique de l'hymne christologique de l'Épître aux Philippiens (Ph 2, 6-11), qui exploite Is 53⁵⁶, la scène du lavement des pieds nous montre pareillement comment le Christ, sans perdre un seul instant la conscience d'être le Seigneur et le Maître (Jn 13, 3, 14 ; cf. Ph 2, 6), consent néanmoins par amour à être ravalé au rang des esclaves. Même si de nettes réminiscences littéraires font défaut, il nous paraît certain que cette scène doit être lue, elle aussi, à la lumière de la grande prophétie isaienne, où le Serviteur de Yahvé, l'ami intime de Dieu, accepte d'être mis au nombre des scélérats pour assurer le salut du monde pécheur⁵⁷.

La perspective trinitaire « le Fils ne peut rien faire de lui-même » ; la descente, sur le plan humain, de la relation trinitaire et la vie des enfants de Dieu.

Cependant, dans la description émouvante que le quatrième évangile nous offre de la soumission totale au Père du Fils de Dieu incarné, la

56. Profitant des travaux de nombreux critiques, nous avons étudié ces rapports dans les deux monographies suivantes : *L'hymne christologique de l'Épître aux Philippiens* (2, 6-11), RB, 1965, p. 352-380 ; 481-507 ; l'hymne christologique de l'Épître aux Philippiens EV (= Am C'), 1970, p. 733-741.

57. Prenant l'accoutrement d'un esclave, Jésus « pose ses vêtements » en v. 4 ; une fois son travail terminé, il les « reprend » au v. 12. On a fait remarquer qu'au v. 4 *apotithenai* eût été beaucoup plus normal que *tithenai*. Les termes semblent avoir été choisis pour évoquer la mort et la résurrection du Christ : il sacrifie sa vie (littéralement « pose son âme »), puis il la reprend : Jn 10, 17, 18 ; cf. 10, 11, 15 ; 13, 37, 38 ; 15, 13 ; 1 Jn 3, 16. Par ailleurs la formule grecque barbare « poser son âme » n'est que le décalque d'une expression hébraïque empruntée à la description du martyr du Serviteur (Is 53, 10). Cf. C. K. BARRETT, *The Gospel according to St John*, p. 366 ; E. C. HOSKYNs, *The Fourth Gospel*, p. 437 ; F. M. BRAUN, *Jean le Théologien. Le Mystère de Jésus-Christ*, Paris, 1966, p. 184-189.

perspective trinitaire ne peut pas être exclue. A cet égard les poèmes du Serviteur se trouvent considérablement dépassés, car le Serviteur n'y est pas clairement présenté comme un personnage transcendant, moins encore comme un être proprement divin.

Jean nous montre le Christ vivant dans la dépendance la plus étroite à l'endroit de son Père. Il n'est pas venu de lui-même en ce monde (8, 42). Il ne cherche pas sa propre gloire, mais celle du Père (7, 18 ; 8, 50). Il renvoie constamment au Père la gloire de tout ce qu'il a et de tout ce qu'il est. Il ne peut rien faire de lui-même, sans regarder, sans consulter, sans imiter le Père : 5, 19, 30.

Il est des auteurs qui ont entendu ces textes *exclusivement* de la dépendance absolue, dans l'égalité du Fils par rapport au Père au sein de la Trinité. Il faut reconnaître qu'ils sonneraient étrangement dans la bouche d'un homme ordinaire, même très saint. Ils ne peuvent se comprendre pleinement en dehors de la perspective trinitaire. C'est d'autant plus évident que ces affirmations inouïes de dépendance complète à l'égard du Père voisinent avec la revendication formelle faite par Jésus de pouvoirs strictement divins.

Il n'est pas aisé de présenter une exégèse équilibrée et pleinement satisfaisante de ces textes. Nous devons pourtant essayer de le faire, afin de ne rien laisser perdre de leur si profonde signification religieuse. Lagrange a noté avec raison que les passages que nous visons ont un accent proprement inimitable, à la fois transcendant et très humble. La référence à l'accomplissement de la volonté du Père qui a envoyé le Christ montre bien qu'en dépit de la note d'intimité unique avec Dieu, nous demeurons avant tout, comme toujours, sur le plan historique de l'existence terrestre du Fils de Dieu incarné. Il faut donc dire ceci : nous avons là beaucoup plus que la soumission à Dieu d'un homme ordinaire, et même que la soumission du Serviteur de Yahvé. Grâce au mystère de l'Incarnation, c'est la dépendance dans l'égalité du Fils par rapport au Père au sein de la Trinité qui se trouve comme traduite sous une forme humaine ; elle a pour correspondant en l'Homme Dieu la soumission volontaire la plus humble et la plus totale qui se puisse imaginer ; c'est là comme une espèce d'esclavage filial ; on dirait que Jésus ne possède d'intelligence et de volonté humaines que pour les livrer au Père : « Je ne puis rien faire de moi-même, je juge selon ce que j'entends » (5, 30).

Le renoncement de Jésus est total et constant. A aucun moment il ne cherche sa propre gloire ; toujours il n'a en vue que les intérêts du Père. Aucun homme n'a pratiqué un renoncement aussi héroïque, ne l'a poussé aussi loin, puisqu'en la circonstance le renoncement doit conduire Jésus au Calvaire, qui est un drame d'une grandeur unique. Quand l'Heure de ce drame approche, le Christ ressent de l'angoisse ; il fait même appel

à la pitié du Père, mais sans cesser de lui être entièrement soumis : « Maintenant mon âme est troublée. Et que dire ? Père, sauve-moi de cette Heure. Mais c'est pour cela que je suis arrivé à cette Heure. Père, glorifie ton Nom » (12, 27, 28). « La coupe que le Père m'a donnée, ne la boirai-je pas ? (18, 11).

C'est parce que le Fils unique de Dieu, égal à Dieu (5, 18) et Dieu lui-même (1, 1), a revêtu une humanité semblable à la nôtre qu'il s'est trouvé dans l'état inférieur requis pour pouvoir obéir. Comme le dit Newmann, « il assuma une nature inférieure et tendit en elle vers une volonté plus haute et plus parfaite »⁵⁸. Si de cette manière Jésus fait descendre sur le plan humain la relation trinitaire de dépendance dans l'égalité du Fils à l'endroit du Père, c'est en vue du salut des hommes, pour que ceux-ci, devenus fils adoptifs de Dieu, puissent, en prenant exemple sur le Christ, acquérir des mœurs de fils de Dieu. L'idéal serait qu'imitant Jésus ils ne puissent rien faire sans regarder leur Père du ciel, et que, eux non plus, ils ne recherchent jamais leurs intérêts égoïstes, mais ceux du Père.

Dans saint Jean, comme dans le reste du Nouveau Testament, la morale chrétienne est toute différente d'un idéal abstrait. Elle est fondée sur un acte de foi, qui n'est pas la simple adhésion à des vérités abstraites, mais une rencontre personnelle avec Jésus, Vérité divine incarnée. Le caractère personnel de l'acte de foi est bien mis en relief par les synonymes du verbe « croire » : croire à Jésus, c'est le recevoir, venir à lui, l'écouter, le suivre, demeurer en lui. Dès lors la vie chrétienne ne peut consister qu'à imiter la conduite du Christ, et avant tout son amour pour son Père, traduit concrètement de façon constante par l'observation des commandements : « Demeurez en mon amour. Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour, comme moi je garde les commandements de mon Père et demeure en son amour » (15, 9-10). Quel programme de vie pour les chrétiens que les paroles suivantes de Jésus et beaucoup d'autres du même genre, dont l'accent très humble ne saurait être méconnu : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre... Celui qui m'a envoyé est avec moi ; il ne m'a pas laissé seul, parce que je fais toujours ce qui lui plaît... Je ne cherche pas ma gloire ; quelqu'un s'en occupe et juge... Je n'ai pas parlé de moi-même, mais le Père qui m'a envoyé m'a lui-même prescrit ce que je devais dire et faire entendre. Les paroles que je dis, c'est donc comme le Père me l'a dit que je les dis » (4, 48 ; 8, 29, 50 ; 12, 49-50).

Il est clair que l'imitation du Christ, vérité définitive sur le monde divin et aussi sur l'existence humaine, ne peut se réaliser sans l'action de l'Esprit Paraclet qui conduit les hommes à l'intérieur de la Vérité tout entière.

58. Cité par F. M. BRAUN, *Le Mystère de Jésus-Christ*, p. 141.

c'est-à-dire qu'il les intériorise au Christ. Aux yeux de saint Jean comme de saint Paul, la vie chrétienne est inconcevable sans la présence et l'intervention constantes de l'Esprit. C'est lui seul en particulier qui peut faire saisir du dedans le mystère inouï de la charité divine et les abaissements de l'Incarnation Rédemptrice commandés par cette charité divine.

L'Incarnation, transfiguration et abaissement. « Le Père est plus grand que moi (14, 28).

Il nous faut apporter ici quelques précisions sur la manière d'entendre les abaissements de l'Incarnation. L'Incarnation grandit et transfigure incomparablement la nature humaine de Jésus. Cet aspect des choses, que le quatrième évangile s'est complu à mettre en évidence, ne doit jamais être perdu de vue. Réduire Jésus aux proportions d'un homme ordinaire, c'est trahir les intentions les plus chères des évangélistes, des Synoptiques aussi bien que de saint Jean. Jamais Jésus n'apparaît comme étant simplement un homme parmi les autres. Spirituellement le Christ se rattache par nombre de traits à la famille des grands prophètes de l'Ancien Testament. Mais quelle distance entre eux et lui, même dans les Synoptiques, à plus forte raison dans le quatrième évangile !

Cependant, d'un autre côté, même le plus divin des évangiles, celui de Jean, n'oublie pas de souligner l'humiliation qui résulte de l'Incarnation. Tous les écrits du Nouveau Testament, y compris le quatrième évangile, répugnent à toute forme de docétisme. Or il arrive qu'un docétisme larvé imprègne certaines conceptions pieuses. C'est le cas par exemple si en tant qu'homme agissant humainement le Christ est représenté, dès ses plus tendres années, comme le véritable souverain du monde, en possession d'une science quasi infinie, alors qu'il n'était encore qu'un frêle enfant, soumis comme les autres enfants à la loi de la croissance, non seulement physique, mais encore intellectuelle et spirituelle (cf. Lc 2, 52)⁵⁹. L'auteur du quatrième évangile, qui se complait à souligner la gloire du Logos incarné, ne l'en montre pas moins accessible à la fatigue, à la tristesse et au trouble (4, 6 ; 11, 33, 35, 38 ; 12, 27).

Jean sait que la gloire divine du Christ est maintenant voilée et que son retour auprès du Père la manifestera à nouveau (cf. 12, 23 ; 17, 5, 24...). Ainsi s'explique qu'à côté des textes qui affirment sans ambiguïté aucune l'égalité parfaite du Père et du Fils auquel le Père donne tout, il en est d'autres au contraire qui nous montrent le Fils inférieur au Père dans la mesure précisément où il n'est encore qu'en marche vers le Père : « Si

59. Cf. J. MARITAIN, *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, Paris, 1947, p. 17-20 ; 29-30.

vous m'aimiez vous vous réjouiriez de ce que je vais au Père, parce que le Père est plus grand que moi » (14, 28).

B. F. Westcott⁶⁰ nous donne un aperçu des commentaires patristiques de ce texte difficile. A son tour J. Huby⁶¹ a repris l'examen de ce même dossier patristique en corrigeant plusieurs fois les références données par Westcott. Il vaut la peine de résumer les conclusions de cette enquête.

Avant l'hérésie arienne plusieurs écrivains ecclésiastiques (Tertullien, Novatien, Origène) n'ont pas hésité à appliquer les mots « le Père est plus grand que moi » au Fils considéré dans sa nature divine ; ce faisant ils n'étaient pas toujours assez en garde contre le subordinatianisme. Au IV^e siècle plusieurs Pères grecs, qui luttaient contre les Ariens, ont eux aussi défendu la même interprétation, mais en s'exprimant avec une plus grande rigueur théologique : c'est parce que le Père seul est non engendré, Dieu sans principe, et que de lui le Fils reçoit absolument tout, que le Père peut être tenu pour plus grand que le Fils. Comme témoins de cette explication, on peut citer saint Alexandre, évêque d'Alexandrie (dans Théodoret, *Hist. eccl.* I, 3 : PG 82, 905), saint Athanase (*Oratio contra Arianos*, I, 58 : PG 26, 133), saint Grégoire de Nazianze (*Oratio XXX*, 7 ; L, 3 : PG 36, 112-113 ; 420). La même exégèse sera reprise au VIII^e siècle par saint Jean Damascène (*De fide orthodoxa*, I, 8 : PG 94, 820).

En sens contraire la plupart des Pères et des théologiens de l'Église Latine ont pensé que c'est le Christ homme qui se déclare inférieur au Père. Ainsi s'expriment notamment saint Augustin (*In Joan. tract.* LXXVIII : PL 35, 1835-1837), saint Léon le Grand (*Epist. ad Flav.* XXVIII, 4 : PL 54, 769), saint Fulgence (*Epist.* VIII, 16 : PL 65, 367), saint Bède (*In Joan* : PL 101, 41-42), Rupert (*In Joan* : PL 169, 711-712), saint Thomas dans sa *Somme Théologique* (III^e Pars, q. 20, art. 1). En faveur de ce sentiment saint Augustin fait valoir un argument très fort : quand le Christ proclame le Père plus grand que lui, il parle en tant que « voyageur », pèlerin en marche vers Dieu, puisqu'il dit aussitôt après : « Je vais au Père ».

Il est à noter cependant que dans son *De fide et symbolo* (IX, 18 : PL 40, 191) l'évêque d'Hippone avait uni les deux interprétations, ce que fera également saint Thomas dans son commentaire et dans l'opuscule *In Boetium de Trinitate* (q. 3, art. 4). C'est ce que fait également saint Cyrille d'Alexandrie dans le *Thesaurus* (XI : PG 75, 141). Mais dans son commentaire de saint Jean (*In Joan* : PG 74, 311-316) saint Cyrille s'en tient à la perspective de l'Incarnation : en Jn 14, 28, dit-il, le Christ s'exprime en tant que revêtu d'une chair mortelle et souffrante, en tant que passagèrement humilié et pas encore glorifié ; aussi bien, ajoute judicieusement

60. *The Gospel according to St John*, 8^e édition, p. 212-216.

61. *Le discours de Jésus après la Cène*, 2^e édition, Paris, 1942, p. 62-65.

Cyrille, le Christ se trouve alors à la veille de sa mort, et il veut reconforter ses disciples : pouvait-il leur proposer comme motif de consolation une vérité aussi inaccessible que la dépendance d'origine du Fils à l'endroit du Père au sein de la Trinité ?

Les raisons invoquées par saint Augustin et saint Cyrille d'Alexandrie pour appliquer Jn 14, 28 au Fils de Dieu incarné emportent l'adhésion. Cette exégèse est la plus conforme à la perspective habituelle du quatrième évangile, où le Christ parle d'ordinaire à partir de sa situation historique de Verbe Incarné.

Il convient toutefois de préciser cette interprétation. Ce serait un truisme d'avancer qu'un homme est inférieur à Dieu. Cyrille d'Alexandrie rapporte (PG 74, 315) que de son temps des partisans d'une infériorité véritable du Fils de Dieu, considéré comme tel, par rapport au Père ne manquaient pas de faire cette objection. Il ne saurait s'agir de l'homme Jésus, disaient-ils, car on ne compare pas un homme à Dieu, pas plus qu'on ne dit qu'un homme est plus intelligent qu'un animal et un cheval plus rapide qu'une tortue ; on ne compare entre eux que des êtres de même espèce. La réponse à cette difficulté, c'est qu'en Jn 14, 28 Jésus ne s'exprime pas comme un homme ordinaire, il parle en tant que Fils de Dieu, mais en tant que Fils de Dieu incarné et provisoirement humilié.

Le commentaire de Bossuet, qui unit heureusement les données de l'évangile à celles de l'Apocalypse, vaut la peine d'être cité : « Je vous ai dit les raisons de vous consoler de mon absence par les biens qui vous en reviennent ; en voici une par rapport à moi qui vous doit toucher davantage : Si vous m'aimez, vous devez vous réjouir que je retourne au Père, parce que mon Père est plus grand que moi, et que c'est avec lui que je retrouverai ma véritable grandeur. *C'est son Père qui en est la source*, parce qu'il tient tout de lui ; il est toujours dans son sein et ne le quitte jamais ; toutefois, en se faisant homme, il est sorti en un certain sens du lieu de sa gloire, et il s'est fait moindre que son Père, lui qui est naturellement son égal. Comme il va retourner en ce lieu de gloire..., il devient aussi plus grand lui-même, parce qu'il entre dans sa gloire en suite de ses souffrances (Lc 24, 26) et qu'assis à la droite de la Majesté de Dieu, « toute puissance lui est donnée dans le ciel et sur la terre » (Mt 28, 18). C'est ce qu'il nous dira bientôt : Mon Père, glorifiez-moi de la gloire que j'ai eue auprès de vous avant que le monde fût (Jn 17, 5) : répandez votre gloire sur l'humanité que j'ai prise. Telle est la gloire que je vais recevoir en retournant à mon Père. Si vous m'aimiez, vous en auriez de la joie ; réjouissez-vous donc, vous qui m'aimez, réjouissez-vous de la gloire où je vais entrer. C'est ce que font tous les bienheureux esprits en disant : L'Agneau qui a été immolé est digne de recevoir puissance, divinité, richesses, sagesse, force, honneur, gloire, bénédiction, action de grâces. Il est digne de les

recevoir avec son Père : À celui qui est assis sur le trône et à l'Agneau bénédiction et honneur et gloire et puissance aux siècles des siècles (Ap 5, 12-13). Vous le voyez : ils n'ont point de termes pour expliquer un si grand transport : c'est qu'ils aiment Jésus et se réjouissent de la gloire qu'il a reçue de son Père »⁶².

La glorification de Jésus passagèrement humilié et le don de l'Esprit-Saint.

Les humiliations passagères du Christ, le Christ et le Père les ont voulues en vue de notre salut. Mais leur suppression elle-même importe au plus haut point à notre salut. C'est ce qu'il nous reste à montrer brièvement par rapport à la dernière étape de notre insertion dans le mystère trinitaire, à savoir la communication de l'Esprit-Saint. C'est exclusivement cet aspect des choses que nous voulons maintenant envisager. Un exposé complet de la conception johannique du mystère rédempteur exigerait de longs développements qui seraient ici un hors d'œuvre. Ce qui sauve les hommes selon la doctrine johannique, ce n'est ni la Passion toute seule, ni le Mystère Pascal considéré isolément, mais cet ensemble d'événements qui constituent le passage de Jésus de ce monde à son Père. Ce voyage, ce mouvement de retour de Jésus au Père est aux yeux de Jean l'événement salvifique par excellence et la preuve suprême de l'amour de Jésus pour le Père et pour les siens ; il est le grand moyen choisi par Dieu pour ramener à lui les hommes pécheurs et ennemis de Dieu.

Les disciples doivent se réjouir de ce que Jésus va au Père, parce que sa remontée auprès du Père, qui n'est autre que sa glorification, fera cesser les abaissements provisoires de l'Incarnation. Jésus ne peut pas ne pas ressentir une immense aspiration après cette glorification, un peu comme un enfant, éloigné de la maison paternelle, n'a de cesse qu'il ne la retrouve : « Je vais au Père ! » Ce n'est là qu'une analogie. L'amour de Jésus pour son Père implique nécessairement son désir de voir son humanité enfin pleinement associée à sa gloire de Fils de Dieu.

Mais Jésus ne sépare jamais son sort de celui des disciples que le Père lui a donnés. Son amour pour son Père lui fait désirer également que ses disciples eux-mêmes aient part à sa gloire filiale. On reconnaît là un des thèmes fondamentaux de la grande prière de Jn 17. Et cela, de toute évidence, ne pourra se réaliser sans l'intervention de l'Esprit-Saint. C'est ce qui explique le mieux, à notre avis, qu'à la glorification de Jésus soit lié le don de l'Esprit-Saint, le bienfait suprême que l'amour salvifique du Père et du Fils vaut à l'humanité.

62. *Méditations sur l'Évangile, Édition critique avec Introduction, texte et variantes*, par M. DREANO, Paris, 1966, p. 516.

Il est à remarquer en effet que les discours après la Cène font dépendre la venue du Paraclet de la glorification de Jésus : « *Il vous est bon que je m'en aille, car, si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas, mais si je pars, je vous l'enverrai* » (16, 7). Auparavant Jean avait déjà noté : « *Il n'y avait pas encore d'Esprit (communiqué), parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié* » (7, 39). Ces déclarations sont au premier abord embarrassantes. Le bref examen que nous allons en faire achèvera de nous montrer que tout ce qui se passe en la personne du Fils de Dieu incarné est un mystère d'amour qui, en même temps que son sort personnel, concerne aussi le destin des hommes qu'il a voulu faire entrer dans la famille divine.

F. X. Durwell demande : « Pourquoi l'Esprit ne pouvait-il être donné avant que le Christ ne fût remonté auprès de son Père ? Comment s'expliquer que toute l'activité du Christ soit dépendante d'un changement de lieu ? On cherche de tous les côtés les raisons qui expliquent le délai de l'envoi de l'Esprit »⁶³. Beaucoup d'auteurs manifestent à ce sujet le même embarras que Durwell. Pourtant il nous semble que le quatrième évangile lui-même fournit les éléments requis pour résoudre ce problème. Le P. Lagrange se pose la question : « Pourquoi le Fils glorifié n'eût-il pas pu demeurer sur la terre et donner cependant son Esprit ? »⁶⁴. Il répond en disant tout d'abord qu'il existe une certaine antinomie entre la présence sensible et forcément localisée du Christ sur la terre et la présence spirituelle universelle, ensuite que la présence sur la terre du Seigneur glorifié remplacerait la foi par l'évidence. Le premier de ces motifs surtout paraît peu convaincant. Mais il semble bien que le P. Lagrange ne formule pas correctement la question. En effet il ne s'agit pas de savoir pourquoi la présence sur la terre du Fils de Dieu glorifié excluait le don de l'Esprit, car dans la perspective johannique la glorification complète du Logos glorifié est incompatible avec la prolongation de son séjour parmi les hommes et implique nécessairement son retour auprès du Père, en ce monde de l'éternité, invisible et inaccessible à l'expérience humaine, d'où le Logos était d'une certaine façon sorti par l'Incarnation. Le problème qu'il faut résoudre est bien plutôt le suivant : pourquoi le don de l'Esprit est-il subordonné à ce retour de Jésus auprès du Père ?

Une autre façon de rendre la difficulté inextricable serait d'entendre de manière trop absolue les affirmations de Jn 7, 39 et 16, 7, comme si toute communication de l'Esprit aux hommes était impossible avant la glorification de Jésus. Il est clair que cette position ne saurait être admise. Dans l'ancienne économie l'Esprit était déjà donné, quoique beaucoup

63. *La Résurrection du Christ, Mystère de salut*. Le Puy-Paris, 1950, p. 109.

64. *Évangile selon saint Jean*, p. 118.

plus parcimonieusement que sous la nouvelle alliance⁶⁵. Bien plus, si notre exégèse de Jn 3, 34 et 6, 63 est exacte, un certain don de l'Esprit est inséparable du ministère public de Jésus, puisque les paroles qu'il dit sont « esprit et vie ».

L'impossibilité du don de l'Esprit antérieurement à la glorification de Jésus n'est donc que relative. Elle peut être expliquée par ce fait que, dans l'économie chrétienne, la communication de l'Esprit aux hommes est liée normalement aux sacrements, et tout d'abord au sacrement de baptême. Or les sacrements supposent tous ce commencement de glorification de Jésus qui s'appelle le Calvaire ; c'est seulement la mort de Jésus sur la Croix qui leur confère leur efficacité : l'Agneau de Dieu baptise dans l'Esprit, quand par son sacrifice il a expié les péchés du monde ; c'est pourquoi l'eau (du baptême) et le sang (de l'eucharistie) coulent du côté de Jésus transpercé.

Mais il y a lieu de chercher à creuser plus profondément ce problème. En effet Jésus fait, non seulement de sa mort, mais encore de sa glorification complète, c'est-à-dire de son retour auprès du Père, la condition du don de l'Esprit. Pourquoi cela ? A notre avis cette liaison entre, d'une part la fin des abaissements du Fils de Dieu incarné et sa glorification et d'autre part le don de l'Esprit, tient avant tout à la manière dont s'opère la libération messianique. Le Christ ne l'accomplit pas de l'extérieur, mais en se solidarissant par amour avec l'humanité pécheresse, et en nous solidarissant par amour avec son humanité glorifiée. Déjà dans les Synoptiques jamais Jésus ne parle de sa Croix et de son exaltation futures sans annoncer en même temps que ses disciples y participeront. Saint Paul envisage une double association du chrétien à la mort du Christ et au Mystère Pascal. Il ne se contente pas de la formule traditionnelle : le Christ est mort pour nos péchés ; il se risque à avancer que le Christ « est mort au péché » (Rm 6, 9-10), évidemment au nom des hommes pécheurs : il a fait le premier ce que tout homme doit faire à son tour. Les conceptions johanniques s'orientent dans la même direction.

De nombreux indices montrent que, selon Jean, les chrétiens doivent devenir par participation ce que le Christ est par nature, ou encore que le chemin spirituel que doivent emprunter les chrétiens pour rejoindre le Père dont l'amour les a prévenus a été tout d'abord suivi par le Christ. Le Christ est Fils de Dieu et il est « d'en haut » par nature ; ses disciples

65. C'est l'opinion commune des théologiens et aussi des exégètes (en dépit des arguments en sens contraire allégués par Petau) que la grâce de l'Ancien Testament produisait pratiquement les mêmes effets que la grâce chrétienne et n'en différait que par le degré, non par la nature. Cf. à ce sujet M. J. LAGRANGE. *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 436 ; F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, 18^e éd., tome II, p. 387 ; DBS, art. *Grâce* (P. BONNETAIN), col. 916-925.

deviennent fils de Dieu par participation à la filiation divine unique de Jésus et en vertu d'une nouvelle naissance surnaturelle « d'en haut ». Le Christ est seul à savoir d'où il vient et où il va ; les autres hommes ne le savent pas (8, 28) ; pareillement les autres hommes ne savent pas d'où vient et où va celui qui est né de l'Esprit (3, 8). Dans la parabole du grain de blé jeté en terre (12, 24), le Christ parle en termes très généraux de la nécessité de mourir pour fructifier ; l'application qu'il fait, aussitôt après, de cette petite parabole aux disciples (12, 25) prouve qu'il entend se soumettre le premier à une loi d'ordre surnaturel qui vaudra ensuite pour les chrétiens. C'est d'ailleurs ce que confirme 12, 24 comparé à 15, 4, 5, 8 : en 12, 24 c'est le Christ mourant sur la Croix qui porte du fruit en attirant les hommes à lui ; en 15, 4, 5, 8, ce sont les hommes unis vitalement au Christ comme les rameaux le sont à la vigne, qui portent du fruit, ce qui veut dire qu'ils attirent à leur tour des hommes au Christ⁶⁶. A propos du Christ Jean emploie à profusion l'expression « poser son âme » (c'est-à-dire donner sa vie) empruntée à la description du martyr du Serviteur (Is 53, 10) ; cf. Jn 10, 11, 15, 17, 18 ; 15, 13. Mais en 1 Jn 3, 16 il utilise la même formule pour les chrétiens : « Celui-là a donné sa vie pour nous. Et nous aussi, nous devons donner notre vie pour nos frères. »

C'est à partir de ces données que se conçoit le mieux la nécessité, toute relative, de la glorification de Jésus pour que l'Esprit soit communiqué aux hommes. Cette communication fait naître les hommes « d'en haut » ; elle les transforme en citoyens du ciel ; en les abreuvant de « l'eau vive », elle tend à les ramener au ciel d'où ils sont surnaturellement issus (Jn 4, 14). Mais pour que ce don soit fait aux hommes, ne faut-il pas, tout d'abord qu'ait été accomplie l'expiation des péchés des hommes, mais aussi qu'aient pris fin les abaissements de l'Incarnation et que Jésus lui-même soit retourné auprès du Père et devenu un être pleinement céleste et spiritualisé.

Dans l'Ancien Testament c'est la Sagesse divine ne faisant qu'un avec l'Esprit qui est promise aux hommes. Certes, même après l'Incarnation, le Logos divin ne cesse pas d'être « d'en haut », du ciel ; très opposé à toute conception kénotique de l'Incarnation, le quatrième évangile insiste sur le fait que le Fils de Dieu présent sur la terre demeure en même temps au ciel, dans le sein du Père. Cependant, aussi longtemps que la Résurrection et l'Ascension n'ont pas eu lieu, son humanité n'a pas encore reçu pleinement ce qui lui revient du fruit de son appartenance au Logos. C'est donc seulement quand le Fils de Dieu aura été glorifié dans son humanité et qu'il sera ainsi pleinement « d'en haut » que pourra commencer pour les hommes la nouvelle naissance « d'en haut » procurée par le baptême.

66. Cf. W. H. CADMAN, *The Open Heaven* (edited by G. B. CAIRD), Oxford, 1969, p. 175-188 (*The True Vine*).

C'est dans l'humanité glorifiée du Sauveur que la création nouvelle est inaugurée. Aussi, en Jn 20, 20-23 voyons-nous le Christ ressuscité insuffler aux apôtres l'Esprit-Saint qui leur donnera le pouvoir de vivifier les âmes, comme en Gn 2, 7 Yahvé insuffle dans les narines du premier homme un souffle de vie⁶⁷. A. Robertson et A. Plummer⁶⁸ ont parfaitement raison de comparer la donnée de Jn 20, 22 à 1 Co 15, 45 et d'y voir le correspondant johannique du nouvel Adam de saint Paul, défini par lui « un esprit vivifiant » parce qu'il est à la fois la source et les prémices de l'humanité régénérée.

Dans les sacrements qui constituent ou font grandir l'humanité régénérée, c'est toujours le Christ qui est à l'œuvre, mais c'est aussi l'Esprit-Saint. Il n'y a pas deux économies successives, celle du Christ, puis celle de l'Esprit. Ce qu'il faut dire bien plutôt, c'est que l'économie instaurée par la Passion et la Résurrection est toujours celle du Christ, mais elle est celle du Christ pleinement spiritualisé et agissant par l'Esprit-Saint. Cela est évident pour la renaissance baptismale à partir de l'eau et de l'Esprit. Mais cela vaut également pour la communion eucharistique : « C'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien » (6, 63).

Les missions divines obéissent à un ordre qui ne fait que refléter l'ordre de leurs processions éternelles, conformément à l'axiome théologique qui a un fondement scripturaire très solide : la mission est la conséquence et la manifestation de la procession éternelle⁶⁹. Au sein de la Trinité la procession de l'Esprit vient après celle du Fils, puisque, selon l'Écriture elle-même, l'Esprit procède à la fois du Père et du Fils. C'est un ordre analogue qu'on observe dans les missions : la grande mission du Saint-

67. Nombre de commentateurs (Lagrange, Bernard, Barrett, Lightfoot) ont noté l'allusion de Jn 20, 22 au récit yahviste de la création du premier homme (Gn 2, 7). On se reportera également à J. SCHMITT, *Simple remarques sur le fragment Jn 20, 22-23*, dans *Mélanges en l'honneur de Mgr Michel Andrieu*, Strasbourg, 1956, p. 415-423. Les conclusions de cet article sont les suivantes : hapax du Nouveau Testament, le verbe ἐμφυσάω se retrouve dans l'Ancien Testament pour la création d'Adam (Gn 2, 7 ; Sg 15, 11), et aussi pour la réanimation des ossements desséchés (Ez 37, 9), symbole de la création nouvelle. « A la vivification d'Adam par le Père répond à présent la revivification mystérieuse du fidèle par le Christ. A l'esprit ou au souffle de la vie fait suite désormais l'Esprit-Saint. Par l'acte du Ressuscité, en un mot, est consommée l'œuvre du Créateur ; cf. 3, 3-8 » (*art. laud.*, p. 410). J. Schmitt observe justement que la formule « remettre et retenir les péchés », que l'Église applique à bon droit à la discipline pénitentielle, revêt dans le contexte de l'évangile johannique une portée plus générale : par les sacrements, notamment le baptême et l'eucharistie, les apôtres sont associés à la création nouvelle accomplie fondamentalement par le Christ mort et ressuscité, création qui est en premier lieu une purification. Certes la formule « remettre et retenir les péchés » fait songer à la pénitence, mais le geste de l'insufflation est passé dans le rituel baptismal.

68. *The First Epistle to the Corinthians* (2^e éd. Edinburgh, 1949), p. 373.

69. Cf. S. THOMAS. *Sum. Theol.*, 1 Pars. qu. 27, art. 3, ad 3^{um}.

Esprit ne commence que lorsque le Christ a consommé la sienne⁷⁰.

Envoyé par le Père dans le monde pour le sauver, le Fils de Dieu procure ce salut en retournant au Père dans un grand acte d'amour et en donnant aux hommes l'Esprit au terme de son voyage. Les hommes se sauvent en allant à leur tour au Père par Jésus sous l'action de l'Esprit et en aimant comme le Christ a aimé. Telle est la signification profonde des discours après la Cène, où la vie future de l'Église est définie comme une vie d'amour fraternel commandée par les relations nouvelles avec les trois personnes divines : le Père, le Fils et l'Esprit Paraclet⁷¹.

Nous pouvons résumer ainsi l'objet du présent chapitre. De toute éternité le Père aime le Fils ; son amour pour son Fils inclut aussi son amour pour les hommes qu'il charge son Fils de sauver. De son côté le Fils de toute éternité aime le Père ; l'amour du Fils incarné pour le Père inclut également l'amour des hommes auxquels, par son œuvre rédemptrice, il ouvre l'accès aux richesses divines. Envoyé par le Père et le Fils, le Saint-Esprit vient habiter dans les hommes comme la source permanente d'eau vive et le Divin Didascale. Par le Fils il fait passer les hommes de la mort à la vie et de ce monde à leur Père du ciel. Ainsi s'achève l'histoire religieuse de l'humanité telle que la conçoit la révélation johannique.

70. Cf. K. F. O'SHEA. *Communicatio Spiritus* (2 Co 13, 13). *De inhabitatione Divinarum Personarum in oeconomia paschali*, dans *FZPT* 11 (1964), p. 308-330.

71. Cf. *Études johanniques*, Paris, 1961, p. 152-174.

CHAPITRE III

LA RÉCIPROCITÉ DE L'ALLIANCE OU LE DIALOGUE DE L'AMOUR DIVIN

Les données que nous avons rassemblées au chapitre précédent nous permettent déjà de soupçonner toute la richesse de la conception johannique de l'agapè divine et son impact sur la vie morale des chrétiens. Mais nous ne devons pas nous en tenir là. Grâce au rattachement de la doctrine johannique, d'une part au double langage de l'amitié et de l'alliance, et d'autre part aux ébauches si éclairantes que nous offrent les écrits de sagesse, nous allons être en mesure d'expliquer maintenant comment, dans les écrits johanniques, l'universalisme de l'amour divin absolument gratuit et désintéressé et le dialogue de l'amour qui suppose des hommes capables de répondre à l'amour divin par l'amour, loin de représenter des points de vue contradictoires et exclusifs l'un de l'autre, sont au contraire complémentaires, un peu comme sont complémentaires dans l'homme lui-même l'amour de désir, plus précisément le désir de Dieu, et l'amour de don, le don que l'homme fait de lui-même à Dieu. Le développement même de notre recherche pourrait nous entraîner facilement dans le domaine de la philosophie ; jamais on ne saisit mieux qu'ici que l'Écriture, sans enseigner directement une métaphysique, en postule une et ne saurait s'accommoder de n'importe quelle philosophie. Nous allons cependant nous efforcer de demeurer sur le terrain strictement exégétique.

1. LE RATTACHEMENT DE LA DOCTRINE JOHANNIQUE SUR L'AGAPÈ DIVINE AU DOUBLE LANGAGE DE L'AMITIÉ ET DE L'ALLIANCE

Quelques déformations de la doctrine johannique.

Au dire de M. Dibelius¹, il y aurait chez Jean une double conception

1. Joh 15, 13. Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannes-Evangeliums, dans Festgabe für Adolf Deissmann, Tübingen, 1927, p. 168-186.

de l'agapè : en premier lieu la conception populaire qui souligne l'aspect affectif ; il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime (15, 13) ; en second lieu la conception métaphysique : par exemple l'affirmation « le Père aime le Fils » (Jn 3, 35 ; 5, 20 ; 15, 9 ; 17, 23 sq) n'a aucune portée d'ordre moral et ne signifie pas que la volonté de Jésus et celle du Père ne font qu'un, mais seulement que le Père communique au Fils son essence divine ; les disciples ne sont enveloppés dans cet amour qu'en tant qu'ils participent eux-mêmes à la nature divine.

La première conception, dit Dibelius, provient de la communauté chrétienne, mais sans qu'on puisse préciser si la tradition qui a transmis à l'évangéliste le logion de Jn 15, 13 repose sur une parole authentique de Jésus. Typiquement johannique, la seconde conception serait une création de l'évangéliste, qui subirait là des influences hellénistiques et gnostiques (mandéennes), avec à l'arrière-plan des thèmes hermétiques et le mythe iranien de l'Homme Primordial. Tout cela fait une mixture assez étrange. Il est clair que, comme le lui reproche Warnack², Dibelius met indûment une cloison étanche entre le point de vue métaphysique ou trinitaire et le point de vue moral, alors que, nous l'avons vu, Jean les lie indissolublement.

A. Nygren³ prétend que Jean a partiellement déformé la conception chrétienne primitive de l'agapè divine. Aux yeux des Synoptiques et de saint Paul, l'agapè divine est un amour totalement gratuit et même créateur, ce qui veut dire qu'il crée le bien chez ceux qui sont aimés, loin de le supposer préalablement présent en eux ; c'est cet amour gratuit que les chrétiens imitent en aimant leurs ennemis. En raison de la métaphysique trinitaire à laquelle elle est suspendue, la conception johannique de l'agapè représenterait un commencement de compromis entre la charité chrétienne et l'*érôs* païen. Le Père aime son Fils, non pas gratuitement, mais parce qu'il se retrouve en lui. Or c'est cet amour, motivé métaphysiquement, qui selon Jean est le type même de l'agapè reliant le Christ à ses disciples et les disciples entre eux. Cette contamination entre la pensée chrétienne et la pensée grecque n'aurait fait que s'accroître au cours de l'histoire. C'est Luther qui aurait retrouvé la pureté de la conception primitive.

E. Käsemann⁴ reconnaît qu'au cours des siècles la fascination exercée par le quatrième évangile a été incomparable, mais il estime cette faveur

2. *Agapè : Die liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Dusseldorf, 1951, p. 154.

3. *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* (traduction de P. JUNDT), Paris, 1944, p. 163-171.

4. *Jesu Letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen, 1967, traduit en anglais sous le titre : *The Testament of Jesus according to John 17*, Philadelphia, 1968.

imméritée. Selon lui, le chercheur qui entreprend de déchiffrer l'énigme du quatrième évangile devrait s'engager audacieusement dans des voies nouvelles, car l'auteur de cet évangile se situerait en marge de la grande Église et serait tout proche des hérésies gnostiques. Il appartiendrait à une communauté chrétienne enthousiaste aux yeux de laquelle les fonctions hiérarchiques n'ont pas d'importance et qui se croit gouvernée par l'Esprit-Saint. Il y aurait une différence irréductible entre le Christ docteur des Synoptiques et le Christ mystagogue du quatrième évangile. De même il y aurait opposition entre l'amour du prochain en général, tel que l'entend le reste du Nouveau Testament, et l'amour uniquement fraternel prôné par les écrits johanniques, qui demandent la haine du monde. L'exclusivisme dont ces écrits font montre rappelle, dit Käsemann, celui de la communauté de Qumrân ; il n'est d'aucune façon atténué par les passages du quatrième évangile où le Christ est présenté comme le Sauveur ou la lumière du monde (3, 16 ; 4, 42 ; 6, 33 ; 8, 12 ; 9, 5 ; 12, 46-47), car ce sont là de simples formules traditionnelles reçues du christianisme primitif.

Nous n'avons pas à examiner en détail chacune de ces théories ou d'autres analogues qui pourraient être facilement alléguées. La meilleure réfutation que nous puissions en donner, c'est un exposé objectif et approfondi de la pensée johannique sur l'agapè, avec toute la complexité et toutes les nuances qui caractérisent cette doctrine. C'est un fait qu'il y a une certaine dualité dans la conception johannique de l'agapè, dualité qui d'ailleurs n'est nullement une contradiction : Jean nous entretient de l'agapè divine désintéressée, mais aussi et même surtout d'un amour divin d'un autre genre, l'amour d'amitié et de communion qui résulte de l'instauration par le Christ de la nouvelle alliance.

Ce n'est pas pour rien que l'évangile est divisé en deux parties et que plus haut nous avons été amenés à répartir en deux séries les textes qui nous parlent de l'amour du Père pour Jésus : ceux des douze premiers chapitres où le Fils est seul mentionné ; ceux des discours après la Cène où aux disciples est offerte la possibilité et est édicté le devoir d'entrer par leur fidélité dans le circuit de l'amour trinitaire. Bultmann⁵ fait observer avec profondeur que, tandis qu'en Jn 3, 16 c'est le monde entier qui est l'objet de l'amour salvifique du Père et du Fils, en 13, 1 au contraire seuls sont donnés explicitement comme objet de l'amour de Jésus les disciples qui par la foi se sont ouverts à la révélation apportée par lui et sont devenus ses amis, ses *idioi* : *ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin*. Le même auteur ajoute avec raison qu'il n'y a là aucune contradiction, mais bien plutôt complémentarité des points de vue. Il

5. *Das Evangelium des Johannes*, p. 373.

nous faut justifier en détail cette interprétation de la pensée johannique.

Il est évident tout d'abord qu'à l'instar des Synoptiques et de saint Paul, Jean connaît un amour divin absolument gratuit et non motivé. C'est celui en vertu duquel le Père donne son propre Fils pour le salut du monde, un monde pécheur, hostile à Dieu, dominé par la puissance diabolique (Jn 3, 16-17). C'est en vertu de cet amour salvifique que, selon la première épître johannique, Dieu nous a aimés le premier et que le Christ a été établi victime expiatoire pour les péchés du monde entier (1 Jn 2, 2 ; 4, 9-10, 19). A plusieurs reprises le quatrième évangile nous dit que le Père aime le Fils et lui confère tout pouvoir ; certes, on ne peut comprendre ces textes abstraction faite du mystère trinitaire ; pourtant nous l'avons vu, ils n'ont rien d'une spéculation métaphysique ; jamais ils ne perdent de vue la situation historique du Fils de Dieu incarné venu en ce monde pour procurer la vie éternelle à l'humanité pécheresse. Dans saint Jean tout comme dans les Synoptiques, Jésus se regarde comme chargé de réaliser le programme du Serviteur de Yahvé ; or ce programme comporte l'offrande sacrificielle que le Sauveur messianique doit faire de sa propre vie pour arracher l'humanité à l'empire des ténèbres et la réconcilier avec Dieu.

Jean n'a donc rien laissé perdre de la doctrine traditionnelle selon laquelle un amour divin gratuit est au *point de départ* de toute l'histoire du salut. Cependant, et c'est là ce qui fait son originalité, il s'intéresse beaucoup moins à ce point de départ qu'au *point d'arrivée*, c'est-à-dire au but ultime du plan divin, qui est l'insertion des hommes dans la famille même de Dieu. C'est cet aspect des choses que nous devons maintenant considérer de près.

Le langage de l'amitié.

Quand par la foi les hommes se livrent de tout leur cœur à Jésus, Jésus de son côté se livre à eux en ami. Mais pour cela il faut que la foi soit authentique. Très suggestive est la réflexion de Jn 2, 23-25 où l'évangéliste emploie le même verbe (*pisteuein*) pour exprimer les dispositions des Juifs et celles de Jésus : « Durant le séjour que Jésus fit à Jérusalem pour la Pâque, beaucoup *se firent* à son nom à la vue des signes qu'il accomplissait. Mais Jésus *ne se fiait pas* à eux, parce qu'il les connaissait tous et qu'il n'avait pas besoin d'être renseigné sur personne : lui savait ce qu'il y a dans l'homme. » La foi superficielle des gens de Jérusalem, appuyée seulement sur l'activité miraculeuse de Jésus, est incapable de créer entre eux et lui une véritable amitié.

Par contre c'est un fait que les discours après la Cène, adressés à des disciples qui par la foi se sont attachés au Christ, baignent dans une atmosphère d'amitié. Ils ont la forme de confidences faites par Jésus à des hommes qu'il regarde maintenant comme ses amis. Le Père n'a pas de

secrets pour son Fils. D'une manière analogue et toutes proportions gardées, Jésus déclare n'avoir pas de secrets pour ses amis : *Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ignore ce que fait son maître ; je vous appelle amis, car tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître* (15, 15). Comme cela est de règle en toute amitié véritable, le Christ, qui a engagé avec ses disciples un dialogue fondé sur l'amour, attend de leur part une réponse d'amour : *Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Demeurez en mon amour. Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour, comme moi j'ai gardé les commandements de mon Père et demeure en son amour* (15, 9-10).

Deux données rendent compte du climat dans lequel se déroulent les discours après la Cène. Il convient de faire intervenir en premier lieu les lois générales qui régissent l'amitié. Il faut encore et même surtout se souvenir du fait que, dans la chambre haute, le Christ s'exprime dans la perspective de la restauration de l'alliance.

Étonnante de prime abord est la déclaration de Jésus en Jn 15, 13 : *Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis*. Détachée de son contexte, cette assertion serait même inexacte : la charité la plus éclatante et la plus héroïque ne consiste pas à donner sa vie pour ses amis, mais à la donner pour ses ennemis. Mais dans la chambre haute Jésus se trouve en compagnie de ses seuls disciples intimes. Ces disciples ont déjà foi en lui et lui sont profondément attachés ; l'attachement est donc mutuel. Or, de tout temps, il a été reconnu que le sacrifice de sa propre vie est la preuve la plus indubitable de l'amitié profonde. Il n'est pas difficile de trouver dans la littérature extra-biblique des équivalents plus ou moins nets de Jn 15, 13. Un des plus remarquables se lit dans l'Éthique à Nicomaque : selon Aristote « un homme vertueux agit souvent dans l'intérêt de ses amis et même, s'il en est besoin, donne sa vie pour eux » (IX, 8 ; 1169a, 18-20)⁶. C'est donc cet axiome de portée générale que Jésus applique à ses relations avec ses disciples : il va donner sa vie pour ses amis.

Dans la grande prière pour l'unité de Jn 17, Jésus qui va partir demande au Père de garder « dans le Nom qu'il lui a donné » les disciples qu'il gardait de cette façon tandis qu'il était sur la terre (17, 11-12). A propos de cette demande Lagrange note : « Jésus parle à la façon des hommes qui prient un ami de remplir leur charge auprès de ceux qu'ils sont contraints

6. On peut alléguer les exemples suivants : PLATON, *Banquet*, 179^b : « Mourir pour autrui, ceux-là seuls le veulent qui aiment » ; SÉNÈQUE. *Ep.* IX, 10 : « Qu'est-ce que je veux quand je cherche un ami ? Avoir quelqu'un pour qui je puisse mourir. » Cf. C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament : Analyse des textes*, tome III, Paris, 1959, p. 162-163. G. STÄHLIN, dans *TWNT*, IX, art. *φίλος*, p. 151 et 163.

de laisser seuls. Augustin a craint qu'on ne l'entende d'une façon trop matérielle comme si un garde en remplaçait un autre. Il va sans dire (après le chapitre 14) que le Fils fera avec son Père ce qu'il a fait sur la terre spécialement comme Fils incarné »⁷. Nous pouvons ajouter : il va sans dire qu'en la circonstance Jésus parle le langage humain de l'amitié, langage d'autant plus remarquable qu'il se situe en un contexte particulièrement transcendant.

Quand on se rappelle que l'amitié est une forme supérieure de l'amour, on comprend sans peine que les perspectives ouvertes par les discours après la Cène, loin de constituer une dégradation de l'agapè chrétienne, lui apportent au contraire un enrichissement considérable ; elles sont un complément précieux de ce qui a été dit en 3, 16 sur l'amour désintéressé et gratuit du Père donnant son Fils pour le salut du monde pécheur.

Des analogies humaines peuvent nous aider à mieux saisir en quoi consiste exactement ce progrès. Aussi longtemps que nous nous contentons de secourir matériellement les malheureux sans les regarder comme capables de nous payer de retour, au moins d'une certaine façon, aussi longtemps que nous ne les avons pas traités comme des partenaires égaux et que nous n'avons pas l'air d'attacher d'importance à leur réponse d'amour et aux sentiments bienveillants qu'ils peuvent avoir à notre égard, nous ne les avons pas vraiment aimés, comme des personnes humaines demandent à être aimées. Plus encore que l'aide matérielle de ses semblables, celui qui souffre réclame leur aide morale et spirituelle, leur sympathie. Aider n'est pas la même chose qu'aimer.

Au reste ce ne sont pas seulement les malheureux, mais ce sont tous les hommes normaux qui éprouvent le besoin de se sentir en relation et en communion avec leur entourage. La solitude n'est pas seulement une grande faiblesse ; elle est une calamité. Au début du livre VIII de l'Éthique à Nicomaque, Aristote fait de l'amitié (*philia*), entendue au sens très large d'attachement aux autres et de sociabilité, le lien social par excellence, dont l'homme ne saurait se passer, quel que soit son âge et quelle que soit sa condition. Et il ajoute : « Même au cours de nos voyages au loin, nous pouvons constater à quel point l'homme ressent toujours de l'affinité et de l'amitié pour l'homme. L'amitié semble constituer le lien des cités, et les législateurs paraissent y attacher un plus grand prix qu'à la justice même : en effet la concorde, qui paraît bien être un sentiment voisin de l'amitié, est ce que recherchent avant tout les législateurs, alors que l'esprit de faction, qui est son ennemie, est ce qu'ils pourchassent avec le plus d'énergie. Et quand les hommes sont amis, il n'y a plus besoin de justice, tandis que s'ils se contentent d'être justes, ils ont en outre besoin

7. Évangile selon saint Jean, p. 445.

d'amitié, et la plus haute expression de la justice est dans l'opinion générale de la nature de l'amitié » (VIII, 1 ; 1155a)⁸. Le Stagirite exprime ici une vérité capitale, trop souvent méconnue : les hommes ne veulent pas seulement qu'on leur donne ce à quoi ils ont droit, mais encore qu'on s'intéresse à eux et qu'on entre avec eux en rapports vrais et humains. La justice toute seule n'est souvent qu'une parodie de la justice : *summum jus summa injuria*.

La merveille de l'amour divin, tel que le décrit saint Jean, c'est que, s'adressant au départ à des hommes pécheurs et indignes, il tend à faire d'eux des êtres dignes d'amour, des amis de Dieu, capables de rendre à Dieu amour pour amour. Dieu lui-même daigne attacher la plus grande importance à cette réponse humaine. Entre Dieu et l'homme la distance est incommensurable, et Dieu pourrait se contenter de donner de haut aux hommes sans entrer en véritable communication avec eux. C'est tout différemment qu'il agit à notre endroit, et il a voulu voir en nous de véritables partenaires, qu'il prend très au sérieux. Ainsi s'explique l'insistance sur la réciprocité d'amour dans les discours après la Cène : *Celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai et me manifesterai à lui. Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui... Demeurez en moi comme moi en vous* (14, 21, 23 ; 15, 4).

De grands noms de la littérature grecque et latine (Homère, Euripide, Platon, Aristote, Xénophon, Plutarque, Cicéron, Sénèque...) ont célébré des amitiés humaines fameuses (Achille et Patrocle, Oreste et Pylade...), ou bien disserté sur l'amitié. La Bible de son côté nous a gardé le souvenir touchant de l'amitié de Jonathan et de David : « L'âme de Jonathan s'attacha à l'âme de David, et Jonathan se mit à l'aimer comme lui-même » (1 S 18, 1). Les écrits de sagesse, surtout les Proverbes et l'Ecclésiastique, parlent assez fréquemment de l'amitié, non pas tant pour en définir l'essence que pour apprendre à distinguer entre faux et vrais amis et pour exalter la grandeur de la véritable amitié. Aux yeux de Ben Sira, elle est à la fois un signe de la faveur divine et un moyen précieux pour la conserver, car, sur le plan moral religieux, elle réalise entre les deux amis une harmonie profonde : *L'ami fidèle est un remède de vie ; ceux qui craignent le Seigneur le trouveront. Qui craint le Seigneur dirige bien son amitié, car tel il est, tel sera son compagnon* (Si 6, 16-17)⁹.

Dans l'antiquité grecque c'est Aristote qui est le grand théoricien de l'amitié. Il en disserte longuement aux livres VIII et IX de l'Éthique à

8. *Éthique à Nicomaque*, Nouvelle traduction avec introduction, notes et Index par J. TRICOT, Paris, 1959, p. 382-383.

9. Cf. *TWNT*, IX, art. φίλος (G. STÄHLIN), p. 149-156.

Nicomaque. Il regarde la connaissance mutuelle et la réciprocité d'affection (*antiphilésis*) comme des caractéristiques essentielles de l'amitié. Il écrit par exemple : « Ceux qui veulent du bien à un autre, on les appelle bienveillants quand ce même souhait ne se produit pas de la part de ce dernier, car ce n'est que si la bienveillance est réciproque qu'elle est amitié. Ne faut-il pas ajouter encore que cette bienveillance mutuelle ne doit pas demeurer inaperçue ? Beaucoup de gens ont de la bienveillance pour des personnes qu'ils n'ont jamais vues, mais qu'ils jugent honnêtes ou utiles, et l'âme de ces personnes peut éprouver ce même sentiment à l'égard de l'autre partie. Quoi qu'il y ait manifestement alors bienveillance mutuelle, comment pourrait-on les qualifier d'amis, alors que chacun d'eux n'a pas connaissance des sentiments personnels de l'autre ? Il faut donc qu'il y ait bienveillance mutuelle, chacun souhaitant le bien de l'autre, et que cette bienveillance ne reste pas ignorée des intéressés (VIII, 2; 1156^a) »¹⁰.

C'est en se souvenant d'Aristote et en s'appuyant en même temps sur les données du Nouveau Testament, notamment celles de saint Paul et de saint Jean, que saint Thomas d'Aquin a pu définir la charité chrétienne comme « une certaine amitié » avec Dieu fondée sur la parenté spirituelle que par le Christ nous avons contractée avec la Trinité Sainte : *Fidelis Deus per quem vocati estis in societatem Filii ejus* (1Co 1, 9). *Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum: Sum. Theol. II^a II^{ae}, qu. 23, art. 1.*

Relevons encore ces observations du même Docteur. Notre amitié avec Dieu implique, dit-il, la réciprocité ; elle suppose que nous trouvions notre joie en Dieu, qui de son côté se complaît en nous. Malgré l'infinie distance qui toujours nous sépare de Dieu, la grâce divine établit une quasi-égalité entre le cœur de Dieu et le nôtre, ce qui fait qu'entre lui et nous, *d'une certaine façon*, tout devient commun. Il est bien entendu que la transcendance divine demeure sauve ; il n'y a pas égalité (*quedam amicitia*). Une telle charité a comme condition indispensable la foi et se nourrit sans cesse de la lumière révélatrice de la foi. Mais elle n'est pas empêchée par l'imperfection et l'obscurité de la connaissance qui sont inhérentes à la foi, car un amour total peut fort bien s'allier à une connaissance incomplète : par exemple pour aimer la science, il n'est pas requis au préalable de la posséder entièrement ; de même nous pouvons nous attacher profondément à quelqu'un en n'ayant encore de lui qu'une connaissance confuse¹¹.

10. *Éthique à Nicomaque*, traduction par J. TRICOT, p. 387.

11. Nous renvoyons ici spécialement à H. D. NOBLE, *L'amitié avec Dieu. Essai sur la vie spirituelle d'après saint Thomas d'Aquin*, Lille-Paris, Bruges, 1927.

L'alliance et le dialogue entre Dieu et les hommes.

Les considérations qui précèdent éclairent déjà la conception johannique de l'agapè divine. Mais celle-ci n'apparaît avec toute sa profonde signification qu'une fois remise dans le contexte biblique de l'alliance.

De l'amitié à l'alliance le passage est fort aisé, puisque l'amitié humaine la plus émouvante est présentée dans l'Ancien Testament comme une alliance. *Jonathan conclut une alliance avec David, car il l'aimait comme lui-même. Jonathan se dépouilla du manteau qu'il avait sur lui, et il le donna à David, ainsi que sa tenue, jusqu'à son épée, son arc et son ceinturon* (1 S 18, 3-4). Les vêtements participant à la personnalité (cf. 1 S 24, 5-6; 2 R 2, 13 sq; Rt 3, 9), Jonathan exprime ainsi son attachement à David.

L'alliance entre Yahvé et Israël implique, elle aussi, un attachement mutuel et une réciprocité de relations, et le progrès dans la conception de l'alliance a consisté à faire de plus en plus de ces relations un échange d'amour ou d'amitié.

L'histoire religieuse de l'humanité, telle que la Bible la conçoit, s'inscrit tout entière dans le cadre de l'alliance (*berit*)¹². Antérieurement même à l'alliance avec le peuple élu par l'entremise d'Abraham et ensuite de Moïse, les premières pages de la Genèse suggèrent l'idée d'une alliance avec l'humanité entière, d'abord en la personne d'Adam et d'Ève (Gn 2, 3), puis en la personne de Noé (Gn 9, 8-17)¹³. Vue dans cette perspective,

12. La Bible présente l'histoire du peuple choisi comme une série d'alliances et suggère par là qu'elle est la réalisation d'un plan divin de salut : alliance avec Abraham (Gn 15, 12-21), alliance du Sinaï (Ex 24, 3-11), renouvellement de l'alliance au pays de Moab (Dt 28, 69 ; 30, 20), alliance de Sichem avec Josué (Jos 24, 25-27), alliance accompagnant la réforme deutéronomique sous Josias en 622 (1 R 23, 1-3), alliance qui accompagne l'œuvre de restauration d'Esdras et de Néhémie aux environs de 444 : Ne 10. Plusieurs critiques (J. WELLHAUSEN, R. KRAETZSCHMAR, R. SMEND, B. STADE) ont soutenu que c'est l'école deutéronomique qui aurait introduit dans la religion d'Israël la notion d'alliance ignorée des prophètes antérieurs à Jérémie, et qu'à partir de cette idée elle aurait réinterprété toute l'histoire du peuple choisi. Mais une telle théorie est intenable, ainsi qu'on l'a maintes fois démontré. Toutes les théologies classiques de l'Ancien Testament (E. König, P. Heinisch, E. Sellin, W. Eichrodt, O. Procksch, T. Vriezen, van P. Imschoot, G. von Rad...) traitent plus ou moins longuement de l'alliance. Nous ne pouvons que renvoyer à ces ouvrages. Cf. *VTB*, art. alliance (J. GIBLET et P. GRELOT).

13. L'alliance noachique, dont le signe est l'arc-en-ciel et qui s'étend à toute la création, est explicitement mentionnée par le document sacerdotal. Par contre le mot « alliance » n'est pas employé une seule fois par l'auteur yahviste en Gn 2-3. Mais la manière dont cet auteur insère la félicité paradisiaque et le premier péché dans l'histoire du salut montre bien qu'il entend les faire rentrer dans le cadre habituel de l'alliance, quitte à élargir ce cadre jusqu'à l'étendre à l'humanité entière. Cf. en ce sens : A. VACCARI, *Theologigae Veteris Testamenti Compendium*. Romae, 1933, Pars II, p. 15 ; L. ALONSO-SCHOKEL, *Motivos sapienciales y de*

l'alliance avec un peuple particulier apparaît comme un repli stratégique provisoire, afin qu'un jour « toutes les familles de la terre soient bénies » en Abraham (Gn 12, 3).

Il faut toujours se souvenir qu'avant de concerner les rapports des hommes avec Dieu, le mot « alliance » est appliqué dans la Bible aux pactes par lesquels les hommes se lient entre eux. Ces accords bilatéraux peuvent alors avoir lieu, soit entre égaux, soit entre des hommes puissants et d'autres plus faibles auxquels les premiers accordent leur appui moyennant la promesse de la vassalité et du service. C'est évidemment de ces pactes de vassalité que doit être rapprochée l'alliance entre Dieu et les hommes. En outre, quand Dieu est le premier partenaire de l'alliance, celle-ci cesse d'être un contrat bilatéral ordinaire pour devenir un acte gratuit de la miséricorde divine¹⁴.

Cependant W. Eichrodt, s'opposant à R. Kraetzschmar¹⁵, nous met en garde contre une interprétation fort discutable de certaines données bibliques. Ce n'est pas parce que dans le cérémonial de l'alliance avec Abraham celui-ci demeure passif (Gn 15, 12-17) qu'on est en droit de conclure qu'anciennement l'alliance aurait été conçue comme un acte unilatéral, un geste de protection de Yahvé sans exigence de réponse de la part de l'homme. Quelle que puisse être l'étymologie du mot hébreu (*berit*) que nous traduisons par « alliance »¹⁶, l'élément de réciprocité

alianza en Gn 2,3, dans B 43 (1962), p. 295-316 ; N. LOHFINK, *L'Ancien Testament Bible du chrétien d'aujourd'hui* (trad. J. FEISTHAUER) Paris, 1969, p. 78-81 ; notre propre monographie : *Le règne de la mort et le règne de la vie* (Rm 5, 12-21) ; *quelques observations sur la structure de l'Épître aux Romains*, dans RB, 1970, p. 494-497.

14. Le caractère gratuit de l'alliance divine se trouve souligné par la version grecque, qui traduit régulièrement le mot *berit* par *diathèkè*, et non par *sunthèkè*. Certes dans le grec classique *diathèkè* signifie parfois un contrat (cf. par exemple ARISTOPHANE, *Oiseaux*, 439). Mais, dans la langue populaire ce terme désigne toujours un testament. De l'emploi du mot *diathèkè* il faut se garder de conclure que les traducteurs auraient voulu exclure de l'alliance divine toute idée de contrat bilatéral. En effet ils appliquent ce même vocable à des contrats humains : Gn 31, 44 (Jacob et Laban), 1 S 18, 3 (David et Jonathan), 2 S 3, 12 (David et Abner)... En Is 28, 15-18 *diathèkè* et *sunthèkè* sont en parallélisme synonymique. L'auteur de l'Épître aux Hébreux passe facilement du sens d'alliance (9, 15, 18-20) à celui de testament (9, 16-17), car la mort du Christ, qui rend valide la nouvelle alliance, a bien quelque analogie avec un testament, rendu valable en droit par la seule mort du testateur. Cf. DEB art. alliance (H. FREHEN), p. 46-53 ; G. DA FONSECA, *Diathèkè : Foedus an Testamentum ?* B 8 (1927), p. 31-50 ; 161-181 ; 290-319 ; 418-441 ; 9 (1928), p. 26-40 ; 143-160.

15. Cf. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*. Teil I, Berlin, 1950, p. 6-7. L'ouvrage de R. KRAETZSCHMAR visé par Eichrodt est le suivant : *Die Bundesvorstellung im A.T.*, Marburg, 1896. G. von Rad s'exprime un peu comme Kraetzschmar ; cf. sa *Théologie de l'Ancien Testament. Théologie des traditions historiques d'Israël*, traduit en français par ÉTIENNE DE PEYER, Genève, 1957, p. 119-120.

16. Cf. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris-Tournai, 1954, t. 1, p. 237.

et de dialogue (ou de réponse) est inséparable du thème de l'alliance. Le Dieu de la Bible est essentiellement moral ; il ne peut accorder sa protection sans attendre en retour une réponse d'ordre moral sous forme de soumission à la volonté divine.

L'élément de réciprocité apparaît, clairement symbolisé, dans les deux anciens rites de conclusion d'alliance qu'exploitent les deux récits de l'alliance sinaïtique : l'un est la *commensalité* mystérieuse sur la montagne entre Yahvé d'une part, Moïse et les anciens d'autre part (Ex 24, 9-11) ; l'autre rite est le *partage du sang* des victimes immolées, dont une moitié est répandue sur l'autel et l'autre moitié aspergée sur les assistants, asper-sion que Moïse accompagne de ces paroles : *Ceci est le sang de l'alliance que Yahvé a conclue avec vous moyennant toutes ces clauses* (Ex 24, 3-8). Il est clair qu'à la Cène le Christ s'est souvenu de ces rites et de ces récits, ainsi que nous aurons à le redire plus loin.

Mais pour comprendre la vraie nature de l'alliance, il faut avoir soin de remonter des rites qui en expriment l'instauration aux faits historiques qui leur servent de prélude. C'est Yahvé lui-même qui ouvre le dialogue avec le peuple élu en se révélant à lui, et cela, non pas au moyen de messages abstraits et spéculatifs, mais en intervenant de façon toute puissante dans l'histoire d'Israël. Comme le dit Eichrodt, l'alliance sinaïtique constitue le but et le couronnement de la délivrance de la servitude d'Égypte. C'est l'alliance qui donne son véritable sens à l'histoire du peuple choisi¹⁷.

Tous les récits bibliques de conclusion d'alliance entre Yahvé et la nation choisie soulignent que l'alliance avait trois caractères indissociables, dont aucun ne doit être perdu de vue, sous peine de fausser la réalité très riche et très complexe que décrivent les documents bibliques¹⁸. En premier lieu l'alliance est un don divin gratuit fait à Israël. En second lieu l'alliance institue entre Yahvé et son peuple un lien de communion, une réciprocité de relations et un échange de dons. Même s'il est vrai que l'homme ne peut en rigueur de terme n'offrir à Dieu que ce qu'il a d'abord reçu de lui, l'échange mutuel est essentiel : « Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu. » Enfin l'alliance qui naît d'une initiative de la miséricorde divine crée chez les bénéficiaires de ce bienfait l'obligation d'une réponse d'ordre moral qui se résume dans la conformité à la Loi.

Il est incontestable qu'Israël a eu constamment tendance à interpréter l'alliance divine d'une manière juridique et matérielle. Le particularisme juif vient d'une matérialisation du concept d'alliance.

17. *Theologie des Alten Testaments*, Teil I.

18. Cf. E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1955, p. 172 ; J. L'HOUE, *La Morale de l'Alliance*, Paris, 1966, p. 28 sq ; ce dernier auteur insiste sur la réciprocité de comportement impliquée par l'alliance : la connaissance mutuelle, l'amour mutuel, la fidélité (*hésed*) de Yahvé et celle d'Israël, la justice de Yahvé (*sedaga*) et celle d'Israël.

Mais les prophètes et le Deutéronome ne se lassent pas de lutter contre cette déviation en insistant sur le caractère libre, gratuit et absolument révocable du choix divin et de l'alliance. Pour le dire en passant, il semble bien que la parabole évangélique des ouvriers envoyés à la vigne (Mt 20, 1-16) soit pareillement une protestation contre la matérialisation de l'alliance et le particularisme juif¹⁹. Le symbole du mariage introduit par Osée pour exprimer les rapports réciproques de Yahvé et de son peuple met déjà à la base de l'élection et de l'alliance un amour divin mystérieux qui appelle une réciprocité de connaissance et d'amour.

C'est dans la réciprocité de connaissance et d'amour qu'Osée fait consister la restauration messianique de l'alliance : *Je te fiancerai à moi pour toujours ; je te fiancerai dans la justice et dans le droit, dans la tendresse et dans l'amour ; je te fiancerai à moi dans la fidélité, et tu connaîtras Yahvé* (2, 21-22). D'autre part, les poèmes du Serviteur, dont le Christ des Évangiles s'inspire constamment, prévoient une universalisation messianique de l'alliance : Dieu fait de son Serviteur l'alliance du peuple et la lumière des nations (Is 42, 6-7), « ce qui signifie que le privilège de l'alliance accordé à Israël doit devenir le partage des nations »²⁰. C'est ce qui se réalise quand le Serviteur offre sa vie pour l'humanité pécheresse (Is 53). C'est la raison pour laquelle, dans l'Apocalypse, la formule d'alliance est transformée : la réciprocité des relations est maintenant instaurée, non point entre Dieu et son peuple (au singulier), mais entre Dieu et ses peuples : *Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes : il dressera sa tente avec eux, et eux ils seront ses peuples, et lui il sera Dieu avec eux* (21, 3 ; cf. 21, 7 ; il n'existe aucun motif valable de substituer le singulier *laos* au pluriel *laoi*, qui est fort bien attesté).

L'alliance est donc essentiellement un dialogue entre Dieu et l'homme. Dans le monde grec, c'est par la possession de la raison que se définit la supériorité de l'être humain sur le monde animal. Dans l'Écriture la grandeur de l'homme vient de ce qu'il est interpellé par Dieu, de ce que Dieu daigne même dialoguer avec lui. Inauguré par l'alliance avec Israël, ce dialogue entre l'homme et Dieu a son dénouement et son point culminant quand, descendant du ciel sur la terre, la Parole personnelle, le Verbe de Dieu dit au monde les paroles décisives de lumière et de vie, et, par la communication de l'Esprit-Saint, introduit les hommes qui se font ses disciples dans le dialogue éternel du Père et du Fils. Telle est très exactement la perspective johannique.

D'une manière générale, bien que le mot alliance n'occupe qu'une

19. Cf. notre étude : *Les ouvriers de la vigne et la théologie de l'alliance*, RSR 24 (1947), p. 303-327.

20. Cf. E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 175.

place restreinte dans le Nouveau Testament²¹, l'idée d'intervention gratuite et miséricordieuse de Dieu et celle, connexe, de réponse humaine d'amour à cette intervention (deux données inséparables du concept d'alliance divine) sont constamment au premier plan de la pensée de tous les écrivains néotestamentaires.

Selon Jérémie et Ézéchiel, l'ère de grâce doit être caractérisée par une intériorisation de l'alliance mosaïque. Désormais l'appartenance réciproque de Dieu et de son peuple et leurs relations mutuelles seront commandées par la présence de la Loi divine au fond des cœurs et par celle de Dieu lui-même se faisant connaître dans le secret des âmes (Jérémie), ou encore, ce qui revient au même, par la communication de l'Esprit divin (Ézéchiel). Il nous faut rappeler ici ces promesses d'une importance considérable pour l'intelligence du Nouveau Testament : *Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. Alors je serai leur Dieu et eux seront mon peuple. Ils n'auront plus à s'instruire mutuellement, se disant l'un à l'autre : Ayez la connaissance de Yahvé! Mais ils me connaîtront tous, des plus petits aux plus grands (Jr 31, 33-34). Je mettrai mon Esprit en vous et je ferai que vous marchiez selon mes lois... Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu (Ez 36, 27-28).*

Lors de l'institution de l'Eucharistie racontée par les Synoptiques et par saint Paul (Mc 14, 22-25 par. ; 1 Co 11, 23-25), ce sont ces grandes promesses que le Christ réalise. Alors qu'il va partir, il promet de demeurer invisiblement présent à ses disciples par le rite eucharistique, et il fonde ainsi une nouvelle alliance qu'il substitue à celle de Moïse. Les paroles : *Ceci est mon sang, le sang de l'alliance répandu pour la multitude* n'évoquent pas seulement le sacrifice expiatoire du Serviteur de Yahvé, principe de réconciliation de l'humanité pécheresse avec Dieu ; elles sont encore le *correspondant* des paroles de Moïse instituant l'alliance sinaïtique et aspergeant le peuple avec le sang des victimes : « Ceci est le sang de l'alliance que Yahvé a conclue avec vous moyennant toutes ces clauses » (Ex 24, 8). Ainsi donc, grâce à la présence mystérieuse du Christ en ses disciples par le sacrement de l'Eucharistie, se trouvera accomplie cette substitution à l'alliance ancienne d'une alliance beaucoup plus intérieure, ainsi que l'avaient prédit Jérémie et Ézéchiel.

« Demeurer dans ». L'alliance et les formules johanniques de réciprocité.

Le verbe « demeurer » (*menein*) est caractéristique des écrits johanniques : 40 fois dans le quatrième évangile, 26 fois dans les Épîtres. Dans le reste

21. Dans le Nouveau Testament le mot *diathèkè* figure 26 fois, 7 fois dans des citations de l'Ancien Testament, 16 fois dans des allusions à l'Ancien Testament et 3 fois indépendamment de l'Ancien Testament. (d'après *DEB*, art. alliance, p. 51).

du Nouveau Testament l'utilisation du même verbe *menein* est beaucoup plus rare et n'a qu'exceptionnellement une portée proprement doctrinale. Un certain nombre des emplois johanniques relèvent eux aussi de l'usage courant. Mais la plupart ont une signification théologique, que plusieurs études spéciales ont essayé de préciser.

G. Pecorara²² croit pouvoir résumer l'essentiel de cette doctrine de la manière suivante : l'homme doit demeurer dans l'enseignement ou la parole du Christ (Jn 8, 31 ; 15, 7 ; 2Jn 9...), ce qui implique non seulement qu'il conserve la doctrine qu'il a reçue, mais encore qu'il s'installe en quelque sorte en elle pour en capter la sève et en vivre²³. Moyennant quoi, le Christ et même la Trinité tout entière demeureront dans le croyant, et le croyant de son côté demeurera dans le Christ et en Dieu.

Suitbertus a S. Joanne a Cruce²⁴ se borne à l'étude de la première épître de Jean. Il observe que, mis à part de rares passages (l'auteur cite 2, 17 et 2, 19, mais 2, 17 est-il une exception?), tous les emplois de « demeurer » qu'on y relève ont un sens théologique : ils expriment les rapports entre Dieu et l'homme et la vie d'union de l'homme avec Dieu ; quand l'homme s'efforce d'éliminer de lui tout ce qui s'oppose à Dieu, la possibilité lui est offerte de devenir semblable à Dieu grâce à l'œuvre rédemptrice du Christ et moyennant une conduite qui se calque sur celle du Christ.

La monographie inédite de B. Lammers²⁵, dont J. Heise nous offre un résumé substantiel²⁶, pénètre plus profondément à l'intérieur des arcanes de la doctrine johannique. Elle établit notamment que tout est commandé par une régénération surnaturelle, qui est normalement liée au baptême²⁷. Par le fait qu'on est engendré de Dieu (*gegennesthai ek tou Théou*), on est introduit dans la sphère divine et on possède un nouvel être : on est de Dieu (*einai ek tou Théou*). La formule *demeurer en Dieu* se réfère, tantôt

22. De verbo « manere » apud Joannem, dans *DT* 40 (1937), p. 159-171.

23. Cf. F. GODET, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, Neuchâtel, 1885, tome III, p. 95 : « L'expression *demeurer dans* renferme l'idée de la docilité persévérante... Par cette expression « *demeurer dans* », la révélation, renfermée dans la parole de Jésus, est comparée à un sol plantureux, dans lequel la vraie foi doit s'enraciner toujours plus profondément pour prospérer et fructifier ». Cf. pareillement LAGRANGE, commentaire sur Jn 8, 31.

24. *Die Vollkommenheitslehre des ersten Johannesbriefes*, dans *B* 39 (1958), p. 319-333 et 449-470.

25. *Die Menein-Formeln der Johannesbriefe. Eine Studie zur Johanneischen Anschauung von der Gottesgemeinschaft*, Dissertation (Maschinenschrift), Greg. Rome, 1954.

26. *Bleiben-Menein in den johanneischen Schriften*, Tübingen, 1967, p. 115-120.

27. Dans *Le Prologue du Quatrième Évangile*, Paris-Bruges, 1968 ; p. 82-87, nous avons essayé d'établir que, dans la perspective johannique, telle qu'elle ressort tant du quatrième évangile que des épîtres, « il existe de par le monde des *renés* de Dieu qui n'ont pas perçu le rapport entre la Parole intérieure qui les meut et Jésus de Nazareth », comme l'écrit A. Jaubert en se référant à saint Jean, surtout 11, 52 et 10, 16 (*VS*, 1968, p. 146).

à la nouvelle condition du chrétien qui résulte de sa régénération surnaturelle, tantôt aux obligations morales qui en découlent. En effet les énergies nouvelles que le chrétien a reçues, il doit les utiliser. Ce qu'il est devenu lui impose des devoirs. Sa nouvelle condition d'enfant de Dieu n'a rien de statique ; elle réclame des options personnelles, des efforts constants, la lutte contre le mal. Demeurer dans l'amour et dans la doctrine que le Christ a apporté aux hommes ou encore demeurer dans l'Église, ce n'est là que la manifestation extérieure de l'union intime de l'âme à Dieu. C'est dans la communauté ecclésiale que s'incarne et devient visible la *koinônia* divine des chrétiens. Enfin celui qui demeure en Dieu « demeure éternellement » (1 Jn 2, 17), ce qui correspond à la possession permanente de la vie éternelle : de par sa nature même la communion du chrétien à la vie divine est destinée à durer toujours.

C. H. Dodd, R. Schnackenburg et J. Heise²⁸ ont tour à tour fait observer que l'emploi johannique du verbe « demeurer » n'a de parallèles véritables, ni dans la littérature grecque en général, notamment le stoïcisme, ni dans Philon, ni dans les écrits hermétiques, ni dans les élucubrations gnostiques, telles qu'elles nous ont été transmises par Irénée, Épiphane et Hippolyte²⁹.

Par contre un simple coup d'œil jeté sur l'usage fait par les LXX de *menein* et de ses composés (surtout *diamenein* et *emmenein*) suggère déjà que c'est à la Bible qu'il convient de demander l'explication du langage johannique³⁰. Non seulement il y est dit que la Parole de Dieu, sa « vérité », son amour, sa justice, sa Sagesse, son plan de salut demeurent éternellement (Is 40, 8 ; Ps 118, 89 ; 88, 2 ; 117, 2 ; 111, 3 ; Sg 7, 27 ; Ps 32, 11 ; Pr 19, 21), mais encore l'Écriture demande aux Israélites de « demeurer dans toutes les Paroles de la Loi pour les mettre en pratique » (Dt 27, 26), « dans les commandements de Dieu » (Si 28, 6), « dans la crainte du Seigneur » (Si 2, 10). Ce n'est qu'à cette condition qu'ils demeureront devant le regard « de Yahvé » (Ps 5, 6), qu'ils auront part aux bénédictions de l'alliance et que leur justice demeurera éternellement comme celle de Dieu lui-même (Ps 111, 3, 9). Sans être de véritables parallèles de la doctrine johannique, tous ces passages nous acheminent tout de même vers elle : ils nous invitent à faire appel pour en rendre compte à la grande doctrine de l'alliance.

Nous devons souligner, car c'est là un fait généralement passé sous

28. Voici ces références : C. H. DODD, *The Johannine Epistles*, London, 1949, p. 32 ; R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* 2, Freiburg-Basel-Wien, 1963, p. 108 ; J. HEISE, *Bleiben*, p. 46. Sur l'emploi de *menein* chez Homère et dans le grec classique, chez Philon, dans les écrits hermétiques et chez Plotin, cf. J. HEISE, *Bleiben*, p. 1-21.

29. Sur les rapports du quatrième évangile avec le monde grec, cf. F. M. BRAUN, *Jean le Théologien. Les Grandes Traditions d'Israël*, Paris, 1964, Appendice III ; *Saint Jean et les Grecs*, p. 277-300.

30. Ce qui suit s'inspire des données rassemblées par J. HEISE, *Bleiben*, p. 22-28.

silence par les commentateurs, que dans l'évangile johannique l'immanence réciproque du Christ et des chrétiens, exprimée surtout par la formule « demeurer dans » (*ménein en*), est intimement liée au sacrement par excellence de l'alliance, celui de l'Eucharistie. En effet elle se rencontre principalement à la fin du discours sur le pain de vie (6, 56) et dans l'allégorie de la vigne (15, 4, 5, 7, 9, 10) dont la résonance eucharistique est incontestable³¹. Il y a dans ce fait une invitation pressante à interpréter la formule johannique d'immanence réciproque comme un approfondissement de l'antique formule d'alliance : « Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu. »

C'est ce qui a été complètement perdu de vue par F. Hauck³² dans une étude qui par ailleurs n'est pas sans mérites. Hauck énumère les textes johanniques d'immanence avec *ménein*, d'abord ceux d'après lesquels les croyants *demeurent* dans le Christ (Jn 6, 56 ; 15, 4-7 ; 1 Jn 2, 6, 27 sq ; 3, 6, 24) et le Christ en eux (Jn 15, 4-7 ; 1 Jn 3, 24), puis ceux d'après lesquels Dieu *demeure* dans les croyants (1 Jn 4, 16) et les croyants en Dieu (1 Jn 2, 24 ; 4, 16). Il observe justement que ces formules font des promesses eschatologiques de salut une expérience actuellement vécue, et que de plus elles évitent avec soin l'affirmation d'identification avec la Divinité du mysticisme hellénistique, telle que celle-ci du *Corpus Hermeticum* 5, 11 : *Tu es tout ce que je suis, tu es tout ce que je fais, tu es tout ce que je dis, car tu es tout, et il n'existe rien d'autre que toi* ; cf. encore le papyrus magique de Londres (122, 50). Mais F. Hauck ne dit pas un mot de l'alliance.

Il en va presque de même pour R. Schnackenburg³³. Certes il parle bien de l'alliance, mais en passant, sans s'y arrêter, comme si cette donnée biblique capitale était incapable d'éclairer en profondeur les textes johanniques. Il en va de même encore pour J. Heise : alors qu'il cite volontiers les parallèles gnostiques, tout en reconnaissant que ce sont de faux parallèles, il ne consacre qu'une note très brève à ce thème vétérotestamentaire qui aurait pu l'orienter dans la bonne direction : l'habitation de Yahvé au milieu de son peuple³⁴. On sait que dans l'Ancien Testament et le judaïsme tardif l'habitation de Dieu au milieu des justes est un des thèmes favoris de l'espérance eschatologique, que le quatrième évangile et l'Apocalypse

31. Cf. *Études Johanniques*, p. 83-84 ; O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris, 1951, p. 78.

32. Dans l'article *menein* du *TWNT* IV, p. 580-581.

33. *Die Johannesbriefe*, Freiburg, 1953, p. 57-62 et 91-95.

34. *Bleiben*, p. 103, note 252. G. PECORARA met lui aussi le *menein* johannique en rapport avec l'habitation de Dieu au milieu de son peuple : « *Deus non solum inhabitat in medio populi sui, paratus ferre auxilium quotiescumque necessitas fidelium exposcat, sed insuper familiariter commoratur in anima singulorum fidelium qui ei per gratiam habitalem adhaerent* » (art. *laud*, p. 170).

ont eu soin de reprendre : Za 2, 14-15 ; Ez 37, 26-28 ; 48, 35 ; Si 3, 15, 17 ; 2Ch 6, 18 ; Jub 1, 17, 26 ; Hén. éth. 62, 14 ; Jn 1, 14 ; Ap 7, 13 ; 21, 3. Or à plusieurs reprises ce thème est intimement lié à la formule de réciprocité de l'alliance. C'est le cas dans Zacharie (2, 14-15) et également dans le texte de l'Apocalypse que nous avons déjà rencontré plus haut : *Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes ; il dressera sa tente avec eux, et eux, ils seront ses peuples, et lui il sera Dieu avec eux* (21, 3).

En fait un certain nombre de considérations invitent à rattacher les textes johanniques sur la demeure de Dieu ou du Christ dans les chrétiens à la doctrine biblique traditionnelle de l'alliance. Il faut seulement préciser en quoi ils la dépassent et « l'achèvent », comme l'ensemble du Nouveau Testament « achève » l'Ancien.

1^o Il arrive assez souvent que Jean n'exprime pas formellement la réciprocité quand il se sert de l'une ou l'autre de ces deux formules à peu près synonymes : « demeurer dans » et « être dans ». Il est à noter en outre que ces formules ont plusieurs équivalents d'où est absente la réciprocité, par exemple « connaître Dieu » ou encore « avoir Dieu ou le Fils ». Néanmoins l'idée de réciprocité, essentielle à l'alliance, est essentielle également à la pensée johannique. L'action de l'homme traduite par les expressions « demeurer dans » et « être dans » est inséparable de celle de Dieu et réciproquement ; d'une part l'union à Dieu dépend de l'effort consenti par l'homme pour demeurer en Dieu, du « oui » qu'il dit librement au Christ et au Père ; d'autre part cet effort humain est lui-même entièrement dépendant de Dieu qui se donne à l'homme et vient demeurer en lui³⁵.

2^o Il est bien vrai que des rapports purement moraux entre Dieu et l'homme sont loin d'épuiser la riche signification des expressions johanniques. Mais la doctrine vétérotestamentaire de l'alliance, telle que les prophètes et les psalmistes l'ont approfondie et vécue, va elle-même déjà bien au-delà de tels rapports ; plusieurs fois elle implique une possession et une jouissance mutuelles pleines d'amour qui fait songer au mysticisme chrétien le plus authentique. En effet celui-ci sait unir harmonieusement, au lieu de les opposer comme on le fait parfois, d'une part le désir de posséder Dieu et de jouir de sa présence, d'autre part le désir de servir Dieu en travaillant à la réalisation de son plan de salut³⁶. Certes dans l'Ancien

35. Cf. J. HEISE résumant la pensée de B. LAMMERS, *Bleiben*, p. 119 ; R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, p. 58.

36. Sans entrer dans le vif de cette question délicate qui ne se rapporte pas à l'objet de notre étude, contentons-nous de reproduire ces lignes de Mouroux, qui expriment admirablement comment s'opère l'harmonisation. « Aimer Dieu comme Source infinie et jaillissante de bénédiction et de vie éternelle, c'est amour de désir, légitime et nécessaire ; mais l'aimer comme la Plénitude, la Béatitude et la Sainteté absolues..., c'est amour de don plus radical que l'autre, parce qu'il retrouve le mouvement qui fait exister l'être en le ramenant à sa Source,

Testament les rapports établis par l'alliance entre Dieu et les hommes sont d'abord communautaires, tandis que les écrits johanniques visent avant tout des rapports personnels. Mais il ne faut pas oublier que la piété vétérotestamentaire a évolué dans le sens du personnalisme, et que par ailleurs le personnalisme de Jean ne lui fait pas perdre de vue l'Église. J. Heise note que dans la première épître de Jean la formule « demeurer dans » est appliquée, tantôt aux individus, tantôt à la communauté : le chrétien demeure dans le Fils (2, 6 ; 3, 6 ; 3, 24^a), et également la communauté demeure dans le Fils (2, 24^c, 27^c, 28) ; le Fils demeure dans le chrétien (5, 24^a), et il demeure également dans la communauté (3, 24^a) ; le chrétien demeure dans le Père (4, 15, 16), et également la communauté demeure dans le Père (2, 24 ; 4, 13) ; le Père demeure dans le chrétien (4, 15-16), et il demeure également dans la communauté (4, 12-13)³⁷.

3° Ce ne sont pas des expériences extraordinaires et passagères, conditionnées par exemple par l'extase, que suggèrent les formules johanniques, mais c'est une communion permanente à la Divinité. Dans cette communion les personnalités, loin de se fondre l'une dans l'autre, restent parfaitement distinctes ; jamais n'est perdue de vue la distance incommensurable qui sépare le Père et le Fils du chrétien. Ne sont-ce point là également des caractéristiques fondamentales des relations établies par l'alliance vétérotestamentaire entre Yahvé et son peuple ?

4° Il est significatif que des biens divins inhérents à l'alliance peuvent à l'occasion remplacer Dieu ou le Christ dans les formules johanniques que nous étudions. C'est ainsi que *demeurent* dans les chrétiens la Parole de Dieu (Jn 5, 38 ; 15, 7 ; 1 Jn 2, 14), la vie (1 Jn 3, 15), l'amour (1 Jn 3, 17), la vérité (2 Jn 2), l'onction (*Chrisma*) (1 Jn 2, 27), c'est-à-dire la communication de l'Esprit-Saint, signe par excellence de l'entrée en vigueur de la nouvelle alliance, qui apparente les disciples du Christ à leur Maître « oint d'Esprit-Saint et de puissance » (Ac 10, 38 ; cf. Lc 4, 18 citant Is 61, 1 ; Is 11, 2 ; 42, 1)³⁸. De leur côté les chrétiens doivent *demeurer* dans l'amour (Jn 15, 9-10), la lumière (1 Jn 2, 20), la doctrine (2 Jn 9) ; en tant que fils adoptifs de Dieu, ils sont destinés à *demeurer* dans la maison de Dieu, à l'instar du Fils Unique qui « y demeure pour toujours » (Jn 8, 35 à comparer avec les demeures nombreuses de la maison du Père de 14, 2). Au contraire les incrédules *demeurent* dans les ténèbres (Jn 12, 46) et dans

et parce qu'il coïncide ainsi avec l'appel substantiel qui constitue la créature. Par suite l'amour de désir est tout entier enveloppé et entraîné par l'amour de don, et il se fait, de ces deux mouvements intégrés, un unique mouvement complexe et organique » (*Sens chrétien de l'homme*, Paris, 1945, p. 231-232).

37. *Bleiben*, p. 112. On notera que J. Heise rapporte 1 Jn 3, 24 au Fils, et non au Père : ce point est discuté ; cf. *Bleiben*, p. 159.

38. Cf. J. BONSIRVEN, *Épîtres de saint Jean*, p. 142-143.

la mort (1 Jn 3, 14). Est-il nécessaire de démontrer que les deux thèmes connexes de l'habitation de Dieu au milieu de la nation choisie, dans le Tabernacle ou dans le Temple, et de l'habitation des justes dans la maison de Dieu sont l'un et l'autre traditionnels dans la Bible, et l'un et l'autre inséparables du fait de l'alliance ?

Il est une triple manière d'expliquer la recommandation de Jn 15, 4 : « Demeurez en moi et moi en vous »³⁹. Ou bien on pense que la conjonction « et » (*kai*) introduit une comparaison : « Demeurez en moi comme moi de mon côté je demeure en vous. » Ou bien on voit dans la seconde proposition introduite par « et » l'équivalent d'une apodose dont la protase est l'impératif qui précède : « Demeurez en moi, et moi je demeurerai en vous », ce qui signifie : ce n'est que si vous demeurez en moi que moi je demeurerai en vous. Ou bien enfin on fait des deux propositions coordonnées la formulation de deux souhaits parallèles : puissiez-vous demeurer en moi, et moi en vous. C'est la première traduction qui nous paraît préférable, car seule la présence de Jésus dans ses disciples « fonde et rend possible la présence des disciples en lui » (J. Heise).

Quelle que soit l'exégèse à laquelle on s'arrête, il est tout à fait indiqué de rapprocher cette donnée johannique, non pas de formules matériellement assez semblables du mysticisme hellénistique, mais marquées par le panthéisme et étrangères à toute préoccupation d'ordre moral, mais bien plutôt de la doctrine traditionnelle de l'alliance. C'est constamment que dans l'Ancien Testament sont rappelées aux Israélites les exigences morales relatives à l'alliance. Jésus souligne de même l'exigence morale qui conditionne l'immanence réciproque : « Si vous demeurez en moi et que *mes paroles* demeurent en vous... Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Demeurez en mon amour. *Si vous gardez mes commandements*, vous demeurerez en mon amour comme j'ai gardé les commandements de mon Père et demeure en son amour » (Jn 15, 7-9).

Une formule analogue de réciprocité caractérise la touchante promesse qui se trouve en Ap 3, 20 dans le message adressé à l'église de Laodicée : « Voici que je me tiens à la porte et je frappe ; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui, et je souperai avec lui et lui avec moi. » Le sens de ces paroles est fort discuté : parmi les commentateurs, les uns lui donnent une portée strictement eschatologique⁴⁰, d'autres au contraire

39. Cf. C. K. BARRETT, *The Gospel according to St John*, p. 395-396 ; E. C. HOSKYNs, *the Fourth Gospel*, London, 1961, p. 476 ; J. HEISE, *Bleiben*, p. 85.

40. Citons en faveur de l'exégèse strictement eschatologique : W. BOUSSET *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen, 1896, p. 173 ; J. JEREMIAS, *TWNT*, III. art. ὁρα p. 178 ; J. BEHM, *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen, 1949, p. 27 ; M. E. BOISMARD, *L'Apocalypse* (Bible de Jérusalem), Paris, 1950, p. 37, note c ; K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, Zürich III, 4, p. 667. Alléguer, comme on le fait souvent, le caractère eschatologique du repas n'est pas un

une portée avant tout mystique, sans exclure d'ailleurs forcément la perspective de la béatitude céleste, comparée elle aussi à un festin⁴¹.

Les partisans de la première exégèse allèguent les ressemblances avec les paraboles du festin des Synoptiques : Mt 22, 1-14; 25, 1-13; Lc 13, 25-29; 14, 15-24 (cf. Mc 14, 25 par. ; Mt 8, 11 ; Lc 22, 30) ; ces paraboles ont incontestablement une portée eschatologique. A y regarder de près, on s'aperçoit que les différences sont beaucoup plus nettes que les traits communs. Dans un cas, le Christ ou Dieu, qui ont préalablement invité au festin, viennent en *juges* et *imposent* leur présence aux hommes, qu'ils la désirent ou ne la désirent pas, à l'heure où ils s'y attendent le moins ; dans l'autre cas, le Christ vient en *ami* et *propose* sa présence à ceux qui se montrent attentifs à sa voix. Dans un cas l'homme entre dans le palais de Dieu ou du Christ à la condition qu'il en soit digne, car autrement c'est en vain qu'il frapperait à la porte ; on se souvient dans la parabole des vierges du cas des vierges folles : « Dès que vous vous serez mis à frapper à la porte en disant : Seigneur, ouvre-nous, il vous répondra : Je ne sais d'où vous êtes » (Mt 25, 11 ; cf. Lc 13, 35). Dans l'autre cas, c'est le Christ lui-même qui frappe à la porte et entre dans la maison de qui veut bien écouter sa voix.

L'exégèse mystique de ce passage apparaît d'autant plus plausible qu'Ap 3, 20 est sans doute en rapport avec la liturgie eucharistique, ainsi que le suggère le commentaire de Cerfaux-Cambier⁴². D'autres allusions à l'Eucharistie se lisent dans les lettres de l'Apocalypse : la manducation du fruit de l'arbre de vie de 2, 7 et la manducation de la manne cachée de 2, 17 ont des liens trop évidents avec le discours sur le pain de vie du quatrième évangile pour qu'on ne songe pas tout d'abord au banquet eucharistique, prélude du banquet céleste⁴³. L'appartenance réciproque

argument valable : le sacrement de l'Eucharistie se rattache au thème du festin messianique, ainsi que le montre le discours sur le pain de vie (Jn 6), et cependant les sacrements sont destinés exclusivement à la période qui va de l'Ascension à la résurrection glorieuse. Le festin peut être pour le temps actuel en Ap 3, 20, et pour le temps consécutif à la résurrection glorieuse en Ap 19, 29 : « Heureux ceux qui sont invités au festin des noces de l'Agneau. »

41. Cette interprétation, nuancée d'ailleurs différemment selon les auteurs, est la plus commune parmi les commentateurs actuels de l'Apocalypse. On peut se reporter par ex. aux commentateurs de CHARLES, ALLO, SWETE, LOHMEYER, GELIN, BONSIIVEN, BRÜTSCH, etc... Cf. encore E. TOBAC, *Notes sur les trois premiers chapitres de l'Apocalypse*, dans *Le Muséon*, 1925, p. 355-367 ; O. CULLMANN, *Christ et le Temps*, Neuchâtel-Paris, 1947, p. 52-53.

42. *L'Apocalypse de saint Jean lue aux chrétiens*, Paris, 1955, p. 39.

43. Le thème de la manne, figure de l'Eucharistie, est un élément fondamental du discours sur le pain de vie ; l'allusion à l'arbre de vie se trouve dans les versets 51 et 58 qui paraissent être la contrepartie de la condamnation à mort portée par Dieu contre l'homme au paradis terrestre ; cf. *Études Johanniques*, p. 63-64 ; A. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart, 1948, p. 177.

du Christ et du chrétien, qui résulte du sacrement, peut d'autant plus naturellement se traduire par l'image d'un repas pris en commun que la commensalité ou le repas pris devant Dieu est un rite de conclusion d'alliance fort bien attesté, ainsi que nous l'avons dit plus haut (cf. notamment Ex 24, 9-12), et que l'Eucharistie est elle-même un repas d'alliance. Dans la formule de réciprocité : « Je souperai avec lui, et lui avec moi », il y a donc lieu de voir une variante de la formule d'alliance, du même genre que celle qu'on lit en Jn 6, 56 : « Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. »

A la fin du grand oracle sur Yahvé bon pasteur, qui doit restaurer l'alliance, rassembler le troupeau dispersé et le faire paître en de bons pâturages, Ézéchiél rapproche le thème du bon pasteur de la formule de réciprocité de l'alliance : *Ils sauront que moi, Yahvé, leur Dieu, je suis avec eux, tandis qu'eux seront mon peuple, la maison d'Israël, oracle d'Adonāi Yahvé. Vous, mes brebis, brebis de mon pâturage, vous êtes des hommes ; moi je suis votre Dieu, oracle d'Adonāi Yahvé* (Ez 34, 30-31). Quand en Jn 10 Jésus, se présentant comme le bon pasteur, exprime les relations mutuelles de connaissance et d'amour entre lui et ses brebis : *Je suis le bon pasteur ; je connais mes brebis et mes brebis me connaissent, comme le Père me connaît et que je connais le Père* (Jn 10, 14-15), il y a lieu de voir une fois de plus dans la formule johannique de réciprocité un développement et un perfectionnement de l'antique formule biblique de l'alliance, puisque dans l'Ancien Testament le thème du bon pasteur est indissolublement lié à la restauration de l'alliance. La différence la plus considérable entre Ézéchiél et le quatrième évangile, c'est que dans celui-ci les rapports entre le Christ bon pasteur et ses brebis apparaissent comme une imitation et un reflet des rapports entre le Fils et le Père. Les perspectives religieuses de l'Ancien Testament se trouvent de cette façon immensément dépassées.

Que les déclarations johanniques de possession et d'immanence réciproques soient à comprendre comme des prolongements et des perfectionnements de l'antique doctrine de l'alliance, c'est ce que la première épître de Jean confirme de façon éclatante. En effet, dans cet écrit, les formules avec « demeurer dans » et « être dans » se rencontrent dans des passages où est affirmée en même temps la réalisation des oracles de Jérémie et d'Ézéchiél sur la nouvelle alliance et la Loi inscrite dans les cœurs comme un principe intérieur d'action⁴⁴. En 1 Jn 2, 27 l'idée de « demeurer dans le Christ » est liée à la réception d'une « onction » mystérieuse qui fait

44. En tout ce passage nous nous inspirons de l'étude remarquable de M. E. BOISMARD. *La connaissance dans l'alliance nouvelle d'après la première lettre de saint Jean*, RB 56 (1949), p. 365-391.

qu'on n'a plus besoin d'être instruit par d'autres ; c'est là une référence évidente à la réception de l'Esprit prophétisé par Ézéchiél ainsi qu'à l'instruction donnée au-dedans par Yahvé dont avait parlé Jérémie en précisant que désormais « un homme n'enseignerait plus son prochain » (Jr 31, 34). En 1 Jn 4, 13, le signe que nous demeurons en Dieu et que Dieu demeure en nous, c'est de nouveau la réalisation en notre faveur de l'oracle d'Ézéchiél sur le don de l'Esprit. En 1 Jn 5, 20 la proclamation : « Dieu nous a donné une intelligence (*dianoian*) pour connaître le Vérable » est une allusion cachée à Jr 24, 7 : « Je leur donnerai un cœur pour me connaître » ainsi qu'au cœur nouveau et à l'esprit nouveau d'Ez 36, 26.

Une autre observation peut encore être faite qui va tout à fait dans le même sens. Dans la première épître de Jean le thème de la connaissance de Dieu joue un rôle considérable : le chrétien est quelqu'un en faveur de qui se sont accomplies les promesses messianiques de Jérémie et d'Ézéchiél : aussi connaît-il Dieu à la façon d'une présence intime, aimante et agissante ; c'est comme s'il portait en lui-même la révélation vivante de l'Amour Divin. Or cette connaissance privilégiée de Dieu est mise en parallélisme synonymique avec le fait de demeurer en Dieu, et dans les deux cas c'est le même signe d'authenticité qui est indiqué par Jean : la pratique des commandements. C'est ce que met surtout en évidence le développement de 2, 3-6, composé de deux parties symétriques, l'une sur la connaissance, l'autre sur le demeure. Jean nous dit tout d'abord : « *A ceci nous savons* que nous l'avons connu, si nous gardons ses commandements. Celui qui dit : je le connais et ne garde pas ses commandements est un menteur et la vérité n'est pas en lui ; mais celui qui garde sa parole, c'est en lui vraiment que l'amour de Dieu est accompli. » Jean nous dit aussitôt après : « *A ceci nous savons* que nous sommes en lui : celui qui dit qu'il demeure en lui doit marcher comme il a marché lui-même »⁴⁵. Il nous paraît évident qu'il faut se garder de traduire la seconde fois : « *à cela nous savons* », comme si cette seconde formule n'était qu'une répétition par inclusion de la première et renvoyait à ce qui précède ; dans les deux cas la formule en question joue exactement le même rôle et annonce ce qui suit.

Nous n'oublions pas qu'il existe une certaine différence entre les expressions « être » ou « demeurer dans » de l'évangile et celles de l'épître. Mais c'est là une chose de peu de conséquence ; elle n'empêche pas d'expliquer de la même façon, par le recours à la doctrine traditionnelle de l'alliance, l'idée d'immanence réciproque du Christ (ou de Dieu) et du chrétien commune aux deux écrits. Disons un mot de cette divergence.

45. La Bible de Jérusalem traduit la seconde fois par « à cela nous savons ». Au contraire J. Chaine souligne que dans les deux cas la formule sert à introduire ce qui suit.

Le quatrième évangile souligne avec la dernière énergie qu'il faut absolument passer par la médiation du Christ pour avoir accès aux biens divins. Aussi ne dit-il jamais : « le Père est en vous », même s'il est vrai qu'en 14, 23 le Père vient dans le disciple (avec le Christ), mais seulement : « le Père est en moi, et moi en vous ». De même il ne dit pas : « vous êtes dans le Père », mais : « vous êtes en moi ». F. Mussner⁴⁶ dresse quatre listes qu'il est instructif de comparer : 1^o « le Père en moi » : 10, 38 ; 14, 10, 11 ; 17, 21, 23 ; 2^o « moi dans le Père » (ou bien « en toi ») : 10, 38 ; 14, 10, 11, 20 ; 17, 21 ; 3^o « moi en vous » (ou bien « en eux ») : 14, 20 ; 17, 23, 26 ; 4^o « vous » (eux) en moi » : 14, 20. Le texte de 17, 20 (« eux en nous ») n'est qu'une exception apparente : si les croyants sont dans le Christ et si lui-même est dans le Père, alors ils sont à la fois dans le Christ et dans le Père ; ils sont dans le Christ, et par sa médiation dans le Père.

A la différence de l'évangile, l'épître n'hésite pas à utiliser l'expression « demeurer en Dieu » : 3, 24 ; 4, 13, 15, 16. A Titius nous donne le véritable motif de cette différence de langage⁴⁷ : l'épître, qui suppose chez ses lecteurs la connaissance de la doctrine évangélique, cherche à leur inculquer cette conviction que la communion à « Jésus-Christ venu en chair » (4, 2) et la communion à Dieu sont une seule et même chose. Le Christ est tellement associé au Père que les mêmes qualités et opérations surnaturelles sont attribuées à l'un et à l'autre. En 1 Jn 5, 20, le Christ est appelé « Dieu véritable et vie éternelle », et 2 Jn 3 nous fait lire le souhait suivant : « Que soient toujours avec nous la grâce, la miséricorde et la paix de la part de Dieu le Père et de la part de Jésus-Christ, le Fils du Père, dans la vérité et l'amour. » Le même « Lui » mystérieux sert à désigner le Père et le Christ : ordinairement on a *autos* pour Dieu le Père (4, 10, 19), tandis que *ekeinos* désigne le Christ (2, 6 ; 3, 3, 5, 7, 16 ; 4, 17) ; mais parfois il y a indécision comme en 1, 7 et 5, 20.

L'alliance et la doctrine trinitaire.

Le rapprochement entre l'alliance et les relations trinitaires, qui nous est formellement enseigné par la parabole-allégorie du bon pasteur, nous paraît avoir son fondement ultime dans la façon dont la doctrine johannique conçoit la personne même du Fils de Dieu et ses rapports éternels avec le Père. C'est à la théologie spéculative qu'il appartiendra d'approfondir cet aspect des choses, mais le bibliste peut lui fournir de précieuses indications.

46. ZΩH, *Die Anschauung vom Leben im Vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*, München, 1952, p. 152-153.

47. *Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart*, Tübingen, 1900, p. 88.

Tout en reconnaissant le caractère hypothétique de cette exégèse, nous avons donné notre adhésion à l'opinion de plusieurs commentateurs⁴⁸ selon lesquels en Jn 1, 1b et 18b il convient de traduire : « Le Logos était tourné vers (*pros*) le Père ; un Dieu Fils unique est tourné vers (*eis*) le sein du Père. » Pareillement nous traduisons ainsi 1 Jn 1, 2 : « Nous vous annonçons la Vie éternelle qui était tournée vers (*pros*) le Père et qui nous est apparue. » Voici les principaux arguments qui peuvent être avancés en faveur de cette interprétation. Alors que les écrivains de l'époque hellénistique ont de plus en plus tendance à employer *eis* au sens de *en*, c'est-à-dire sans nuance de mouvement, plusieurs écrits du Nouveau Testament (le premier évangile, l'ensemble des Épîtres, la littérature johannique) maintiennent la distinction. Quand Jean fait usage de la préposition *pros* suivie de l'accusatif avec un verbe statique, c'est avec une nuance de direction et d'orientation. En Jn 13, 23, pour dire que le disciple bien-aimé est tout proche de Jésus, l'évangéliste a recours à une formule semblable à celle qu'il avait utilisée dans le prologue (1, 18) au sujet du Monogène : le disciple bien-aimé est dans le sein de Jésus un peu comme le Monogène est dans le sein du Père ; mais en 1, 18 il y a *eis* avec l'accusatif et dans 13, 23 *en* avec le datif ; cette différence est frappante et ne doit pas être due au hasard.

Ainsi compris, les textes johanniques dont nous venons de parler sont étonnamment proches de la théorie classique de l'*esse ad* qui sert à exprimer la relation du Fils au Père au sein de la Trinité. Certes il serait dangereux d'introduire extrinsèquement dans les commentaires bibliques des considérations de théologie spéculative. Mais si la critique, par des méthodes qui lui sont propres, arrive à des conclusions qui peuvent servir de fondement à une doctrine théologique devenue traditionnelle, on a là une rencontre des plus bienfaisantes, qui peut contribuer à refaire l'unité de l'exégèse et de la théologie, unité de continuité dynamique plutôt que d'égalité statique.

Défini à partir des deux prologues du quatrième évangile et de la première épître de saint Jean, le Fils de Dieu se présente à nous comme « un être relationnel », pour user d'une expression employée par un théologien

48. Voici les principales études à consulter à ce sujet : E. A. ABBOTT, *Joh. Grammar*, n° 2308 ; E. F. SCOTT, *The Fourth Gospel. Its Purpose and Theology*, 1908, p. 154 ; B. F. WESTCOTT, *The Gospel according to St John*, p. 3 ; H. PERNOT, *Évangiles. Pages choisies*, Paris, 1925, p. 41-42 ; J. BONSIRVEN, *Le Témoin du Verbe*, Toulouse, 1956, p. 43 ; C. SPICQ, *Nouvelles réflexions sur la théologie biblique*, RSPT, 1958, p. 217 ; M. ZERWICK, *Exegesis in Jn 1, 1-2, 11* (pro manuscripto), Rome, 1962, p. 2 ; I. DE LA POTTERIE, *L'emploi de εἰς dans saint Jean et ses incidences théologiques*, B. 1962, p. 366-387 ; notre propre commentaire du prologue du quatrième évangile, p. 264-269.

moderne⁴⁹. Il est essentiellement tourné vers le Père ; il est sans cesse en mouvement vers lui, si l'on peut ainsi parler ; nous avons recours à ce langage déficient pour exprimer tout ce qu'a de dynamique la relation filiale intratrinitaire.

L'Incarnation Rédemptrice est destinée à mettre les hommes en contact avec Dieu en vue de les diviniser. Après ce que nous venons de dire, il devient plus clair que l'être relationnel divin du Fils de Dieu, s'emparant alors d'une nature humaine, relie par le fait même fondamentalement l'humanité à Dieu. Telle est la raison pour laquelle Jean, le grand théologien de l'Incarnation, regarde ce mystère comme étant déjà en lui-même salvifique. La relation nouvelle que l'Incarnation vaut au Fils de Dieu ne lui apporte aucune richesse nouvelle. Elle est entièrement au bénéfice des hommes.

Orienté vers le Père par son essence même, le Fils de Dieu incarné devient déjà du fait même de son Incarnation et ensuite par le Calvaire, comme une sorte de pont jeté entre la Divinité et l'humanité. Par lui les hommes sont à leur tour orientés vers le Père, et en même temps mis en communication les uns avec les autres. Faut-il ajouter que c'est de cette façon seulement qu'ils peuvent se réaliser pleinement. En effet la personne humaine, tout incommunicable qu'elle soit, n'en est pas moins faite pour la communion avec autrui ; elle ne remplit cette destinée et ne trouve son épanouissement que par cette communion.

Ainsi donc Jésus est alliance en son être même de Fils de Dieu incarné. Il se trouve de la sorte réaliser à la lettre et d'une manière incomparablement plus profonde qu'on n'aurait jamais pu le soupçonner la promesse faite par Yahvé au Serviteur en Is 42, 6 : « Je fais de toi l'alliance du peuple. » C'est à partir de là que prennent tout leur sens ces paroles au premier abord étranges de Jésus à la Cène : « Ceci est le sang *de moi*, de l'alliance » (Mc 14, 24 ; Mt 26, 28)⁵⁰. Cette déclaration est d'autant plus significative qu'elle est le rappel et le pendant de celle, toute simple, de Moïse : « Ceci est le sang de l'alliance » (Ex 24, 8). Bref le moi humano-divin de Jésus est l'alliance même. Dès lors quoi de plus normal si, dans le quatrième évangile, Jésus rattache le dialogue de l'alliance au dialogue trinitaire ?

Plus haut nous avons souligné ce rapprochement au sujet de Jn 10, 14-15 (comparé à Ez 34, 30-31). Mais il conviendrait de faire des obser-

49. Cf. J. GALOT, *La personne du Christ*, Gembloux-Paris, 1968. Les lignes qui suivent s'inspirent de ce remarquable essai théologique.

50. Cette formule est en grec étrange et peu correcte. C'est une tout autre question que celle de savoir si elle peut être le décalque d'un substrat araméen. Il semble bien qu'il faille répondre par l'affirmative. Cf. J. A. EMERTON, *To aima mou tès diathèkès. The Evidence of the Syriac Version*, JTS 3 (1962), p. 111-117 ; cf. pareillement E. BEST, *The Temptation and the Passion*, Cambridge, 1968, p. 144, note 5.

ventions analogues à propos de toutes les formules de réciprocité du quatrième évangile. L'amour mutuel intratrinitaire du Père et du Fils, manifesté visiblement aux hommes par l'amour héroïque du Christ qui a fait le Calvaire, y est présenté comme la source et le modèle, soit de la réponse d'amour que les disciples de Jésus doivent donner à l'amour de Dieu et du Christ pour eux, soit de leurs rapports mutuels, qui doivent eux aussi se caractériser par l'agapè. Encore une fois ces formules de réciprocité sont autant d'échos et de perfectionnements du thème traditionnel de l'alliance, maintenant porté à son point ultime de perfectionnement, puisqu'il est relié au mystère trinitaire : *Croyez-moi : je suis dans le Père et le Père est en moi. Demeurez en moi et moi en vous... Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés ; demeurez en mon amour... Voici mon commandement : aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés... Tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à toi est à moi... Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient parfaitement un et que le monde sache que tu m'as envoyé, et que je les ai aimés comme tu m'as aimé* (14, 11 ; 15, 4, 9, 12 ; 17, 10, 22-23).

Dans la première épître la formule « demeurer dans », qui est très souvent employée (2, 6, 10, 14, 24, 27, 28 ; 3, 6, 9, 14, 15, 17, 24 ; 4, 12, 13, 15, 16), reçoit trois fois comme équivalent le mot « communion » (*koinônia*), absent de l'évangile. Dans l'ensemble du Nouveau Testament le mot grec *koinônia* revêt une double acception : l'acception active de faire participer ou contribuer, et la signification passive de participer ; c'est cette dernière signification qui est de beaucoup la plus fréquente⁵¹. Il faut noter que dans le Nouveau Testament la communauté chrétienne est le résultat, non pas tout d'abord d'un appareil d'institutions, mais d'une communion surnaturelle ; les liens institutionnels se développent à l'intérieur de la communion et sont à son service.

La pensée de 1 Jn est la suivante : la communion fraternelle des chrétiens entre eux a sa source dans la communion des chrétiens à l'union du Père et du Fils, et en même temps elle est le signe de l'authenticité de la communion des hommes à la vie divine : *Quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils, Jésus-Christ. Si nous disons que nous sommes en communion avec Lui, alors que nous marchons dans les ténèbres, nous mentons, nous n'agissons pas dans la vérité. Mais si nous marchons dans la Lumière comme il est lui-même dans la lumière, nous sommes en communion les uns avec les autres... Bien-aimés, si Dieu nous a tant aimés, nous devons, nous aussi, nous aimer les uns les autres. Dieu, personne ne l'a jamais contemplé ;*

51. Cf. L. M. DEWAILLY, *Communio-Communicatio. Brèves notes sur l'histoire d'un sémantème*, dans RSPT 54 (1970), p. 46-63.

si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, en nous son amour est accompli (1 Jn 1, 3, 6-7 ; 4, 11-12).

Le but ultime visé par l'amour divin : la fraternité chrétienne.

On peut résumer ainsi la position johannique sur l'agapè divine. L'amour divin a l'initiative absolue. Il atteint alors gratuitement des hommes pécheurs. Il vise à faire de ces hommes des enfants de Dieu, amis et frères du Christ, et liés par suite entre eux par un lien de fraternité qui a sa source dans le mystère trinitaire lui-même.

Ce n'est pas un hasard si Jean commence par nous parler des rapports de réciprocité instaurés par l'alliance nouvelle entre les hommes et Dieu, et ensuite seulement des rapports fraternels des hommes entre eux. Aussi longtemps que, d'une manière ou d'une autre, l'homme n'est pas entré en contact et en dialogue avec Dieu, il est muré dans une affreuse solitude. Le dialogue profond des hommes entre eux n'est rendu possible que par le dialogue des hommes avec Dieu, et déjà dans ce dialogue avec Dieu se trouve inauguré le dialogue profond avec les hommes qui veut être autre chose qu'un vain bavardage. C'est jusqu'à ces hauteurs sublimes que la doctrine johannique nous demande de nous hausser.

On le voit, les rapports fraternels entre les hommes présupposent la vie de la grâce, et donc normalement le baptême et l'appartenance à l'Église, encore que Jean ouvre sur le destin de ceux qui ne sont pas des baptisés des perspectives d'une audace extraordinaire, trop souvent négligées : nous les avons exposées dans notre commentaire du prologue johannique. De toute manière, vécu intensément avec toutes les exigences morales qu'il implique, le lien de fraternité chrétienne est pour les hommes du dehors le signe par excellence du caractère divin de la religion fondée par le Christ. A un monde dur et hostile, trop souvent dominé par la haine homicide de Caïn, imitatrice de celle du diable, « homicide dès l'origine » (1 Jn 3, 12 ; Jn 8, 44), Jean voudrait substituer un monde où règne un authentique amour fraternel, reflet de l'amour divin. Mais, pour opérer cette transformation de l'humanité, le Christ et Jean, son fidèle interprète, comptent avant tout sur la contagion de l'exemple et sur le rayonnement de la charité unissant entre eux les chrétiens (Jn 13, 34-35).

C'est un fait que la première épître de saint Jean emploie avec prédilection le mot « frère » pour exprimer cette idée que les chrétiens, apparentés au Christ et à Dieu, sont par le fait même apparentés entre eux. On compte dans cet écrit une quinzaine d'emplois du mot « frère ». Il y désigne très nettement, non pas le prochain en général, mais les membres de la communauté chrétienne, qui dans le Christ sont devenus frères. C'est ce qui ressort de l'examen de textes tels que 2, 7-11 ; 3, 11-13, etc.

Cet usage du mot « frère » est loin d'être spécifiquement johannique⁵² ; il est au contraire fréquent dans l'ensemble du Nouveau Testament : une trentaine de cas dans les Actes des Apôtres, près de cent cinquante dans les lettres pauliniennes. Sans utiliser le mot « frère » pour s'adresser à ses disciples (cf. cependant Mt 28, 10, à comparer avec Jn 20, 17), le Christ enseigne dans les Synoptiques que les hommes qui le suivent lui sont rattachés par une véritable parenté spirituelle très supérieure à la parenté charnelle et qu'ils doivent se traiter entre eux comme des frères : Mc 3, 32-35 par. : Mt 19, 25 ; 23, 8 ; Lc 22, 32.

Flavius Josèphe (*Bell* II, 122) suggère peut-être que les Esséniens eux aussi avaient coutume de s'appeler « frères ». En fait l'emploi métaphorique du mot « frère » est attesté chez les membres de la communauté de Qumrân, mais il est tout de même assez limité⁵³. Le même usage se remarque dans plusieurs anciennes confréries religieuses. Déjà dans l'antique lamentation funèbre rapportée par Jérémie : « Hélas ! mon frère ! hélas ! ma sœur ! » (22, 18), les mots « frère » et « sœur » désignent à la fois les compatriotes et les coreligionnaires, double sens imposé par le fait qu'Israël est une religion nationale. Platon propose d'étendre le nom de « frères » à tous les compatriotes (*Ménécène ou l'Oraison funèbre*, 239a), et Xénophon à tous les amis (*Anabase*, VII, 2, 25, 38). Le même usage du mot « frères » est attesté dans les cultes syriens, les corporations religieuses d'Égypte, et plus tard chez les initiés de Mithra⁵⁴.

Tous ces antécédents et beaucoup d'autres qui pourraient être produits n'empêchent nullement l'originalité profonde de la fraternité chrétienne telle que Jean la conçoit avec la référence capitale au mystère trinitaire. Nous ne saurions mieux clore ce paragraphe qu'en faisant appel aux conclusions d'une belle étude de M. Bouttier que nous ne ferons que prolonger⁵⁵.

Ainsi que nous l'avons déjà dit plus haut, le quatrième évangile, jusqu'à la Passion et la Résurrection, contemple la paternité divine concentrée dans la relation entre le Père et le Fils. Que le Père de Jésus devienne notre

52. Cf. *TWNT*, I, art. ἀδελφος (H. VON SODEN), p. 144-146.

53. Les cas suivants m'ont été indiqués par J. Carmignac, auquel j'exprime ma profonde reconnaissance : *Règle de la Communauté* I, 1 : « Du maskil... aux hommes ses frères » (cf. RQ, 2, 1959, p. 85-87) ; idem VI, 10, 22 ; *Règle de la Guerre* XIII, 1 (s'applique aux prêtres vis-à-vis du prêtre en chef, qui n'est pas le grand prêtre) ; idem XV, 4, 7 ; *Règle de la Congrégation* I, 18 ; *Document de Damas* VI, 20 ; VII, 1-2 ; XX, 18 ; *Catena A*, fragments 12-13, col. I, ligne 6 dans ALLEGRO, *Discoveries in the Judaen Desert of Jordan*, vol. V. Qumran Cave 4, vol. I, 1968, p. 71. Texte lacuneux. On a seulement : « leurs [?] et leurs frères dans le dessein de Bélial. »

54. Cf. FR. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929, p. 145, 269, note 111 ; H. VAN SODEN, dans *TWNT*, I, p. 145-146 ; MOULTON-MILLIGAN, *Vocabulary*, Londres, 1952, p. 8-9.

55. *La notion de frères chez saint Jean*, *RHPR*, 1964, p. 179-190.

Père et Jésus notre frère, c'est là un prodige qui résulte du Calvaire, comme le souligne Jn 20, 17. La première épître dit ou présuppose constamment que les croyants, en tant qu'unis au Père et au Christ, ont entre eux une relation de fraternité qui reflète la relation du Père et du Fils. Les gnostiques rêvaient d'une superconnaissance qui les délivrerait de la matière et les mènerait jusqu'à Dieu. Jean leur oppose la communion des chrétiens au Fils « venu dans la chair » (1 Jn 4, 2), ainsi que la communion fraternelle des chrétiens entre eux, deux réalités situées au même niveau théologique et qui ne vont pas l'une sans l'autre.

L'amour fraternel dont parle Jean n'est absolument pas fermeture au monde du dehors, et encore moins haine sectaire des hommes du dehors, comme à Qumrân. Unis au Christ et fraternellement unis entre eux, les chrétiens sont un signe de salut pour le monde entier que Dieu aime et veut sauver. Grâce à l'amour fraternel qui unit ses membres entre eux, l'Église devient le miroir du Fils comme le Fils est le miroir du Père ; elle manifeste à ceux qui la regardent l'amour du Père et du Fils et les amène à croire au Christ.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre les paroles : « Je ne prie pas pour le monde, mais... pour ceux qui croient en moi » (17, 9, 20). Le quatrième évangile « ne vise pas à exclure les autres hommes de l'horizon de l'amour divin. Jésus concentre sa prière sur ceux qui sont désormais chargés d'apporter au monde le témoignage certain que le Christ l'a aimé et qu'il est venu le délivrer »⁵⁶. Il faut lire Jn 17, 9 en tenant compte de Jn 3, 16 et en se souvenant que dans le quatrième évangile le Christ révèle à elles-mêmes les âmes de bonne volonté et leur fait pressentir la splendeur de leur vocation surnaturelle. De même, dans la première épître, les hommes du dehors ne sont nullement exclus de la charité : puisque le Christ s'est offert en victime d'expiation pour les péchés du monde entier (1 Jn 2, 2 ; 4, 10), c'est que tous les hommes sans exception sont appelés à devenir enfants de Dieu.

Mais Jean est profondément convaincu que les hommes ne peuvent normalement réaliser cette vocation sans la foi explicite au Christ et à son Église. Pour les amener à cette foi, il compte avant tout sur le spectacle que doit leur offrir la charité fraternelle intensément vécue par les communautés chrétiennes. Effectivement les apologistes des premiers siècles se sont complu à souligner combien la fraternité chrétienne était admirée des païens⁵⁷. L. Duchesne relève l'attrait qu'exerçait sur les âmes « la douce et profonde charité qui unissait les membres de l'association chrétienne »⁵⁸.

56. *La notion de frères*, p. 188.

57. Cf. J. CHAINE, *Épîtres Catholiques*, p. 187.

58. *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1910, t. I, p. 197 sq, 213.

Plus que tout le reste du Nouveau Testament, les écrits johanniques soulignent ce qu'il y a d'unique et de proprement inimitable dans la charité chrétienne. « Bien sûr il n'est pas nécessaire d'être chrétien pour être dévoué. Quand on voit quelqu'un qui souffre, le cœur de l'homme, que Dieu a fait pitoyable, y suffit, et je pense qu'il n'y aurait pas de pire pharisaïsme pour nous chrétiens que de dire : Nous sommes les spécialistes du dévouement envers le prochain. Mais il y a quelque chose dans la charité chrétienne qu'aucun dévouement humain ne pourra jamais égaler ; c'est que le propre de la charité chrétienne est de nous faire aimer les autres dans la totalité de leur vocation. Elle nous les fait aimer, certes, dans leur vocation temporelle et elle nous les fait aider sur le plan de la santé, sur le plan social, sur le plan éducatif. Mais elle nous fait voir aussi dans le prochain ce que Jésus-Christ veut faire en lui, ce que l'Esprit-Saint cherche à susciter en lui de divin. Et la charité chrétienne est ainsi la charité intégrale, parce que c'est celle qui aime dans l'autre l'intégralité de sa vocation divine, qui fait que nous cherchons à le servir, non pas simplement dans ses problèmes matériels et humains, mais aussi dans ce qui est finalement le plus important de tout, dans sa dimension spirituelle, dans son épanouissement total, divin, éternel, que le Christ cherche à réaliser en lui »⁵⁹.

2. LES ANTÉCÉDENTS SAPIENTIAUX DE LA CONCEPTION JOHANNIQUE DE L'AGAPÈ DIVINE

Données générales ; universalisme et exclusivisme de l'amour divin.

Pour comprendre en profondeur la pensée si puissamment unifiée des deux grands théologiens du Nouveau Testament, saint Paul et saint Jean, il nous apparaît de plus en plus que deux conditions sont requises. Tout d'abord il faut avoir soin de compléter ou de corriger leurs affirmations les unes par les autres au lieu de les opposer, comme on le fait si souvent. Ainsi que nous venons de le voir, c'est par exemple trahir la véritable pensée johannique que de ne vouloir en retenir que la mort du Christ « pour ses amis » de Jn 15, 13 et de reléguer dans l'ombre la donnée de 3, 16 : le don fait par le Père de son propre Fils pour le salut du monde entier, tout comme ce serait trahir l'authentique pensée paulinienne que de ne considérer que quelques passages polémiques contre la Loi mosaïque, en oubliant ce qui est dit ailleurs sur « l'accomplissement » de la Loi par l'économie nouvelle.

59. J. DANÉLOU, *L'essentiel pour un chrétien d'aujourd'hui* : conférence donnée à Paray-le-Monial en juillet 1969 et reproduite dans *La France Catholique*, 4 Septembre 1969, p. 6.

La seconde exigence qui s'impose à l'exégète, c'est de remonter constamment du Nouveau Testament à l'Ancien. Tout ce que nous venons de dire sur le prolongement et la transformation dans le quatrième évangile de la doctrine traditionnelle de l'alliance est déjà éclairant, mais encore insuffisant. Il nous semble que la conception johannique de l'agapè divine a été largement préparée dans l'Ancien Testament. Nous voudrions maintenant attirer plus spécialement l'attention sur l'ébauche que nous en offrent les récits de sagesse. Ce n'est d'ailleurs pas simplement à l'aide d'une concordance que l'on peut se rendre compte d'une telle préparation. Celle-ci n'apparaît avec netteté que moyennant une étude préalable, indépendante, tant des écrits de sagesse que des écrits johanniques pris en eux-mêmes.

Ce ne doit pas être un hasard si, dans les discours après la Cène, Jésus nomme ses disciples « petits enfants » (13, 33), à la manière des maîtres en sagesse et de la Sagesse divine elle-même qui appellent volontiers leurs disciples « enfants » ou « fils » (Jean fait de même dans sa première lettre : 1 Jn 2, 1, 12, 28 ; 3, 7, 18 ; 4, 4 ; 5, 21)⁶⁰. Jésus se comporte vraiment à l'endroit des hommes à la façon de la Sagesse divine, parce qu'il se sait la Sagesse divine incarnée. Et Jean, beaucoup plus que les autres évangélistes, a conscience de cette identification mystérieuse. Pour faire notre comparaison entre sa doctrine et celle des écrits de sagesse, nous allons nous appuyer successivement sur le premier recueil du Livre des Proverbes (chap. 1-9), sur l'Ecclésiastique et sur la Sagesse de Salomon.

Le scribe inspiré qui a rédigé les neuf premiers chapitres du Livre des Proverbes fait preuve d'une singulière largeur de vues⁶¹. Il écrit sans doute à peu près à la même époque que l'auteur de Job et du Livre de Jonas, c'est-à-dire à l'époque perse, en un temps où un universalisme remarquable s'affirmait avec force dans la religion d'Israël. Conformément au caractère originel des écrits de sagesse, qui sont un humanisme en rapport avec la sagesse internationale de l'Ancien Orient, l'auteur de Pr 1-9 évite de prononcer le nom d'Israël ; il s'adresse à tout homme, convaincu que les authentiques maximes de sagesse, d'où qu'elles viennent, sont en définitive issues d'une unique Sagesse divine, celle de Yahvé, qu'il personnifie hardiment. Cette Sagesse, qui a présidé à la création et mis de l'ordre et de l'harmonie dans l'univers, se complaît également à « être avec les enfants des hommes » (8, 31) et à mettre de l'ordre dans leur existence

60. Cf. F. M. BRAUN, *Jean le Théologien. Les Grandes Traditions d'Israël. L'accord des Écritures d'après le Quatrième Évangile*, Paris, 1964, p. 123.

61. Nous renvoyons une fois de plus aux études de A. ROBERT sur Pr 1-9, dans *RB*, 1934, p. 42-68, 172-204, 374-384 ; 1935, 344-365 ; 502-525.

(8, 32-36). *C'est par moi*, dit-elle, *que les rois règnent et que les magistrats décrètent la justice* (8, 15). Tel un prophète, la Sagesse divine cherche à convertir, mais en s'adressant à tous les hommes sans distinction (1, 20-33; 8, 1-11).

En dépit de cet universalisme, l'auteur de Pr 1-9 n'en pense pas moins que l'intervention de la Sagesse divine aboutit à diviser les hommes en deux groupes, selon qu'ils choisissent entre la Sagesse et la Folie, c'est-à-dire pratiquement entre la vie et la mort. Les hommes qui vont au banquet de la Folie s'engagent dans une voie qui conduit tout droit aux « profondeurs du schéol », c'est-à-dire à la mort (9, 13-18; cf. 8, 36). Au contraire la Sagesse donne à ses disciples « la vie » (8, 35); elle les comble de biens, symbolisés par un banquet où elle les nourrit et les désaltère (9, 1-5). Avec ses disciples qu'elle a prévenus, elle inaugure un véritable échange d'amour, aimant toujours davantage en retour ceux qui lui témoignent un attachement croissant : *J'aime ceux qui m'aiment*, dit-elle (8, 17). Une telle déclaration implique, de toute évidence, un certain exclusivisme de l'amour divin.

A. Robert souligne la ressemblance de cette formule : « J'aime ceux qui m'aiment » avec les formules johanniques de réciprocité, et en même temps toute la distance qui sépare la première des secondes : « La pensée est admirable, écrit-il, et semble annoncer les vues mystiques du quatrième évangile. Cependant la suite va montrer (vv. 18, 21) qu'il ne s'agit pas des intimités d'un amour spirituel, ni d'un bonheur transcendant, mais de la fidélité apportée à l'accomplissement des préceptes et de la prospérité matérielle qui en est la récompense »⁶².

La ressemblance entre les formules johanniques de réciprocité et celle de Pr 8, 17 : « J'aime ceux qui m'aiment » est d'une importance considérable. Elle démontre une nouvelle fois, s'il en était besoin, le caractère essentiellement biblique des formules johanniques de réciprocité et la nécessité de les rattacher à la grande doctrine de l'alliance, vérité qui, répétons-le, a été jusqu'ici étrangement méconnue par les commentateurs ; ils ne disent pas un mot de cet apparentement.

Celui-ci est encore corroboré par les rapports doctrinaux étroits, soulignés

62. *Les attaches littéraires bibliques de Pr 1-9*, RB, 1934, p. 189-190. Il convient de signaler que cette formule d'amour réciproque a de nombreux parallèles dans les maximes de scarabées égyptiens, de 950 à 600 environ avant J.-C. E. Drioton a étudié ces maximes, inspirées par un sentiment mystique d'une indiscutable valeur. A une certaine époque, les anciens Égyptiens ont placé dans l'amour pour Dieu, ou pour les dieux, le fondement de leurs propres rapports avec la Divinité. C'est ainsi que nous avons la formule : « Dieu aime celui qui l'aime », ou encore : « Dieu aime seulement celui qui l'aime », ou bien : « Ptah aime ceux qui l'aiment ». Cf. E. DRIOTON, *Maximes relatives à l'amour pour les dieux*, dans *Analecta Biblica* p. 2. *Studia Biblica et Orientalia*, vol. III, *Oriens Antiquus*, Rome, 1959, p. 57-68.

par A. Robert, entre Pr 1-9 et le Deutéronome. Deux données du Deutéronome éclairent l'affirmation de Pr 8, 17. Tout d'abord l'amour de Dieu de tout leur cœur, de toute leur âme et de toute leur force, amour prouvé par l'observation des commandements, telle est la réponse que Dieu attend de ceux qu'il a aimés le premier : Dt 6, 4-8. En second lieu cet amour témoigné à Dieu par les bénéficiaires de l'alliance leur vaudra l'*amour réciproque* de Dieu, lui-même prouvé par des bénédictions divines extraordinaires, d'ailleurs d'ordre terrestre, conformément aux perspectives habituelles à l'ancienne économie : « Pour avoir écouté ces ordonnances, les avoir *gardées* et mises en pratique, Yahvé ton Dieu te *gardera* (même verbe) l'alliance et l'amour qu'il a jurés à tes pères... Il t'aimera, te bénira, te multipliera... Tu recevras plus de bénédictions que tous les peuples » : Dt 7, 12-14.

Dans notre commentaire du prologue du quatrième évangile⁶³, nous avons montré que l'originalité de ce morceau consistait à appeler le Christ Parole, ce qui évoque la révélation prophétique réservée à Israël, et à lui attribuer en même temps une action illuminatrice *universelle*, comme celle qui est assignée à la Sagesse en Pr 1-9 : le Logos illumine tout homme (Jn 1, 9) ! Nous avons montré encore que le corps du quatrième évangile et la première épître de Jean manifestent un universalisme du même genre, qui souvent a été fort mal compris : « quiconque est de la vérité » appartient déjà à Jésus, la Vérité divine incarnée ; quand il lui est donné d'entendre Jésus, il reconnaît aisément en sa parole la voix même de la vérité (Jn 18, 37) ; « quiconque est de Dieu entend les paroles de Dieu », en vertu d'une sorte d'affinité intérieure, qui d'ailleurs n'est pas soustraite à la grâce prévenante (Jn 8, 47) ; « quiconque pratique la justice est né de Dieu » (1 Jn 2, 29) ; « quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu » (1 Jn 4, 7). De par le monde entier il est des gens que nous regardons comme des païens et qui en réalité sont « des enfants de Dieu dispersés » (Jn 11, 52) ; sans s'en douter ils aspirent à être rassemblés par l'unique Pasteur. Cet universalisme magnifique est tout à fait du même genre que celui de Pr 1-9 ; c'est que Jésus est véritablement la Sagesse divine incarnée.

Il n'en reste pas moins vrai que, comme celle de la Sagesse divine, l'intervention en ce monde du Fils de Dieu incarné aboutit à placer les hommes en face d'une option entre la vie et la mort, ou bien, ce qui revient au même, entre l'amour et la haine, et à les diviser ainsi en deux groupes. A l'instar de la Sagesse divine qui semble réserver ses faveurs à ceux qu'elle aime : « J'aime ceux qui m'aiment », alors qu'en réalité elle a tout d'abord cherché à atteindre tous les hommes, le Christ du quatrième évangile engage avec ses disciples un dialogue d'amour qui n'a absolument rien de l'exclusivisme

63. *Le Prologue du Quatrième Évangile*, surtout p. 72 sq ; 236-244.

sectaire imaginé par certains commentateurs. Prévenus eux-mêmes par l'amour divin, les disciples doivent répondre à cet amour par un amour authentique, dont le signe est l'observation des commandements. A cet amour le Christ et le Père répondent à leur tour par l'amour, provoquant chez l'homme une nouvelle réponse d'amour et ainsi de suite indéfiniment. Aux côtés et dans le prolongement de « J'aime ceux qui m'aiment » de Pr 8, 17, il convient de mettre : *Celui qui a mes commandements et qui les garde, voilà celui qui m'aime, et celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et je l'aimerai et me manifesterai à lui* (Jn 14, 21). Ou bien encore : *Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure* (Jn 14, 23).

Obligé de lutter pour maintenir dans l'intégrité de leur foi religieuse les Juifs vivant au sein d'un monde païen séducteur, l'auteur de l'Ecclésiastique, qui écrit vers 180, est loin de professer un universalisme aussi large que celui de Pr 1-9. Il maintient pourtant cette vérité précieuse qu'en tout homme, dès sa naissance, a été déposé un germe de sagesse (1, 14-15)⁶⁴ ; il enseigne encore que la Sagesse divine « a régné chez tous les peuples et toutes les nations » (24, 6) avant d'élire domicile en Israël.

Cependant, ce qui intéresse avant tout Ben Sira, ce sont les relations spéciales de la Sagesse divine avec les membres du peuple choisi qui sont devenus ses disciples. En termes très forts, qui se veulent persuasifs, elle les appelle à venir se nourrir en quelque sorte de sa propre substance (24, 19-22). Elle se présente elle-même à eux comme « une vigne aux pampres charmants », dont les rameaux sont « des rameaux de gloire et de grâce », et qui produit « des fruits de gloire et de richesse » (24, 16-17). Nous l'avons suffisamment montré ailleurs pour n'avoir pas à y revenir : le discours eucharistique sur le pain de vie (Jn 6) et également l'allégorie de la vigne, qui a elle aussi une résonance eucharistique (Jn 15, 1-8), sont à mettre en rapport avec ces enseignements de Ben Sira. De son côté le prologue du quatrième évangile manifeste un apparentement spécial avec ce même chapitre 24 de l'Ecclésiastique, ainsi que C. Spicq l'a fort bien démontré⁶⁵.

La Sagesse de Salomon mérite de retenir très spécialement notre attention. Non sans raison, on a pensé que Jean s'en est inspiré tout au long de son récit évangélique, en particulier dans le choix qu'il fait de sept

64. Cf. P. BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue : Jésus-Christ*, Paris, 1966, p. 56 ; notre *Prologue du Quatrième Évangile*, p. 70.

65. *La structure littéraire du prologue de saint-Jean*, dans *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 183-195 ; notre *Prologue du Quatrième Évangile*, p. 242-244.

miracles de Jésus et dans sa manière de les présenter, en référence aux miracles du temps de l'Exode, comme autant de signes du salut messianique que le Christ apporte à l'humanité; par ces signes Jésus « manifeste sa gloire » pour qu'on croie en lui (Jn 2, 11), comme au temps de Moïse Yahvé manifestait sa gloire par des signes et des prodiges pour amener les Hébreux à croire en lui (cf. Jn 2, 11 avec Ex 4, 30-31; Nb 14, 22: « tous ces hommes qui ont vu ma gloire et les signes que j'ai produits en Égypte », etc.); la manière qu'a Jean de traiter les miracles de Jésus est, nous dit-on, exactement parallèle à celle dont le Pseudo-Salomon exploite les miracles de l'Exode : dans les deux cas on est constamment invité à passer du plan matériel au plan spirituel transcendant; cf. par exemple Sg 16, 11-14, 25, 26; 17, 20, 21; 18, 3, 4...⁶⁶.

Quoi qu'il en soit de cette question, la Sagesse de Salomon fait songer maintes fois au quatrième évangile en ce qui touche le problème de l'agapè divine; c'est ce qu'il nous faut maintenant souligner.

Ce livre, lui non plus, n'oublie pas les larges perspectives universalistes habituelles aux écrits de sagesse : ne déclare-t-il pas que la Sagesse « est un esprit qui aime les hommes » ? (1, 6). Entendons : tous les hommes sans aucune distinction. Néanmoins, désireux d'atteindre ses compatriotes ébranlés par les prestiges de la civilisation grecque d'Alexandrie, l'auteur s'intéresse principalement au destin des hommes qui ont résolu d'être de fidèles disciples de la Sagesse divine. L'affirmation selon laquelle la Sagesse « se répand dans les âmes saintes et en fait des amis de Dieu et des prophètes » (7, 27), c'est-à-dire, au sens large, des hommes de l'Esprit, doit être rapprochée des discours après la Cène où le Christ appelle ses disciples « ses amis » et leur promet le don de l'Esprit-Saint. Avec les termes « demeurer dans » (*prosmenein en*) et *agapè*, la déclaration « ceux qui sont fidèles au Seigneur demeureront auprès de lui dans l'amour » (3, 4) est éminemment johannique. Nous pourrions poursuivre cette énumération. Nous ne ferons porter notre comparaison que sur deux points : la recherche par les hommes du Christ ou de la Sagesse; la manifestation et l'habitation dans les hommes du Christ ou de la Sagesse. Mais avant d'entreprendre cette comparaison, nous devons souligner certains aspects du quatrième évangile que nous avons jusqu'ici laissés dans l'ombre.

Le caractère existentiel du quatrième évangile; le thème biblique chercher-trouver.

Le quatrième évangile a un caractère existentiel très prononcé. « L'image

66. Cf. surtout G. ZIENER. *Weisheitsbuch und Johannesevangelium*, B, 1957, p. 396-418; 1958, p. 37-60.

de Jésus chez saint Jean a pour origine le souvenir le plus vivant. Il le voit devant lui. Il a encore dans l'oreille l'inflexion de sa voix, sa présence dans le regard, sa personne concrète dans le toucher de la main. Il a aimé Jésus et reposé sur sa poitrine »⁶⁷.

Aux yeux de Jean, être chrétien ce n'est pas d'abord adhérer à des vérités abstraites, ni même pratiquer un certain nombre de vertus, si essentiel que cela puisse être pour la conduite morale. En effet « l'Homme Dieu n'apporte pas seulement la lumière, il est lui-même lumière. Le Christ ne montre pas seulement la voie, mais, dans le désordre du monde, il est la seule route droite qui conduit celui qui se fie à lui. Le Seigneur n'annonce pas seulement la vérité ; mais la vérité est son propre être vivant... Croire au Christ signifie être en lui, et, par là, dans la juste direction, en celui qui conduit, alors que tout le reste est égarement »⁶⁸.

Être chrétien, c'est donc en premier lieu rencontrer la personne de Jésus, que Jean lui-même a touchée et entendue (1 Jn 1, 1-3). Jean est au surplus persuadé que, sans le savoir, tous les hommes de bonne volonté, ceux qui « sont » de Dieu ou « de la vérité », cherchent Jésus. Ils sont figurés par les Grecs qui en Jn 12, 20-21 cherchent à rencontrer le Christ et disent à Philippe : « Seigneur nous voudrions voir Jésus », ou encore par les foules qui en Jn 6, 24 se lancent à la recherche du Christ.

Par l'attirance mystérieuse qu'ils exercent : « Nul ne peut venir à moi si le Père ne l'attire » (6, 44) ; « élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (12, 32), le Père et le Fils préviennent cette recherche ; cf. Os 11, 4 ; « je les tirais avec de douces attaches, avec des liens d'amour » ; Jr 31, 3 : « D'un amour éternel je t'ai aimé, c'est pourquoi je t'attire avec bonté »⁶⁹.

67. R. GUARDINI, *L'image de Jésus-Christ dans le Nouveau Testament*, Paris, 1966, p. 71.

68. R. GUARDINI, *L'image de Jésus-Christ*, p. 69.

69. Pour la seconde partie de cette citation, la plupart des commentateurs optent pour la version suivante : « C'est pourquoi je t'ai conservé ma faveur ». Cependant quelques exégètes proposent de comprendre : « C'est pourquoi je t'attire avec bonté » : cf. par exemple E. KAUTZSCH, *Die Heilige Schrift*, Tübingen, 1909, I Band, p. 756 ; *Bible du Centenaire, Les Prophètes*, Paris, 1947, 2^e Partie, p. 532 ; A. W. STREANE, *Jeremiah with the Lamentations*, Cambridge, 1913, p. 187 ; A. ROBERT et R. TOURNAY, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1963, p. 64-65 ; cf. aussi la note que nous avons donnée à ce sujet : VT 12 (1962), p. 122-124. Sur le plan grammatical les deux versions sont plausibles ; la seconde traite *hésed* comme un accusatif adverbial, ce qui est tout à fait possible. Sur le plan exégétique la seconde version paraît préférable à la première qui aboutit à une tautologie : « je t'ai aimée d'un amour éternel, c'est pourquoi je te garde ma faveur (= c'est pourquoi je t'aime) ». Le sens paraît être bien plutôt : parce que Yahvé aime depuis toujours son Épouse actuellement déportée à Babylone, il va la délivrer de l'exil, l'attirer à lui avec bonté et la faire rentrer en Terre Sainte. Le parallélisme avec Os 11, 4 appuie cette exégèse. Enfin l'idée d'attirance divine n'est exprimée que deux fois sous cette forme dans le N.T. : en Jn 6, 44 et 12, 32 ; or le premier de ces passages doit faire allusion à Jr 31, 3 plutôt qu'à Os 11, 5 ; ainsi le donne à penser l'emploi du verbe *helkein*, absent de LXX en Os 11, 4, mais par contre usité en Jr 31, 3.

Le Père *cherche* des adorateurs en esprit et en vérité, et le Fils en fait autant, puisque « tout ce que fait le Père, le Fils le fait pareillement » (5, 19). Ainsi s'explique ce que le P. Lagrange appelle « la merveille des merveilles » : dans le pays hostile et schismatique de Samarie, au pied de la montagne du Garizim, rivale de la petite colline de Sion, Jésus cherche une âme très vulgaire, et il s'efforce de se faire trouver par elle. Il s'attache au salut d'une pécheresse avec une sollicitude qui nous bouleverse. La recherche de cette pauvre âme par Jésus provoque chez les disciples un étonnement et un scandale qui n'osent s'exprimer tout haut : *Là dessus les disciples arrivèrent, et ils s'étonnaient qu'il parlât avec une femme. Cependant personne ne dit : Que cherches-tu ou pourquoi parles-tu avec elle ?* (4, 27). Jésus ne manifeste pas seulement à la Samaritaine des vérités religieuses ; il lui fait connaître encore le fond de son âme, ce qu'il y a de pire en elle, ses péchés, mais aussi ce qu'il y a de meilleur, sa vocation d'enfant de Dieu. Le regard porté sur nous par ceux que nous côtoyons agit sur nous et nous transforme. Le regard et le sourire d'une maman font grandir spirituellement son enfant. Le regard souverain jeté par Jésus sur les âmes met à nu les pourritures spirituelles et les mensonges ; aussi provoque-t-il la haine de ceux qui sont bien décidés à n'en pas changer. En revanche il apporte la joie aux âmes de bonne volonté auxquelles il fait prendre conscience de leurs aspirations les plus profondes⁷⁰.

Remarquable est la méthode utilisée par Jésus pour se faire chercher et trouver. Ses miracles sont appelés par Jean des *signes*, thème d'une profonde portée religieuse que nous ne pouvons explorer maintenant, mais qui implique de toute façon que par ces actes prodigieux Jésus entend faire signe aux hommes et les interpeller. Partant des préoccupations journalières de ses auditeurs, Jésus aime commencer par réveiller et stimuler chez eux le désir de biens supérieurs. A la Samaritaine venue pour puiser de l'eau il parle d'une eau vive mystérieuse. Aux paysans galiléens qui peinent pour se procurer du pain matériel et qui en savent par expérience tout le prix, il promet un pain céleste incomparablement supérieur. Les deux fois, la première réaction des auditeurs est la même : « Seigneur, donne-la moi cette eau, afin que je n'aie plus soif et que je n'aie plus à passer ici pour puiser », demande la Samaritaine (4, 15). « Seigneur, donne-le nous toujours ce pain-là », demandent de leur côté les Galiléens (6, 34).

On est en droit de penser que *l'ensemble du quatrième évangile se présente comme une succession de recherches de Jésus ou bien de rencontres avec Jésus, qui révèle le fond des âmes en même temps que le monde divin*. R. Lau-

70. Ce que nous venons de dire s'inspire d'un texte inédit de F. LAMBERT, *L'Expérience Chrétienne selon saint Jean*, École de Sciences Religieuses, 1, rue Grafé, Namur (dactylographie) ; 3^e conférence (*Le croyant découvert dans la foi*.)

rentin a raison de dire que « le thème de la recherche jalonne tout l'évangile de Jean depuis le début »⁷¹. Chaque fois l'évangéliste a soin de préciser la réaction de foi ou d'incrédulité que provoque la rencontre avec Jésus. Ainsi que l'ont observé tour à tour Lagrange, Bultmann et Boismard⁷², la première parole que prononce le Christ : « Que cherchez-vous ? » (1, 38) est adressée à tout lecteur de l'évangile, et, au fond, à tout homme. Quand les deux premiers disciples annoncent triomphalement à Simon Pierre : « *Nous avons trouvé le Messie* », ils pourraient ajouter qu'en réalité le Messie les a prévenus dans leur recherche en leur demandant : *Que cherchez-vous ?* La nuance est importante, surtout dans la perspective johannique qui souligne si fortement la primauté de l'amour divin (cf. chap. 1^{er}). Qu'elles en aient conscience ou non, les âmes qui cherchent la vérité et qui « sont de la vérité » cherchent Jésus, vérité définitive sur Dieu et sur les hommes. Et Jésus lui-même les prévient dans leur recherche.

Le rapprochement des deux verbes *chercher-trouver*, que l'on observe dès le début de l'évangile, est plein de sens. En effet le thème chercher-trouver est fondamental dans les écrits prophétiques, d'où il a émigré dans les écrits de sagesse et les psaumes. La grande affaire pour les hommes n'est-elle pas de chercher Dieu et de le trouver ? Pour les prophètes c'est une question de vie ou de mort de trouver ou ne pas trouver Dieu, comme pour Jean c'est une question de vie ou de mort de trouver ou de ne pas trouver Jésus. Heureusement Dieu lui-même n'a rien plus à cœur que d'être trouvé par les hommes ; aussi, comme nous l'avons dit, c'est lui qui ouvre ce dialogue d'amour. Si pourtant il semble souvent vouloir ne pas se laisser trouver, c'est que les âmes sont mal disposées. Il vaut la peine de citer quelques-uns de ces grands textes prophétiques, où se trouve exprimée une des lois fondamentales de toute spiritualité authentique. On n'a que l'embarras du choix.

Voici tout d'abord la recherche restée infructueuse, parce que les cœurs ne sont pas convertis : « Avec leurs brebis et leurs bœufs, ils s'en vont chercher Yahvé, mais ils ne le trouvent pas, il s'est retiré d'eux » (Os 5, 6). Amos avait déjà dit, de manière encore plus expressive : « Voici venir des jours, oracle du Seigneur Yahvé, où j'enverrai la faim dans le pays, non pas une faim de pain, ni une soif d'eau, mais la faim et la soif d'entendre la parole de Yahvé. D'une mer à l'autre on ira titubant, ou encore du nord au levant, pour chercher la parole de Yahvé, et on ne la trouvera pas ! » (8, 11-12).

Parce que moralement les hommes ne sont pas prêts à le recevoir, Dieu

71. *Jésus au Temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2, 48-50*, Paris, 1966, p. 119.

72. Voici ces références : LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. 45 ; BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, p. 70 ; BOISMARD, *Du Baptême à Cana* (Jean 1, 19-2, 11), Paris, 1956, p. 74.

se cache ou « cache sa face » : Is 57, 17 ; 64, 6 ; Jr 33, 5 ; Ez 39, 24, 29 ; Mc 3, 4... Il est bien entendu que ce n'est là d'ordinaire qu'une manœuvre de la miséricorde divine, Dieu se cachant alors pour se faire chercher plus purement ; il ne se cache définitivement que si les cœurs sont obstinément endurcis.

Voici maintenant la recherche de Dieu et du Messie couronnée de succès parce qu'elle s'accompagne d'une vraie conversion : « Après cela les enfants d'Israël reviendront ; ils chercheront Yahvé leur Dieu et David leur roi » (Os 3, 5). Et encore : « Quand vous me chercherez, vous me trouverez pour m'avoir cherché de tout votre cœur. Je me laisserai trouver par vous » (Jr 29, 13-14).

Donnons encore les références suivantes : Am 5, 1-6 : « Cherchez Yahvé et vous vivrez » deux fois répété ; Os 2, 9 ; 5, 15 ; 7, 10 ; Is 51, 1 ; 55, 6 ; 65, 1 ; Jr 10, 21 ; Lm 3, 25 ; So 1, 6 ; 2, 3 ; Ml 3, 1 ; Dn 3, 41 ; Za 8, 22 ; Dt 4, 29 ; 2 Chr 15, 2-4 ; Pr 1, 28 ; Ps 9, 11 ; 24, 6 ; 40, 17 ; 69, 33 ; 70, 5 ; 83, 17 ; 105, 3-4 ; cf. Mt 6, 33 : « Cherchez d'abord le Règne de Dieu » ; 7, 7-8 : « Cherchez et vous trouverez... Qui cherche trouve. »

Il n'est pas inutile de rappeler ici quel grand retentissement ce thème biblique « chercher-trouver » a eu constamment dans l'ensemble de la littérature chrétienne. Parmi tous les noms qu'il faudrait citer émerge sans conteste celui de saint Augustin. On n'a que l'embarras du choix parmi les textes augustinien qui mériteraient d'être allégués. Les textes majeurs sont peut-être les deux suivants du *De Trinitate*, trop longs pour pouvoir être cités : X, I, 4 (PL 42, 959-968) ; XV, II, 2 (PL 42, 1057-1058). Détaillons de ces passages les formules saisissantes qui suivent : *Sic quaeramus tanquam inventuri, et sic inveniamus tanquam quaesituri ; Quaeritur ut inveniatur dulcius et invenitur ut quaeratur avidius ; fides quaerit, intellectus invenit, et rursus eum quem invenit adhuc quaerit*. Voici encore quelques autres textes :

« C'est à toi que je veux aller... Si tu nous abandonnes c'est la mort, mais tu ne nous abandonnes pas, car tu es le Souverain Bien, que personne n'a jamais cherché avec droiture sans le trouver. Or celui-là cherche avec droiture à qui tu donnes de chercher avec droiture. Donne-moi donc, ô Père, de te chercher ainsi, dégage-moi de l'erreur, et fais qu'en te cherchant je ne rencontre rien d'autre que toi. Si c'est toi seul que je désire, que je te trouve, ô Père, je t'en prie » (*Soliloques*, PL 32, Lib I, I, 6).

« Que ceux qui liront ces lignes avancent avec moi quand ils partageront ma certitude : qu'ils cherchent avec moi s'ils se trouvent dans les mêmes doutes ; qu'ils reviennent à mon sens quand ils connaîtront qu'ils sont dans l'erreur, et qu'ils m'attirent au leur, si c'est moi qui me trompe. C'est ainsi que nous pourrons entrer ensemble dans les sentiers de la charité et tendre vers celui dont il est dit : Cherchez sa face sans cesse. Voilà le

pacte pieux et sûr que je veux faire devant le Seigneur notre Dieu avec tous ceux qui lisent mes écrits, particulièrement ceux où je fais des recherches sur l'unité de la Trinité, qui est le Père, le Fils et le Saint-Esprit, attendu qu'en nul autre sujet l'erreur n'est plus dangereuse, en nul autre les recherches plus laborieuses, en nul autre les trouvailles plus avantageuses... J'ai beaucoup travaillé, beaucoup discuté, Seigneur mon Dieu, mon unique espérance; exauce-moi de peur que je ne me fatigue et que je ne veuille plus te chercher, mais au contraire fais-moi chercher ardemment ta face... Donne-moi des forces pour te chercher, toi qui m'as fait te trouver et qui m'as donné l'espérance de te trouver tous les jours davantage » (*De Trinitate*, PL 42, lib I, III, 5; lib VI, XXVIII, 51).

« Que je te cherche, Seigneur, en t'invoquant... Qu'est-ce que j'aime, quand je t'aime... J'aime une lumière, un chant, un parfum, une nourriture, un embrasement, lorsque j'aime mon Dieu : une lumière, un chant, un parfum, une nourriture, un embrasement offerts à l'homme intérieur qui est en moi, là où resplendit pour mon âme une clarté qui franchit les espaces; où résonne une musique que le temps n'emporte pas, où s'exhale une senteur que les souffles ne peuvent dissiper, où se savoure un aliment que l'avidité ne diminue pas, où se noue une étreinte que ne rompt pas la satiété. Voilà ce que j'aime, lorsque j'aime mon Dieu... Tard je t'ai aimée, Beauté si ancienne et si nouvelle, tard je t'ai aimée. Et voici que tu étais au-dedans de moi, mais moi en dehors de moi-même c'est là que je te cherchais, et je me ruais dans ma laideur sur ces choses belles que tu as faites. Tu étais avec moi et moi je n'étais pas avec toi » (*Confessions*, PL 32, lib I, I, 1; lib X, VI, 8; XXVII, 38).

Il y a une sorte d'ivresse à lire et à méditer de tels textes qui parsèment les écrits du Docteur d'Hippone. Voici encore d'autres références : *Contra Academicos* : II, 3, 9 (PL 32, 923); *De moribus Ecclesiae* : I, XVII, 31 (PL 32, 1324); *De libero arbitrio* : II, II, 6 (PL 32, 1243); *Les Confessions* : IV, XII, 18 (PL 32, 701); V, II, 2 (PL 32, 707); VI, XI, 18 (PL 32, 729); VI, XI, 19 (PL 32, 729); X, XXIV, 35 (PL 32, 795); *De Trinitate* X, VIII, 11 (PL 42, 979); *De Civitate Dei* : XVII, VI, 2 (PL 41, 537); *Tract. in Johannis Evangelium* : 38, 2 (PL 35, 1676); 50, 3 (PL 35, 1759); *Enar. in Ps.* : 32, 11, 6 (PL 36, 283); 34, 1, 6 (PL 36, 326); 37, 18 et 19 (PL 36, 407); 76, 3 (PL 36, 972); 77, 20 (PL 36, 996); 142, 1 (PL 37, 1855); *Sermo* 137, VIII, 8 (PL 38, 759; *Sermo* 178, VII, 8 (PL 38, 964).

On découvrirait des développements similaires chez beaucoup d'autres auteurs, notamment chez saint Bernard. Pascal, le maître incontesté des hommes qui cherchent Dieu, est sans aucun doute tributaire de cette longue tradition, quand dans son *Mystère de Jésus* il met sur les lèvres du Christ les mots fameux : « Console-toi, tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé. » L'édition Brunschvicg des *Pensées* cite comme la

source la plus probable de ce texte un passage du *De Deo diligendo* de saint Bernard : « Celui-là seul peut te chercher qui t'a déjà trouvé. Oui, on peut te chercher et te trouver, mais on ne saurait te devancer » (PL 150, 987). Il eût été utile de noter qu'avant d'être un écho de la pensée des Pères, le verset de Pascal se réfère à un thème biblique traditionnel.

La recherche par les hommes du Christ ou de la Sagesse; demeurer avec le Christ ou avec la Sagesse.

Il est temps que nous revenions au quatrième évangile. Cet évangile est doté d'un caractère nettement contemplatif qui ressort en particulier des formules d'immanence réciproque (avec *ménein*) que nous avons étudiées au paragraphe précédent. Mais il a aussi un caractère dramatique fortement accusé : il décrit en effet le double drame de la foi au Christ et de l'incrédulité. Or le mouvement qui conduit à la rencontre décisive avec le Christ est exprimé, entre autres formules, par les deux verbes *chercher* et *trouver*. Les Synoptiques ont le thème apparenté de la recherche du Règne de Dieu : Mt 6, 33; 7, 7-8; Lc 11, 9-10; la parabole du marchand en quête des perles fines symbolise cette recherche.

Après la multiplication des pains, Jésus s'était dérobé aux foules qui voulaient le faire roi (Jn 6, 15), comme chez les prophètes Yahvé se cache quand il a en face de lui des hommes mal disposés, comme dans le quatrième évangile lui-même Jésus « se dérobera à la vue » des Juifs après leur avoir adressé une suprême exhortation à profiter de la lumière (Jn 12, 36).

Le lendemain de la multiplication des pains les multitudes touchées par ce miracle « vinrent à Capharnaüm, *cherchant* Jésus. Elles le *trouvèrent* de l'autre côté de la mer » (Jn 6, 24-25). Jésus se laisse trouver par ces gens pleins de bonne volonté. Mais il va essayer d'orienter leur recherche vers la réalité spirituelle dont le miracle des pains n'était que le signe. *Vous me cherchez, non parce que vous avez vu des signes, mais parce que vous avez mangé du pain tout votre soul...* Travaillez pour la nourriture qui demeure (6, 26-27). Finalement le discours de Jésus sur le pain de vie rebutera la plupart de ses auditeurs et les fera *se retirer en arrière* (6, 66 : noter en grec l'expression significative) : c'est le contraire même de la recherche, du mouvement en avant pour se porter à la rencontre de Jésus.

Le mouvement physique de recul traduit une attitude d'âme, celle qui est indiquée en Jn 5, 40 : *Vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie*. Ce phénomène n'a rien d'insolite dans le quatrième évangile qui utilise volontiers des termes à double sens⁷³. On songe ici à des textes

⁷³. O. Cullmann en fournit de nombreux exemples : *Les sacrements dans l'Évangile johannique*, Paris, 1951, p. 19 sq. Mentionnons : naître d'en haut et de nouveau (*anôthen*) : être

prophétiques tels que Is 1, 4 : « Ah ! nation pécheresse, peuple chargé d'iniquité, race de méchants, fils de criminels ! Ils ont abandonné Yahvé, ils ont outragé le Saint d'Israël, *ils se sont retirés en arrière* ; » Jr 15, 5-6 : « Qui donc aura pitié de toi, Jérusalem, qui se lamentera sur toi ? Tu m'as repoussé, oracle de Yahvé, pour *te retirer en arrière* ! » L'attitude du Serviteur de Yahvé soumis à de dures épreuves est exactement l'antithèse de celle-là : « Le Seigneur m'a ouvert l'oreille, et moi je n'ai pas résisté, je ne me suis pas *retiré en arrière* ; j'ai livré mon dos à ceux qui me frappaient » (Is 50, 5-6).

Pour trouver d'une façon durable Jésus qui est « d'en haut » comme la Sagesse divine (3, 31 ; 8, 23), il faut être « d'en haut » par l'effet d'une nouvelle naissance (3, 3). Les Juifs qui sont « d'en bas » (8, 23) sont condamnés à chercher leur Sauveur sans le trouver, conformément à la menace traditionnelle de la Bible à l'adresse du peuple infidèle. *Vous me chercherez et vous ne me trouverez pas*, dit Jésus en 7, 34. Et un peu plus loin : *Je m'en vais, et vous me chercherez, et vous mourrez dans votre péché* (8, 21).

Il y a autre chose encore. En Jn 1, 38-39 la pensée de la recherche de Jésus se trouve liée à celle de la demeure de Jésus. Les thèmes johanniques de la recherche et de la demeure sont en effet connexes et antithétiques, ainsi que l'a justement noté R. Laurentin⁷⁴ : l'action de chercher tend et s'oppose tout à la fois à l'action de demeurer ; on cherche pour ne plus avoir à chercher, pour demeurer et jouir du repos et de la présence. A Jésus qui leur demandait : « Que cherchez-vous ? » les disciples répondaient : *Où demeures-tu ?* « Ils virent où il demeurerait, et ils demeurèrent auprès de lui ce jour-là » (trois fois le verbe « demeurer », *ménein*). Quand on se souvient de la place tenue dans les textes johanniques par le verbe « demeurer », ainsi que par l'espérance joyeuse que la demeure du Fils unique de Dieu puisse devenir celle des enfants adoptifs de Dieu, afin que « là où Il est, ils soient eux aussi » (Jn 14, 2-3 ; cf. 12, 26 et 17, 24), il est difficile de ne pas donner pleinement raison à R. H. Lightfoot selon lequel un sens plus profond se cache sous les indications apparemment toutes simples de Jn 1, 38-39 : *il y est insinué que c'est la vocation des vrais disciples de Jésus de demeurer avec lui*⁷⁵.

Effectivement, au chapitre 8, le thème chercher-trouver est une nouvelle fois rapproché de celui de la demeure de Jésus : les Juifs incrédules ne pourront habiter dans la maison de Dieu où « le Fils demeure pour tou-

élevé sur la croix et au ciel ; *akolouthein* au sens de suivre Jésus matériellement en Jn 1, 37-38 et au sens de s'attacher à lui en Jn 1, 40 et 43, etc.

74. *Jésus au Temple*, p. 120-121.

75. *St John's Gospel*, p. 98. Lightfoot dit encore que les deux disciples en 1, 35-39 paraissent être une illustration de ce qui sera dit en 6, 44 : le Père les attire vers Jésus.

jours » (8, 35) et où les hommes, « affranchis » de l'esclavage par le Christ et devenus « réellement libres », doivent demeurer à leur tour éternellement.

Lors de la Passion, les disciples connaîtront apparemment le sort des Juifs incrédules : ils chercheront sans trouver. *Mes petits enfants, je n'en ai plus pour longtemps à être avec vous. Vous me chercherez, et, comme je l'ai dit aux Juifs, je vous le dis à vous aussi maintenant : où je vais, vous vous ne pouvez venir* (13, 33). Mais cette séparation pénible ne sera que provisoire. L'épreuve ne sera que « pour un peu de temps » ; après quoi Jésus reverra ses disciples et leur procurera une joie sans fin (16, 19-21).

La communauté chrétienne tout entière reçoit elle-même l'assurance de trouver Jésus et d'entrer en contact avec lui (de « le toucher ») de façon permanente dans l'Église, après l'ascension invisible liée au Mystère Pascal, grâce à la foi et aux sacrements. Telle paraît bien être en effet la signification profonde de l'admirable récit de l'apparition du Christ ressuscité à Marie-Madeleine, où la question : « Que cherchez-vous ? » du début (1, 38), reprise intentionnellement en 20, 15, reçoit maintenant une solution définitive : *Je monte vers mon Père qui est devenu votre Père, vers mon Dieu qui est devenu votre Dieu*⁷⁶. La demeure céleste du Père, qui est la demeure normale de Jésus et où il remonte enfin — comme il est dit en Lc 2, 49, ne faut-il pas qu'il soit « chez son Père »⁷⁷ — est maintenant devenue, grâce à la Passion et à la Résurrection, la demeure des disciples, conformément à la grande promesse de 14, 2-3 : *Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père... je vais vous préparer une place, afin que là où je suis vous soyez vous aussi*.

Redisons-le une fois de plus : ce qui dans le quatrième évangile rend le drame de la recherche particulièrement émouvant, c'est que celle-ci est mutuelle : si les âmes cherchent Jésus, lui aussi les cherche, et avec quelle miséricordieuse bonté ! Il y a là le correspondant de ce que nous avons dans les Synoptiques, où aux passages relatifs à la recherche par les hommes

76. Cf. notre étude ; *La recherche du Christ dans la nouvelle alliance d'après la christophanie de Jn 20, 11-18*, dans *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père H. de Lubac*, Paris, 1963, tome I, p. 96 sq.

77. Nous avons indiqué en passant le caractère très johannique de ce texte de Lc 2, 49 : *Les ego eimi christologiques du quatrième évangile*, RSR, 54 (1966), p. 222-223. C'est ce qui est démontré beaucoup plus longuement par R. LAURENTIN, dans *Jesus au Temple*. R. Laurentin montre bien qu'il faut presque certainement traduire : « Ne saviez-vous pas qu'il me faut être chez mon Père ? » plutôt qu'« aux affaires de mon Père ». Plusieurs thèmes éminemment johanniques sont rassemblés dans la scène de Lc 2, 42-50 : le thème chercher-trouver, la recherche assidue de Jésus par Marie et Joseph aboutissant finalement à la rencontre avec lui, le thème de la demeure de Jésus, dont le temple de Jérusalem est le symbole, le thème de la nécessité pour Jésus de retourner au Père, le thème de paroles énigmatiques de Jésus qu'on ne peut comprendre immédiatement et qui ne deviennent intelligibles que plus tard, dans la lumière du Mystère Pascal.

du Règne de Dieu répondent ceux où Dieu ou le Christ et ses représentants s'appliquent à rechercher les pécheurs : la brebis perdue, la drachme perdue, l'enfant prodigue : Lc 15 ; Mt 18, 12-14.

Dans le quatrième évangile l'interrogation : « Que cherches-tu ? » ou « Que cherchez-vous ? » est appliquée deux fois à des âmes qui cherchent leur Sauveur (1, 38 et 20, 15), et une fois au Sauveur qui cherche les âmes (4, 27). C'est le même verbe grec qui est employé en ces trois passages. La triple répétition intentionnelle de la même formule n'apparaît pas dans les traductions, si elles utilisent plusieurs verbes différents. Dans la Bible de Jérusalem on a « Que voulez-vous ? » en 1, 38, « que lui veux-tu ? » en 4, 27 et « Qui cherches-tu ? » en 20, 15.

Il y a un quatrième « qui cherchez-vous » adressé par Jésus au début du récit de la Passion aux gens qui viennent l'arrêter (18, 4, 7). Il n'est peut-être pas sans rapport avec le « qui cherchez-vous ? » par lequel Jésus va au devant des âmes de bonne volonté. Qu'ils le sachent ou non, c'est Jésus que les hommes cherchent, soit pour s'attacher à lui comme à la Vérité et au Bien suprême, soit pour le persécuter et le tuer quand ils se font les complices du Prince du monde et des forces du mal, le diable qui est « homicide dès le commencement » et adversaire de la Vérité, « parce qu'il n'y a pas de vérité en lui » (8, 44). On cherche Jésus avec des intentions hostiles en 7, 11, 30 ; 10, 39 ; 11, 8. Comme le dit R. Laurentin, il y a dans le quatrième évangile « une bonne et une mauvaise recherche de Jésus »⁷⁸.

Un simple regard jeté sur le Livre de la Sagesse nous montre avec quelle insistance le thème johannique de la recherche de Dieu (et de Jésus) s'y trouve préparé. En effet on y lit dès les premières lignes : « *Cherchez* le Seigneur en simplicité de cœur, car il se laisse *trouver* par ceux qui ne le tentent pas, il se révèle à ceux qui ne lui refusent pas leur foi » (1, 1-2). Le même langage est plus loin appliqué à la Sagesse divine : « Ceux qui l'aiment la contemplent sans peine, et elle *se laisse trouver* par ceux qui la *cherchent*. Elle prévient ceux qui la désirent et se montre à eux la première. Qui la *cherche dès l'aurore* n'aura pas à peiner ; il la *trouvera* assise à sa porte... Elle-même s'en va partout *chercher* ceux qui sont dignes d'elle ; elle leur apparaît avec bienveillance par les chemins ; elle va au devant de toutes leurs pensées » (6, 12-16). Et encore : « C'est la Sagesse que j'ai chérie et *cherchée* dès ma jeunesse... J'allais de tous côtés, *cherchant* comment je pourrais la prendre chez moi » (8, 2, 17). Réservant sa sévérité pour l'idolâtrie, l'auteur parle plus loin avec indulgence des hommes qui ont *cherché* Dieu et prétendu *le trouver* par la simple étude du cosmos (13, 6-7).

⁷⁸. *Jésus au Temple*, p. 132, note 40.

Comme le dit J. Weber⁷⁹, ces hommes « ont en leur faveur leur esprit de recherche, leur curiosité intellectuelle qui, finalement, a Dieu pour objet : ils veulent le trouver ; ils mettent tout leur soin à scruter ses œuvres ».

A vrai dire le thème chercher-trouver était déjà présent en Pr 1, 9, le plus ancien des grands développements vétérotestamentaires sur la Sagesse personnifiée. En Pr 1, 28 la Sagesse menace ses auditeurs récalcitrants de les abandonner : « Alors, dit-elle, ils m'appelleront et je ne répondrai pas ; ils me chercheront et ils ne me trouveront pas. » Par contre elle déclare à ses fidèles disciples : « Heureux l'homme qui a trouvé la Sagesse... j'aime ceux qui m'aiment, et ceux qui me cherchent avec empressement me trouvent... Celui qui me trouve a trouvé la vie » (Pr 3, 13 ; 8, 17, 35). Ainsi donc trouver la Sagesse, c'est ici trouver la vie, tout comme dans le quatrième évangile trouver le Christ, c'est trouver la vie éternelle. En possession d'une doctrine très nette sur les sanctions de l'au-delà, le Livre de la Sagesse se rapproche bien davantage de la doctrine johannique en précisant que la vie procurée par la Sagesse divine est l'immortalité bienheureuse : cf. Sg 1, 15 ; 3, 4 ; 4, 1, et surtout 8, 13, 17.

Prise toute seule, la présence simultanée du thème chercher-trouver dans le Livre de la Sagesse et le quatrième évangile ne serait pas une preuve suffisante d'un réel apparentement entre les deux écrits, puisque le thème en question est tout d'abord un thème prophétique, et que le Livre des Proverbes l'avait exploité le premier en dépendance des prophètes. Et comment oublier les nombreux passages des Psaumes où la recherche de Dieu est traduite en termes si forts et si touchants, par exemple celui-ci : « O Dieu, tu es mon Dieu, je te cherche dès l'aurore. Mon âme a soif de toi, ma chair languit après toi dans une terre aride, desséchée et sans eau » (Ps 62, 2). Mais quelques indices supplémentaires donnent le droit de mettre en rapports spéciaux, sur ce point, le quatrième évangile et le Livre de la Sagesse.

Dans les deux cas le thème *chercher-trouver* s'accompagne de celui de la prévenance divine : Dieu aime le premier et va au devant des désirs secrets des hommes : avec raison E. Osty rapproche Sg 6, 13-16 de Jn 6, 44-46 ; 10, 3, 26-27 ; 1 Jn 4, 19. Dans les deux cas le succès de la recherche dépend de l'amour, qui lui-même doit être prouvé par l'observation des commandements : à propos de Sg 6, 18 : « aimer la Sagesse, c'est garder ses lois », E. Osty renvoie à Jn 14, 15, 21, 23. Dans les deux cas enfin et surtout le thème *chercher-trouver* est associé à celui de la demeure. Dans l'évangile on cherche Jésus pour pouvoir demeurer avec lui et même en lui et pour pouvoir finalement demeurer comme lui dans la maison du Père. Comme, d'après le Livre de la Sagesse, Dieu n'aime que « celui qui habite

⁷⁹. *La Sainte Bible de Pirot*, tome VI, Paris, 1943, p. 488.

avec » la Sagesse divine (7, 28 ; *sunoikein*), Salomon décide de faire de la Sagesse « la compagne de sa vie » (8, 9) ; « il va de tous les côtés, cherchant par quel moyen il pourrait la prendre chez lui » (8, 19). Il aspire, dit-il, à « se reposer près d'elle », car « sa société » (*sunanastrophè*) ne cause point d'amertume, ni la vie en commun avec elle (*sumbiôsis*) de chagrin, mais au contraire du plaisir et de la joie » (8, 16). Finalement ceux qui auront été fidèles au Seigneur « demeureront auprès de lui dans l'amour » (3, 4).

La manifestation et l'habitation dans les hommes du Christ ou de la Sagesse.

En deux textes d'une importance capitale au point de vue spirituel et mystique, le vocabulaire même de Jn 14, 23-26 fait invinciblement songer au Livre de la Sagesse. Ces ressemblances, qui portent à la fois sur la forme et sur le fond, sont du plus grand intérêt et peuvent difficilement être l'effet du hasard.

En employant le verbe *emphanizein*, Jésus promet de se manifester à ceux qui l'aiment : *Celui qui a mes commandements et qui les garde, voilà celui qui m'aime, et moi je l'aimerai et me manifesterai à lui* (14, 21). Le Livre de la Sagesse déclare que *Dieu se laisse trouver par ceux qui ne le tentent pas et qu'il se manifeste* (même verbe *emphanizein*) *à ceux qui ne lui refusent pas leur foi* (1, 2). Ce premier contact n'a pas échappé à Lagrange qui le commente ainsi : dans le Livre de la Sagesse « Dieu est le sujet » du verbe *se manifester*, « mais il va être précisément question de la pénétration de la Sagesse dans les âmes simples et innocentes. Le Christ est cette Sagesse, incarnée et glorieuse »⁸⁰.

Aussitôt après avoir parlé de sa manifestation, Jésus fait la promesse que lui-même et le Père viendront établir leur demeure dans les disciples fidèles : *Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure* (14, 23). En quelques lignes précieuses, Lagrange montre que le monde extrabiblique de l'époque n'offre pas de parallèle véritable à cette grande doctrine. Il vaut la peine qu'après lui nous reprenions brièvement cette comparaison.

Sénèque parle de l'entrée de Dieu dans les hommes en des termes tels qu'on songe tout de suite à Jn 14, 23 : « Tu t'étonnes que l'homme aille jusqu'aux dieux ? Dieu vient vers l'homme ; bien mieux, ce qui est plus intime, il vient dans les hommes ; sans Dieu il n'est pas d'esprit bon » (Ep 73, 16). En réalité le panthéisme de Sénèque le conduit à dire, aussitôt après, que la présence divine s'explique par des germes divins qui sont intrinsèques à l'homme : « Des semences divines ont été jetées dans les corps humains ; si un bon cultivateur s'en occupe, elles ressem-

80. Évangile selon saint Jean, p. 387.

blent, en levant, à leur origine et se dressent, égales à ceux dont elles sont sorties » (*ibid.*)⁸¹.

Épictète a de magnifiques accents pour célébrer la grandeur de l'homme, porteur de Dieu : « Tu portes Dieu partout avec toi, malheureux, et tu l'ignores. Tu crois que je parle d'un dieu extérieur d'or ou d'argent ? C'est en toi que tu le portes, et tu ne t'aperçois pas que tu le souilles par tes pensées impures et par des actions malpropres » (*Diatribai* II, 8, 12-13). Un peu plus loin, dans le même entretien, Épictète met en scène un jeune homme qui, sur le point de quitter son maître humain, s'effraie de sa faiblesse et lui dit : « Je voudrais t'avoir avec moi ». Le philosophe lui réplique : « Là où tu es, n'as-tu pas Dieu ? Et l'ayant, lui, dois-tu chercher quelque autre compagnon ? Et lui te parlera-t-il différemment ? En vérité, si tu étais une statue de Phidias, l'Athéna ou le Zeus, tu te souviendrais et de toi-même et de l'artiste, et si tu avais quelque sentiment, tu aurais soin de ne rien accomplir qui soit indigne, et de celui qui t'a fait, et de toi-même, et de ne point te montrer aux yeux des hommes dans une attitude qui ne convienne pas » (*Diatribai* II, 8, 16-18).

Ce langage d'Épictète laisserait presque supposer qu'il croit à un Dieu personnel. J. Souilhé observe⁸² qu'en fait la Divinité à laquelle il pense n'est guère différente de celle des stoïciens ; il dit tantôt Dieu au singulier, tantôt les dieux au pluriel, et son Dieu ne se distingue guère de ce qu'il nomme la Nature, l'Univers ou le Tout ; pour lui les deux expressions « suivre la Nature » et « suivre Dieu » semblent bien être synonymes. En conséquence la présence de Dieu dans l'homme est à ses yeux un phénomène naturel, on peut même dire physique ; elle n'est pas le fruit de l'amitié ou la récompense de la vertu.

Beaucoup plus nombreux, et en apparence beaucoup plus séduisants, sont les parallèles philoniens. Mais, à la fois théoricien et mystique, à la fois attaché à la Bible et rempli du désir paradoxal de la faire rentrer de force dans les cadres de la philosophie grecque, Philon d'Alexandrie est un auteur particulièrement difficile à comprendre. Seuls des spécialistes peuvent s'aventurer dans la discussion détaillée de son texte. Nous nous contenterons donc à ce sujet de quelques indications⁸³.

81. Cf. M. J. LAGRANGE, *La philosophie religieuse d'Épictète et le Christianisme*, dans *RB* 9 (1912), p. 13 sq.

82. ÉPICTÈTE, *Entretiens* (Collection « Les Belles Lettres »), Paris, 1948, t ; I, p. LIX.

83. Ce qui suit s'inspire surtout des études suivantes : É. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1950 ; J. DANÉLOU, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1957 ; *DBS* art. *Philon d'Alexandrie*, par CL. MONDÉSERT, J. E. MÉNARD, R. ARNALDEZ, A. FEUILLET, col. 1288-1351. Nos traductions des textes de Philon sont empruntées presque toujours à la collection : *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées par R. ARNALDEZ, J. POUILLLOUX, CL. MONDÉSERT.

Il semble qu'il faille tout d'abord écarter comme de faux parallèles, tous les passages où le Logos divin (*Théios Logos*), présent dans l'âme, ne paraît pas être autre chose que la droite raison qui détourne l'homme du mal. Citons seulement l'exemple suivant : « Aussi longtemps que la Raison divine (le *Théios Logos*) n'a pas fait son entrée en notre âme comme dans un foyer, aucune de nos actions n'est à reprendre... Mais lorsque le témoin, réellement prêtre, est entré en nous comme un rayon de lumière tout à fait pur, alors nous découvrons les intentions peu édifiantes que recèle notre âme et les actions répréhensibles et condamnables que nous avons entreprises dans l'ignorance de nos intérêts » (*Quod Deus sit immutabilis*, § 134-135).

Restent les textes philoniens qui parlent de l'habitation de Dieu dans l'homme, ou, ce qui revient au même, de la possession (*katéchesthai*) de l'homme par Dieu. Telle est la voie royale dont il est longuement question à la fin de *Quod Deus immutabilis sit* : § 140-183. C'est l'état de l'homme possédé par Dieu comme le corybante : sur lui « souffle l'Érôs » céleste (l'Amour), et « il est tiré en haut vers lui » : *Quis rerum divinarum heres*, § 69. « Tant que notre esprit luit, nous ne sommes pas inspirés. Mais, quand cette lumière se couche, alors fondent sur nous l'extase (*ektasis*) divine et la folie (*mania*) inspirée... Notre esprit sort à l'arrivée du Pneuma divin et rentre à nouveau quand le Pneuma s'en va, car *il n'est pas permis au divin et à l'humain de cohabiter (sunoikésai)* » : *ibid.*, § 264-265. « Dans les intelligences parfaitement purifiées circule sans bruit, seul, invisible, le Maître de l'univers, car il y a un oraciel rendu pour le sage dans lequel il est dit : je circulerai en vous et je serai votre Dieu (Lv 26, 12). Mais dans les intelligences encore en train d'être purifiées, non encore complètement débarrassées des souillures et des taches causées par la vie corporelle et sa pesanteur, ce sont les anges qui circulent » : *De somniis*, I, § 148.

Ce dernier texte se réfère aux stades de la vie spirituelle distingués par Philon. L'homme commence par se convertir et par s'arracher au monde irréel des apparences pour adhérer au monde immuable. De la connaissance du monde il passe ensuite à la connaissance de soi, à la lutte contre les passions et à l'acquisition de la vertu. Enfin il entre dans la vie parfaite caractérisée par l'extase et l'habitation divine. Cette extase ne peut durer longtemps, car elle est incompatible avec les occupations ordinaires, auxquelles « il n'est pas permis aux enfants de se livrer en présence de leur Père » : *Quaestiones in Genesim*, IV, § 29. Malgré sa beauté, la doctrine de Philon est donc en somme fort éloignée de celle de Jean, qui procure la certitude de la présence divine à tous les disciples fidèles aux commandements et la tient pour conciliable avec toutes les conditions et tous les travaux, y compris les plus humbles.

Une fois de plus, le véritable correspondant de la pensée du quatrième

évangile nous est offert par le Livre de la Sagesse, où pareillement l'espérance de l'habitation divine est donnée à tous les hommes justes, et n'est refusée qu'aux pécheurs. Philon fait de l'extase la condition de l'habitation divine, car le divin et l'humain ne peuvent cohabiter (*sunoikein*) ; le Livre de la Sagesse promet à toutes « les âmes saintes » la cohabitation (*sunoikein*) avec la Sagesse divine (7, 27-28).

Il est étonnant que pour Jn 14, 23 Lagrange n'ait pas marqué la ressemblance avec l'enseignement du Livre de la Sagesse. Car le même passage de cet écrit qu'il avait allégué pour éclairer Jn 14, 21 déclare que la Sagesse divine et l'Esprit-Saint ne viennent pas établir leur demeure à l'intérieur des méchants. C'est suggérer ce qui est dit formellement ailleurs, qu'au contraire ils entrent dans les hommes justes pour y établir leur demeure permanente et habiter avec eux (cf. *supra*).

C'est là exactement la doctrine du quatrième évangile. Le contact est d'autant plus significatif que, comme Jn 14, 21-23, le Pseudo-Salomon juxtapose les idées de manifestation et d'habitation divines. Voici donc ce texte du Livre de la Sagesse : « La Sagesse n'entre pas dans une âme perverse ; elle n'habite pas dans un corps tributaire du péché. L'Esprit-Saint qui nous éduque (cf. le rôle du Paraclet dans Jn 14-16) fuit la duplicité ; il s'éloigne des pensées sans intelligence ; il s'offusque quand survient l'iniquité » (1, 4-5).

Plus haut nous nous sommes appliqués à établir que, même si dans le quatrième évangile l'Esprit Paraclet est présenté comme une personne divine distincte à la fois du Père et du Christ, cependant son habitation dans les disciples et l'habitation dans ces mêmes disciples du Père et du Christ sont une seule et même réalité surnaturelle. Cette exégèse est confirmée par le contact étroit entre Jn 14, 21-23 et Sg 1, 2-5, où l'habitation de la Sagesse dans les hommes et la manifestation dont elle les gratifie se confondent avec la venue en eux de l'Esprit-Saint.

Nous pouvons ainsi résumer la signification religieuse profonde du quatrième évangile, telle que la révèle une comparaison attentive avec le Livre de la Sagesse. La vocation des hommes, c'est de chercher et de trouver Jésus ou la Sagesse ; tous les hommes, qu'ils le sachent ou non, cherchent Jésus, et quiconque « est de la vérité » reconnaît dans la parole de Jésus l'expression de la vérité. De son côté le Christ, Sagesse divine, prévient les désirs des hommes en allant au devant d'eux. La première de ces démarches, c'est l'Incarnation Rédemptrice. La venue du Christ incarné vers les hommes se continue dans l'Église par les sacrements, et notamment par le plus grand de tous, le sacrement de l'Eucharistie.

Le but et le terme suprême de la recherche par les hommes du Christ (ou de la Sagesse), c'est de demeurer éternellement là où il est, dans la maison du Père. En attendant, ici bas, le Christ (ou la Sagesse) vient établir sa

demeure chez ceux qui l'aiment et observent ses commandements. Seuls le trouvent ceux qui pratiquent ses commandements. Mais, d'un autre côté, la promesse d'être habités par le Christ et par Dieu n'est pas un privilège réservé à quelques initiés ; c'est là le lot de tous les disciples fidèles.

CHAPITRE IV

COMPARAISON AVEC LES SYNOPTIQUES. L'HYMNE DE JUBILATION (Mt 11, 25-30 ; Lc 10, 21-22)

Il faut le reconnaître franchement, c'est en vain qu'on chercherait à découvrir dans les Synoptiques le correspondant exact de la haute doctrine johannique que nous venons d'exposer. Il y a là un grand sujet d'étonnement pour qui croit que le quatrième évangile est autre chose qu'une simple spéculation théologique, un véritable évangile.

Il serait cependant excessif de soutenir que la doctrine johannique n'a aucun rapport avec ce que nous trouvons dans les Synoptiques. Déjà dans les pages qui précèdent, nous avons signalé occasionnellement des rencontres significatives. L'objet du présent chapitre, c'est de faire toucher en quelque sorte du doigt plusieurs points d'attache importants de Jean avec ses devanciers, contacts qui demeurent la plupart du temps cachés.

En guise d'introduction, nous mettrons en évidence quelques données transcendantes de la christologie des Synoptiques qui orientent vers celle du quatrième évangile. Mais c'est le morceau fameux, appelé communément aujourd'hui l'hymne de jubilation (Mt 11, 25-30 ; Lc 10, 21-22) qui retiendra avant tout notre attention. Nous discuterons tout d'abord de sa forme originale et de son authenticité, puis nous le commenterons brièvement, après quoi nous en comparerons les données à celles de l'évangile johannique.

1. QUELQUES DONNÉES CHRISTOLOGIQUES TRANSCENDANTES DES SYNOPTIQUES

V. Taylor a cru pouvoir écrire au sujet du second évangile : « La christologie de Marc est très élevée, aussi élevée que toute autre christologie du

Nouveau Testament, y compris celle de Jean »¹. Cette affirmation, qui étonne au premier abord, peut être étendue aux trois Synoptiques. Il ne saurait être question ici d'étudier en long et en large leur christologie, mais seulement d'en fournir quelques spécimens destinés à faire réfléchir sur les rapports cachés avec Jean.

Que veut dire l'énigmatique « je suis sorti » de Mc 1, 38 ? En réponse aux gens qui le cherchent : « tout le monde te cherche » viennent en effet de lui dire plusieurs disciples (1, 37), Jésus déclare : « Allons ailleurs dans les bourgs voisins, afin que j'y prêche aussi, car *c'est pour cela que je suis sorti*. » En se référant à ce qui précède, il paraît obvie de comprendre simplement : c'est pour cela que je suis sorti de Capharnaüm. Avec raison, plusieurs exégètes soupçonnent cependant qu'une idée mystérieuse, beaucoup plus profonde, se dissimule sous ce sens banal, et ils interprètent : c'est pour cela que je suis sorti ou venu d'auprès du Père. Ils peuvent invoquer en leur faveur l'autorité de saint Luc qui donne pour équivalent au texte du second évangile : « c'est pour cela que j'ai été envoyé (par le Père) » (Lc 4, 43). Attribuent à Mc 1, 38 un sens mystérieux Maldonat, Knabenbauer, Lagrange, Swete, Plummer, Klostermann, récemment C. E. B. Cranfield² et W. Grundmann³. Ce dernier auteur souligne combien sont johanniques ces deux thèmes qu'on trouve associés en Mc 1, 37-38 : la recherche de Jésus par les hommes et sa « sortie » d'auprès du Père. Pour la sortie d'auprès du Père, on se reportera à des textes tels que Jn 8, 42 ; 16, 27-28, 30 et aussi à ce que la Sagesse divine dit d'elle-même en Si 24, 2 : « Je suis sortie de la bouche du Très Haut. »

Le « je suis venu » de Mc 2, 17 (= Mt 9, 13 ; Lc 5, 32) rend un son semblable : « Ce ne sont pas les gens bien portants qui ont besoin de médecin, mais les malades. *Je ne suis pas venu* appeler les justes, mais les pécheurs. » Il est clair que ces paroles ne sont pas simplement destinées à expliquer la venue de Jésus à Capharnaüm. Lagrange conclut qu'il faut au moins admettre avec Loisy une allusion à la mission divine de Jésus. Mais même cette explication lui paraît insuffisante : « comme il n'y a pas : je suis venu parmi vous, mais je suis venu tout court, on peut suppléer par la pensée : dans ce monde, et il est plus probable que Jésus fait ainsi allusion à sa propre préexistence »⁴. Le contexte immédiat est en faveur de cette dernière exégèse : qu'on songe que Jésus y revendique la fonction eschatologique de guérir les maladies spirituelles, fonction qui n'est jamais attribuée

1. *The Gospel according to St Mark*, London, 1952, p. 121.

2. *The Gospel according to St Mark*, Cambridge, 1959, p. 89-90.

3. *Das Evangelium nach Markus*, Berlin, 1959, p. 48-49.

4. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1942, 45, cf. C. E. B. CRANFIELD, p. 106 ; W. GRUNDMANN, p. 63.

au Messie et est toujours réservée à Yahvé dans les annonces eschatologiques de l'ère de grâce ; cf. par exemple Os 14, 5 ; Is 19, 22 ; 30, 26 ; 57, 18-19 ; Jr 3, 22 ; 30, 7 ; Ez 34, 16. Le texte d'Is 53, 5 : « C'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris » n'est pas une objection valable, puisque la guérison spirituelle résulte alors, non de l'action, mais de la Passion expiatoire du Serviteur de Yahvé.

Dans le même péricope de Marc, à l'image du Médecin eschatologique se trouve jointe celle de l'Époux messianique (Mc 2, 18-20)⁵. De plus il nous est suggéré (2, 22) que Jésus apporte aux hommes un vin nouveau qu'on ne saurait mettre dans de vieilles outres. Compte tenu de son emploi dans l'Ancien Testament, ce symbole du vin désigne l'alliance nouvelle et l'ensemble de ses biens, y compris même le don de l'Esprit⁶. Tout cela fait songer, non seulement au miracle de Cana de Jn 2, 1-11, ou encore à la déclaration du précurseur sur Jésus, Époux messianique, en Jn 3, 29, mais encore, d'une manière plus générale, aux richesses proprement divines que le Christ johannique apporte à l'humanité.

Ainsi que nous l'avons montré ailleurs⁷, les paroles solennelles de Mc 2, 10 par. : « pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de remettre les péchés » impliquent que le pouvoir surpême de remettre les péchés, exclusivement réservé à Dieu et donc jusque-là uniquement présent au ciel, est maintenant descendu sur la terre, parce que le Fils de l'homme y est lui-même venu. C'est là une insinuation claire de la préexistence et de la descente sur la terre du Fils de l'homme ou du Fils⁸, thèmes éminemment johanniques.

Très étrange est la formule de Mc 4, 21 : « La lampe vient-elle pour être mise sous le boisseau ? » Il y a lieu de la croire primitive par rapport aux données parallèles du premier et du troisième évangile, ce qui conduit à la conclusion suivante, d'une importance considérable : de plusieurs versions parallèles des mêmes paroles de Jésus, la forme la plus transcendante peut fort bien être celle qui fut au point de départ. Alors que Matthieu

5. Pour une étude détaillée de ce texte si suggestif du second évangile et des deux autres Synoptiques, comme aussi pour la comparaison avec le quatrième évangile, nous renvoyons à notre article : *La controverse sur le jeûne* (Mc 2, 18-20 ; Mt 9, 14-15 ; Lc 5, 33-35), dans *NRT* 90 (1968), p. 114-136 ; 252-277.

6. Cf. à ce sujet J. JEREMIAS, *Les Parables de Jésus* (traduction de B. HUBSCH), Le Puy-Lyon, 1962, p. 122-123. Pour le vin symbole du salut et de l'alliance nouvelle, on pourra se reporter aux textes vétérotestamentaires qui suivent : Gn 49, 11-12 ; Is 25, 6 ; Jl 4, 18 ; Ct 1, 2 ; 2, 4 ; Pr 9, 5. Au sujet du lien entre le vin et l'Esprit, on notera que la même Sagesse divine, qui en Pr 9, 5 offre du vin à ses disciples, avait auparavant promis l'Esprit aux hommes qui se convertissent. Tel est en effet le sens véritable de Pr 1, 23 ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de le dire (cf. A. ROBERT, *RB*, 1934, p. 175-177).

7. *L'exousia du Fils de l'homme d'après Mc 2, 10-28 et par*, dans *RSR* 42 (1954), p. 167-192.

8. Cf. J. MASSINGBERG FORD, *The Son of Man, a Euphemism*, dans *JBL* 87 (1968), p. 257-266.

applique la parabole de la lampe aux disciples (5, 15-16), et Luc, du moins en 8, 16-18, à la prédication du Règne, Marc semble avoir conservé son sens originel qui visait la venue de Jésus du monde supérieur parmi les hommes. C'est donc lui cette lampe qui vient pour être mise, non pas sous le boisseau, mais sur le chandelier. Le texte de Lc 11, 33 appuie cette interprétation, s'il est vrai qu'en cet endroit du troisième évangile la lampe est le Christ lui-même : on réclame de Jésus un signe du ciel, mais il n'en est nul besoin ; Dieu a donné au monde une lampe destinée à l'éclairer, le Christ ; il n'y a qu'à le regarder pour y voir clair⁹.

Remarquablement johannique est cette plainte de Jésus : « O génération incrédule, jusques à quand serai-je avec vous ? jusques à quand devrai-je vous supporter ? » (Mc 9, 17 ; Lc 9, 41 ; Mt 17, 17). Comme l'ont noté tour à tour Dibelius, Lagrange, Grundmann, etc.¹⁰, ce langage est celui d'un être venu d'un autre monde et qui y retourne après avoir séjourné pendant quelque temps en étranger parmi les hommes. Windisch¹¹ évoque à ce propos l'apothéose païenne de la seconde Ode d'Horace : le poète y formule le vœu qu'Hermès-Mercure, venu parmi les Romains en la personne d'Auguste pour venger le meurtre de César, ne se hâte pas de retourner au ciel ; que la vue des crimes des enfants de Romulus ne précipite pas son départ : « Diffère longtemps ton retour au ciel, prolonge avec joie ton séjour parmi le peuple de Quirinus, et que, dans ta colère contre nos vices, une brise trop prompte ne vienne point t'enlever »¹².

Beaucoup plus indiqués sont évidemment les parallèles empruntés à la Bible. Il faut citer en premier lieu les plaintes de Yahvé lui-même : « Jusques à quand cette communauté perverse qui murmure contre moi ? » Nb 14, 27 :

9. La forme interrogative de Mc 4, 21 a toutes chances d'être originale par rapport aux textes de Mt 5, 15 et Lc 11, 33 ; cf. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen tradition*, Göttingen, 1961, p. 91 ; G. SCHNEIDER, *Das Bildwort von der Lampe*, ZNW, 61 (1970), p. 187 sq. En faveur de l'exégèse christologique de Mc 4, 21, cf. par exemple J. JEREMIAS, *Les Paraboles de Jésus*, p. 124-125 ; C. E. B. CRANFIELD, commentaire p. 21 ; W. GRUNDMANN, commentaire, p. 96. En faveur de l'interprétation christologique de Lc 11, 33, cf. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1927, p. 339 ; W. F. ARNDT, *The Gospel according to St Luke*, Saint-Louis (Missouri), 1956, p. 303 ; J. N. GELDENHUYS, *The Gospel of Luke*, London-Edinburgh, 1956, p. 336, etc. W. Grundmann va jusqu'à écrire : étant donné le contexte, on est obligé, en ce passage, d'identifier la lampe avec Jésus : *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin, 1963, p. 243. G. Schneider pense, lui aussi, que le sens primitif de l'image de la lampe est christologique.

10. Voici ces références : M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 1933, p. 92 ; M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, p. 277 ; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus*, p. 189-190.

11. *Theologisch Tydschrift*, 1918, p. 215 sq. : cité par LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, p. 277.

12. HORACE, tome I. *Odes et Épodes*, texte établi et traduit par F. VILLENEUVE (« Les Belles Lettres »), Paris, 1959, p. 10.

cf. Dt 32, 5 ; Is 65, 2. Il y a surtout les menaces de la Sagesse divine à l'en-droit de ses auditeurs récalcitrants : puisqu'ils ne veulent pas l'écouter et se convertir, elle va les quitter pour toujours : « alors ils m'invoqueront et je ne répondrai point ; ils me chercheront et ne me trouveront pas » (Pr 1, 28). Ce texte éclaire assurément Jn 7, 34 et 8, 21, où Jésus, venu d'en haut comme la Sagesse, annonce qu'il va s'en aller, qu'on le cherchera et qu'on ne le trouvera pas. Mais il éclaire tout autant la plainte amère de Mc 9, 17 par.

Étonnant est le texte de Mc 13, 6 : « Plusieurs viendront sous mon nom en disant : C'est moi. » Cette donnée est affaiblie dans les passages correspondants de saint Matthieu (24, 5 : « C'est moi qui suis le Christ »), et de saint Luc (21, 8 : « C'est moi et le temps est proche »). La formule marcionienne, qui doit être la formule primitive, est beaucoup plus qu'une simple déclaration messianique. Cette expression correspond à *āni-hū*, formule de révélation seulement implicite, qu'on trouve huit fois dans l'Ancien Testament (Dt 32, 39 ; Is 41, 4 ; 43, 10, 25 ; 46, 4 ; 48, 12 ; 51, 12 ; 52, 6), et qui est toujours traduite en grec par *ego eimi*. Or un même « je suis » mystérieux se rencontre plusieurs fois dans le quatrième évangile : 8, 24, 28 ; 13, 19 (et peut-être aussi 6, 20 ; 18, 5-6 ; le « je suis » de 8, 58 est différent). Là, tout comme en Mc 13, 6, la version la meilleure est certainement : « c'est moi », et non pas « je suis », ce qui ferait croire faussement que Jésus dans le quatrième évangile s'identifie en termes explicites avec Yahvé et déclare comme lui : « je suis Celui qui suis ». Or il est indiscutable que dans l'Ancien Testament la formule de révélation *āni-hū* est distincte de *āni-Yahvé*¹³.

Le logion propre à Matthieu : « Que deux ou trois soient réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux » (18, 20) évoque la présence parmi les hommes de la *Shekinah* liée à la Sagesse ; il a été rapproché d'une sentence rabbinique (*Aboth* 3, 2-3) qui promet l'assistance de la *Gloire* à ceux qui étudient la Torah¹⁴.

Bouleversante dans les trois Synoptiques, l'agonie de Gethsémani l'est particulièrement dans le second évangile, et c'est là aussi qu'elle est le plus proche des données christologiques de Jean. Jésus s'adresse au Père avec l'accent du Fils unique : Abba, Père ! et en même temps il demande

13. Sur ce problème difficile, nous renvoyons à notre monographie : *Les egô eimi christologiques du quatrième évangile*, RSR 54 (1966), p. 5-22 ; 213-240. Les données parallèles des Synoptiques, à commencer par Mc 13, 6, sont étudiées p. 222 sq.

14. Cf. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1941, p. 357 ; H. G. HATCH, *The Messianic Consciousness of Jesus*, London, 1939 : *Jesus the Wisdom of God*, p. 119 sq. P. GAECHTER montre cependant que la signification de la sentence rabbinique n'est pas la même que celle du logion évangélique : *Das Matthäus Evangelium*, Innsbruck, Wien, München, 1963, p. 604 sq.

humblement que, si c'est possible, l'*Heure* passe loin de lui (Mc 14, 35-36). Il s'agit de ce temps déterminé par le Père pour la Passion salvatrice dont le quatrième évangile nous entretient si souvent. Jean ne nous montre-t-il pas lui aussi Jésus vivant sous la dépendance totale de l'*Heure* marquée par le Père ?

Bien que distincte, cette donnée johannique est plus proche qu'on ne se le figure d'ordinaire de ce qui est dit en Mc 13, 32, où le Fils, placé dans une gradation ascendante au-dessus même des anges du ciel, déclare ne pas savoir l'*Heure* (du jugement) connue seulement du Père.

Dans les deux chapitres qui précèdent nous avons eu fréquemment recours aux écrits de sagesse pour éclairer les données de la christologie johannique. Or il se trouve qu'une doctrine du même genre est déjà en germe chez les Synoptiques. L'exclamation douloureuse de Jésus lors de la guérison du démoniaque épileptique (Mc 2, 19 par), que nous avons mentionnée plus haut, nous a déjà donné l'occasion de constater cette orientation sapientiale de la christologie des Synoptiques. Mais, abstraction faite de l'hymne de jubilation, dont plus loin nous parlerons en détail, trois autres textes de la double tradition (Mt et Lc) valent eux aussi la peine d'être notés. A plusieurs reprises nous avons attiré l'attention sur ces passages et sur leur grande importance dans l'étude des rapports entre les Synoptiques et le quatrième évangile¹⁵. La thèse de Felix Christ¹⁶ est entièrement consacrée à l'examen approfondi de ces textes ; nous ne pouvons qu'y renvoyer le lecteur, nous contentant ici d'en reproduire les conclusions essentielles.

Il y a tout d'abord la justification de la Sagesse divine : par ses œuvres en Mt 11, 19, et par ses enfants en Lc 7, 35. Le langage du troisième évangéliste est peut-être plus conforme à celui des écrits de sagesse, bien que ceux-ci parlent également des œuvres de la Sagesse divine, et même de ses signes (cf. surtout Sg 8, 5-8 ; Sg 10, 1-19, 22 est une longue description de l'œuvre libératrice de la Sagesse), un peu comme le quatrième évangile parle des signes et des œuvres de Jésus. Quoi qu'il en soit de ce point, qui est secondaire, ce passage et tout son contexte, où il est question de la répudiation de Jésus, ont un accent tout à fait sapiential, car le mépris et la répudiation de la Sagesse par la masse des hommes est un thème familier aux scribes inspirés. Et comme dans les Évangiles c'est principalement Jésus qui est rejeté (même s'il est vrai qu'auparavant le Baptiste a subi le même sort), il y a ici une insinuation de l'identification de Jésus avec la Sagesse.

15. Cf. notamment *Études Johanniques*, Paris, 1962, p. 88-95 ; *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les Épîtres pauliniennes*, Paris, 1966, p. 386-387.

16. *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*, Zürich, 1970.

Le second passage a trait aux envoyés du Christ ; le Christ se comporte en la circonstance comme la Sagesse divine : Mt 23, 34-36 ; Lc 11, 49-51. Tandis que dans le premier évangile c'est le Christ lui-même qui parle : « C'est pourquoi voici que j'envoie vers vous des prophètes, des sages et des scribes... », le troisième évangile fait intervenir la Sagesse divine, d'où l'hypothèse d'une citation d'un écrit sapiential perdu : « C'est pourquoi la Sagesse de Dieu a dit : je leur enverrai des prophètes et des apôtres. » Laquelle de ces deux recensions a le plus de chances de représenter la forme originale ? A la suite de plusieurs critiques, F. Christ opte pour la forme lucanienne¹⁷. Un des arguments invoqués à l'encontre de la forme matthéenne, c'est que la tradition avait tendance à multiplier le nombre des paroles mises sur les lèvres de Jésus¹⁸. Dans le texte du troisième évangile, Jésus apparaît explicitement comme le porte-parole de la Sagesse ; implicitement il lui est identifié.

En accord avec la majorité des commentateurs, nous donnons nos préférences au texte matthéen. Jésus nous y est montré envoyant des prophètes, des sages et des scribes, ce qui est un langage tout à fait insolite, difficilement secondaire. Par contre on comprend mieux pourquoi le troisième évangéliste a voulu substituer à cette donnée une manière de parler plus traditionnelle¹⁹. Le premier évangile souligne fortement la transcendance de Jésus : il fait voir en Jésus l'initiateur d'un nouveau prophétisme, les Douze envoyés par lui jouant le rôle des prophètes envoyés autrefois par Yahvé. Ici encore on songe à la Sagesse divine, car, comme Yahvé a ses représentants, les prophètes, la Sagesse a elle aussi ses prophètes, nommés « ses servantes », qu'elle envoie vers les hommes pour les convier à son festin (Pr 9, 3 ; cf. la parabole du festin : Mt 22, 1-10 ; Lc 14, 16-24)²⁰.

17. *Jesus Sophia*, p. 120-123.

18. Cf. par ex. R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen, 1957, p. 120 ; F. CHRIST, *Jesus Sophia*, p. 120.

19. La forme lucanienne pose assurément un problème difficile ; elle peut s'expliquer par le désir de mettre en parallèle la résistance d'autrefois aux prophètes et la résistance actuelle aux envoyés de Jésus, ce qui fait des envoyés de Jésus le répondant des anciens prophètes. envoyés comme eux par la Sagesse. Cette présentation littéraire est conforme à la conception de l'histoire du salut propre à saint Luc : le temps d'Israël prépare le temps du Christ, qui à son tour prépare le temps de l'Église (cf. C. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen, 1957). C'est la Sagesse divine qui a conduit de l'Ancien Testament au Nouveau. Maintenant la Sagesse est incarnée en Jésus ; pour le sens profond Lc équivaut donc à Mt. Le texte de Lc 11, 49 peut faire allusion au refrain de Jérémie : « Je vous ai envoyé mes serviteurs les prophètes » : Jr 7, 25 ; 25, 4 ; 26, 4 ; 29, 19... Cf. O. J. F. SEITZ, dans *St Ev IV*, Berlin, 1968, p. 238.

20. Cf. à ce sujet A. ROBERT, *Les attaches littéraires bibliques de Pr 1-9*, dans *RB* 43 (1934), p. 377-378. Les premiers envoyés de Jésus mentionnés par ce texte ne peuvent être que les Douze. Ils ne sont pas appelés apôtres, ce qui montre la fidélité du premier évangéliste à ses sources, car il y a tout lieu de croire que Jésus lui-même n'a pas employé le mot équivalent de *apostolos*. Si les Douze reçoivent ici le titre honorifique de prophètes, c'est qu'ils sont les

Le troisième passage est une lamentation sur Jérusalem : Mt 23, 37-39 ; Lc 13, 34-35. Les différences entre les deux recensions sont de peu d'importance. Il est possible qu'en la circonstance Luc nous ait même conservé la forme originale ²¹. Voici son texte : « Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants à la manière dont une poule rassemble sa couvée sous ses ailes..., et vous n'avez pas voulu. Eh bien ! votre demeure va vous être laissée. Oui je vous le dis, vous ne me verrez plus jusqu'à ce que vienne le jour où vous direz : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! » Ce n'est pas ici le lieu d'entreprendre l'explication de ce texte difficile. Que Jésus y joue le rôle de la Sagesse, c'est ce qui ressort des observations suivantes : Dieu et la Sagesse divine font sans cesse de nouvelles tentatives pour convertir le peuple choisi (pour ce qui est de la Sagesse, cf. par exemple Pr 1, 20-23 ; 8, 1-11...); Dieu et la Sagesse divine sont rejetés par les hommes (pour ce qui est de la Sagesse, cf. Pr 1, 24-25 ; Ba 3, 9-13, 20-23); Dieu et la Sagesse divine sont dans leur action comparés à un oiseau (cf. Si 1, 15 : la Sagesse s'est fait un nid (*enosseusen*) parmi les hommes ; Pr 16, 16 : *nossiai sophias*); Dieu et la Sagesse divine abandonnent la Ville sainte et le peuple choisi, ce qui rend possible la punition destructive (pour ce qui est de la Sagesse, cf. Pr 1, 26-28 ; Si 15, 7 ; 1 Hen 9, 4, 5 ; 4 Esd 5, 9 ; 1 Ba 48, 36).

La formule johannique : « Le Père aime le Fils » a une parenté certaine avec l'expression « le Fils bien-aimé (*agapétos*) » du Père, utilisée trois fois dans les Synoptiques : au Baptême (Mc 1, 11 par.), à la Transfiguration (Mc 9, 7 sq) et dans la parabole des vignerons homicides (Mc 12, 6 par.). En outre, à la Transfiguration, cette formule est accompagnée de la demande faite aux hommes d'écouter Jésus : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé ; écoutez-le ». Pareillement dans le quatrième évangile la mise en évidence des prérogatives divines de Jésus s'accompagne de l'invitation pressante adressée aux hommes pour qu'ils consentent à venir confier leur destinée au seul Révélateur authentique des mystères divins.

Volontairement nous arrêtons là ces indications beaucoup trop rapides. Reconnaissons qu'elles nous laissent encore fort loin de ce que nous trouvons dans le quatrième évangile. Peut-être leur avantage principal est-il de nous aider à admettre pourquoi l'hymne de jubilation de saint Mat-

porte-parole de Jésus, envoyés par lui aux hommes pour leur révéler les secrets du Royaume des cieux. Ce que ce texte nous fait ainsi toucher du doigt, c'est qu'il n'y a pas eu dans l'Église des origines d'un côté les prophètes chrétiens et de l'autre l'institution des Douze, contrairement à ce qu'on a parfois soutenu : les prophètes chrétiens par excellence ne sont autre que les Douze eux-mêmes ; en d'autres termes l'Église charismatique des origines ne peut absolument pas être disjointe de l'Église apostolique et hiérarchique. Cf. E. COTHENET, *DBS*, art. *Prophétisme dans le Nouveau Testament*, II^e Partie : *Les Prophètes du Nouveau Testament*. 21. Cf. F. CHRIST, *Jesus Sophia*, p. 139.

thieu (11, 25-30) et de saint Luc (10, 21-22), si proche théologiquement de la doctrine johannique, demeure cependant en pleine harmonie avec la christologie des Synoptiques, pourvu que celle-ci soit comprise en profondeur. De toute manière, nous devons maintenant concentrer toute notre attention sur l'hymne de jubilation. Pour quiconque essaie de comprendre la signification véritable du *johannisme*, ce passage des Synoptiques, qui paraît l'annoncer si clairement, revêt une immense importance; il est donc indispensable que nous l'examinions de près²².

2. LA FORME ORIGINALE ET L'AUTHENTICITÉ DE L'HYMNE DE JUBILATION

Avant tout examen du contenu de l'hymne de jubilation et de ses ressemblances avec le quatrième évangile, deux questions préalables se posent : quelle est sa forme originale ? a-t-on le droit de faire remonter un tel langage au Jésus de l'histoire ?

Alors que dans le premier évangile l'hymne de jubilation comporte trois parties, qu'on est tenté d'appeler trois strophes (au sens large), en raison du caractère rythmique de la forme littéraire : l'action de grâces au Père (vv. 25-26), la déclaration sur la connaissance mutuelle du Père

22. Abstraction faite des commentaires et des ouvrages généraux, voici, par ordre chronologique, les principales études de l'hymne de jubilation auxquelles nous nous référons : A. HARNACK, *Sprüche und Reden Jesu*, Leipzig, 1907, p. 189-216; E. NORDEN, *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig, 1913, p. 277-308; H. RONGY, *La filiation divine de Jésus en saint Matthieu 11, 27 et saint Luc 10, 22*, dans REL 8 (1912-1913), p. 215-236 et 309-322; C. VAN CROMBRUGGHE, *Le logion johannique des Synoptiques et la divinité de Jésus*, dans *Mélanges Moeller*, Louvain-Paris, 1914, p. 130-146; TH. HARRING, *Matthaus 11, 28-30, Aus Schrift und Geschichte Ad. Schlatter zu seinem 70 Geburtstag*, Stuttgart, 1922, p. 3-15; A. FEUILLET, *Jésus et la Sagesse divine d'après les Évangiles Synoptiques*, RB 62 (1955), p. 169-196; G. LAMBERT, *Mon joug est doux et mon fardeau léger*, NRT 77 (1955), p. 963-969; P. WINTER, *Matthew 11, 27 and Luke 10, 22 from the first to the fifth Century, Reflexions on the Development of the Text*, NT 1 (1956), p. 112-148; C. CHARLIER, *L'action de grâces de Jésus*, BVC 17 (1957), p. 87-99; H. MERTENS, *L'hymne de jubilation chez les Synoptiques : Mt 11, 25-30 — Lc 10, 21-22*, Gembloux, 1957; W. GRUNDMANN, *Nepioi*, NTS 5 (1959), p. 180-205; S. LÉGASSE, *La révélation aux Népioi*, RB 67 (1960), p. 321-348; J. B. BAUER, *Das milde Joch und die Ruhe*, Mt 11, 28-30, TZ 17 (1961), p. 99-106; L. CERFAUX, *Les sources scripturaires de Mt 11, 25-30*, dans *Recueil L. Cerfaux*, tome III (Supplément), Gembloux, 1962, p. 139-159; du même auteur : *L'évangile de Jean et le logion johannique des Synoptiques*, dans *Recueil L. Cerfaux*, t. III, p. 161-174; W. D. DAVIES, *Knowledge in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11, 25-30*, HTR 46 (1963), p. 113-139; W. GRUNDMANN, *Mt 11, 27 und die johanneischen der Vater-der Sohn Stellen*, NTS 12 (1965), p. 42-49; S. LÉGASSE, *Jésus et l'enfant, « Enfants », « Petits » et « Simples » dans la tradition synoptique*, Paris, 1967; F. CHRIST, *Jesus Sophia. Die Sophia Christologie bei den Synoptikern*, Zürich, 1970, p. 81-119. D'autres monographies seront encore citées tout au cours de notre analyse.

et du Fils (v. 27), l'appel aux âmes accablées pour qu'elles se mettent à l'école du Fils (vv. 28-30), le troisième évangile n'a que les deux premières parties ; au lieu de l'appel aux âmes, il nous fait lire un macarisme qui souligne le privilège des disciples de Jésus : « Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez... » (10, 23-24). Quels sont les rapports entre les trois strophes du texte matthéen ? Le lien entre elles n'est-il que rédactionnel ? Faut-il penser que le premier évangéliste nous a conservé la forme primitive du morceau, ou bien au contraire convient-il d'accorder la préférence à la recension lucanienne ?

Pour établir l'unité du logion tel que le présente le premier évangile, E. Norden²³ et, à sa suite, M. Rist²⁴ ont fait appel au parallélisme avec Si 51 où se lisent successivement une louange à Dieu correspondant à la première strophe du logion (vv. 1-12), une partie récitative : « Dieu m'a donné la sagesse » correspondant à la seconde strophe du logion (vv. 13-22), enfin un appel aux ignorants (vv. 23-30) correspondant à l'appel aux âmes du texte évangélique. Ce rapprochement avec Si 51 est en réalité fallacieux, ainsi que l'ont observé tour à tour J. Weiss²⁵ et M. Dibelius²⁶. En effet le chapitre 51 de l'Ecclésiastique ne constitue pas une unité composée de trois éléments ; il comprend deux textes fort différents : un psaume d'action de grâces (1-12) et un chant alphabétique (13-30).

Abstraction faite de l'argumentation boiteuse de Norden, nous persistons cependant à croire à l'unité et au caractère primitif du texte matthéen. Certains auteurs tiennent pour artificiel le lien entre les versets 25-26 et le verset 27 ; il ne reposerait que sur le mot-crochet « révéler »²⁷. Tout au contraire notre explication manifesterait la présence d'un lien idéologique profond entre la première et la seconde strophe.

D'autre part l'appel aux âmes de la troisième strophe, qui est absent de l'évangile de saint Luc, est trop fortement lié au contexte antécédent pour pouvoir être regardé comme une adjonction faite après coup. Dom Butler²⁸ fait remarquer que la première et la dernière strophe ont en commun d'être une critique du pharisaïsme. En effet les sages et les habiles auxquels le Père refuse ses lumières, ce sont ces Scribes et ces Pharisiens orgueilleux, pleins de mépris pour les petits qu'ils appellent les gens du pays (*am-ha-*

23. E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig, 1913, p. 277-308.

24. *Is Matthew 11, 25-30 a primitive baptismal Hymn ?* dans JR 15 (1935), p. 63-77.

25. *Das Logion Mt 11, 25-30*, dans *Festschrift Heinrichs*, Leipzig, 1914, p. 120-129.

26. *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 2^e éd. 1933, p. 279-285.

27. Cf. par ex. en ce sens J. JEREMIAS, *Besprechung von Arvedson*, TBL 18 (1939), p. 135 ; du même auteur : *Abba*, Göttingen, 1966, p. 51, Anm. 92 ; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg, 1956, p. 197 ; F. CHRIST, *Jesus Sophia*, p. 81, n. 292.

28. *The Originality of St Matthew*, Cambridge, 1951, p. 52.

aretz), qui accablent les âmes et « lient de pesants fardeaux dont ils chargent les épaules » des autres, tandis qu' « eux-mêmes se refusent à les remuer du doigt » (Mt 23, 4 ; cf. Lc 11, 46). Si Luc a laissé tomber l'appel aux âmes accablées, ce peut être en raison de sa résonnance juive et de sa référence au fardeau de la Loi : n'a-t-il pas omis pour le même motif beaucoup d'autres données, en particulier les fameuses antithèses du Sermon sur la montagne ? Ce peut être aussi, comme le conjecture Dibelius²⁹, parce que le logion, servant dans son évangile de conclusion à la mission des soixante-douze (ou soixante-dix disciples), la dernière strophe perdait en un tel contexte toute sa raison d'être. Au contraire le macarisme concernant les disciples, heureux témoins de la révélation définitive (vv. 23-24), convenait admirablement³⁰. Mais il y a de bonnes raisons de penser que ce macarisme est un morceau déplacé³¹.

29. *Die Formgeschichte des Evangelium*, p. 280, note 1.

30. Si l'hymne de jubilation est plus complet chez Matthieu, on pourrait se demander si chez Luc il n'apparaît pas dans un contexte meilleur ; c'est ce qu'a pensé Lagrange. Mais, même dans le premier évangile, il est fort bien amené ; il fait contrepoids aux scènes de désolation qui précèdent où nous voyons Jésus se heurter à l'incrédulité de son entourage. Nous devons nous résigner à ignorer les circonstances précises dans lesquelles ces paroles suprêmement émouvantes et étonnantes jaillirent du cœur du Christ. Rappelons ici pour mémoire la thèse de A. HARNACK (*Sprüche und Reden Jesu*, Leipzig, 1907, Exkurs I, p. 189-216). Pour pouvoir garder quelque chose de notre logion, mais en lui donnant le seul sens qui soit à ses yeux admissible, la connaissance historique privilégiée, sans réciprocité, que Jésus a eue du Père, Harnack tire argument de quelques Pères de l'Église (Justin, Irénée, Eusèbe, Éphrem) et de quelques manuscrits (N, X) qui placent la connaissance du Père par le Fils avant la connaissance du Fils par le Père. Il conclut que ce dernier élément, sans rapport avec le contexte qui parle de la connaissance de Dieu par les hommes, était absent du texte original de Luc et de la *Quelle* ; il aura probablement été ajouté par l'auteur de Matthieu qui aura également remplacé *ἐγγω* par *γινισκεώ*. Manquant de base textuelle, cette thèse n'a pas recueilli beaucoup d'adhésions. Elle a fait l'objet d'une réfutation détaillée de la part de H. SCHUMACHER, *Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mt. 11, 27 (Lc 10, 22)*, Freiburg i. Br., 1912.

31. Que la conclusion donnée par Luc à l'hymne de jubilation (10, 23-24) ne soit pas à sa place originelle, on a de cela plusieurs indices. Ce texte constitue une petite unité littéraire qui a son correspondant en Mt 13, 16-17. Mais il semble bien que c'est le premier évangile qui a conservé la forme originelle et la place de ce macarisme. Au v. 16 de Mt, le parallélisme entre les yeux qui voient et les oreilles qui entendent doit être original, d'abord en raison de son caractère sémitique, ensuite parce que le verset suivant qui, dans Luc aussi bien que dans Matthieu, parle de voir et d'entendre suppose un macarisme s'adressant à la fois à la vision et à l'audition. Or, dans ce premier verset, Luc n'a conservé que ce qui concerne la vue. Par ailleurs, au verset suivant, le couple « prophètes et justes » de Mt doit être originel et le couple « prophètes et rois » une transformation due à Lc. L'introduction : « s'étant tourné vers les disciples, il leur dit » est une des formules rédactionnelles aimées de Luc : 2 fois seulement dans Mt (9, 22 ; 16, 23) contre 7 ou 8 fois dans Luc (7, 9, 44 ; 9, 55 ; 10, 22 ; 11, 25 ; 22, 61 ; 23, 28). Remarquable est encore le « en privé » (*κατ' ἰδίαν*) du v. 23 de Lc : on dirait que le troisième évangéliste se souvient toujours que ce macarisme fut adressé aux disciples quand il leur expliqua « en privé » la parabole du semeur (cf. Mc 4, 34), ce qui nous

Voici donc la forme matthéenne de l'hymne de jubilation : *Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux habiles et de l'avoir révélé aux tout petits. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir. Tout m'a été remis par mon Père, et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, comme nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler. Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau et moi je vous soulagerai. Chargez-vous de mon joug et mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez soulagement pour vos âmes. Oui, mon joug est aisé et mon fardeau léger.*

Comme bien on pense, l'authenticité de l'hymne de jubilation a souvent été contestée³². Nous ne rappelons que pour mémoire des contestations anciennes, dues par exemple à D. F. Strauss, T. Colani, A. Réville, A. Jülicher, A. Loisy³³. Comme le font beaucoup d'autres, Loisy examine successivement les chances d'authenticité de chacune des trois strophes matthéennes ; il conclut par la négative pour toutes les trois.

Grande a été l'influence exercée par la thèse d'Édouard Norden³⁴. Ce célèbre philologue allemand compare Mt 11, 25-30, non seulement à Si 51, mais encore à la 33^e Ode de Salomon, à Poimandrès (*Corp. Herm.* 1), au chapitre 11 de l'Épître aux Romains et au chapitre 8 du quatrième évangile, tous morceaux où il retrouve plus ou moins le même schéma. Il conclut à partir de là à l'inauthenticité de l'hymne évangélique, simple exemplaire d'un type de prédication qui a pris naissance dans la littérature mystico-théosophique de l'Orient ; l'humble Jésus de Nazareth n'a pu se vanter ainsi de ses privilèges.

Selon W. Bousset³⁵, seule l'action de grâces de la première strophe peut avoir un fondement historique. La dernière est d'origine sapientiale.

renvoie donc au contexte dans lequel le premier évangile place le même macarisme. En fait ce contexte de Mt est de tout point excellent. Il vient d'être question d'hommes qui voient sans voir et entendent sans entendre. Cela prépare ce que Matthieu dit ensuite : heureux êtes-vous, « non seulement de voir et d'entendre ce que tous voient et entendent (c'est-à-dire ma personne et mes œuvres), mais de les voir et de les comprendre ». P. BONNARD, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel, 1963, p. 195.

32. Nous nous inspirons dans les lignes qui suivent du travail de H. MERTENS mentionné plus haut à la note 22.

33. Voici la liste de ces références : D. F. STRAUSS, *Jesu Weheruf*, dans *Zeitschr. für wissensch. Theologie* 6 (1863), p. 92 ; T. COLANI, *Jésus et les croyances messianiques de son temps*², Strasbourg, 1964, p. 160 ; A. RÉVILLE, *Histoire du dogme de la divinité de Jésus*, Paris, 1869, p. 17 ; A. JÜLICHER, *Paulus und Jesus*, Tübingen, 1907, p. 30 ; A. LOISY, *Les Évangiles Synoptiques*, I, Ceffonds, 1907, p. 909 ; cf. pareillement du même auteur : *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1902, p. 40 ; *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 130.

34. Il s'agit de l'ouvrage mentionné à la note 23.

35. *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von der Anfängen des Christentums bis Irenaeus*², Göttingen, 1921, p. 45-50.

Quant à la seconde, elle ne peut être qu'un produit de la communauté chrétienne, elle-même influencée par la mystique gréco-orientale. Une connaissance réciproque de Dieu et de l'homme y est en effet attestée de temps en temps. C'est ainsi que dans le papyrus magique de Londres (122,50) le magicien se vante de connaître la Divinité et de devenir par cette connaissance un avec Dieu : « Je te connais, Hermès, et tu me connais ; je suis Toi, et Tu es moi »³⁶. On peut se reporter également au *Corpus Hermeticum* : « Saint est Dieu qui veut qu'on le connaisse et qui est connu de ceux qui lui appartiennent » (I, 31). « Dieu n'ignore pas l'homme ; au contraire il le connaît tout à fait bien, et il veut être connu de lui. Cela seul est salutaire pour l'homme, la connaissance de Dieu » (10, 15).

Il nous est impossible de passer en revue toutes les formes qu'a revêtues la thèse de l'inauthenticité. M. Rist³⁷ voit en Mt 11, 25-30 un hymne liturgique destiné à illustrer le rite baptismal d'initiation au mystère chrétien. Selon T. Arvedson³⁸, Mt 11, 25-30 dériverait de la célébration liturgique de l'intronisation du Christ. M. Dibelius³⁹ croit à l'unité du morceau, mais y voit une déclaration mise dans la bouche de Jésus par la communauté ; il note que la connexion entre l'« auto-recommandation » (« Selbst-Empfehlung ») et l'appel missionnaire est caractéristique des révélateurs divins ; il allègue en ce sens *Poimandrès*, I, 27 ; *Ode de Salomon* 33. Au dire de R. Bultmann⁴⁰, tandis que l'authenticité de la première strophe, qui est d'origine araméenne, est seulement douteuse, en revanche le v. 27, dont la coloration johannique est évidente, est d'origine hellénistique ; quant à la dernière strophe, elle serait un texte sapientiel juif mis sur les lèvres du Christ.

S. Légasse⁴¹ entreprend l'examen critique de l'hymne en commençant par la fin. La dernière partie (vv. 28-30), qui rappelle incontestablement le langage sapientiel prêté plusieurs fois à Jésus par le quatrième évangile (cf. par exemple Jn 5, 39-40 ; 6, 35-37, 40), doit avoir la même origine que celui-ci, c'est-à-dire, non pas le Jésus de l'histoire, mais la première

36. Voici le texte grec : οἶδα σε Ἑρμῆ, καὶ σὺ ἐμέ . ἐγὼ εἰμι σὺ καὶ σὺ ἐγώ . Ce texte est reproduit dans K. PREISENDANZ, *Papyri graecae magicae*, II, Leipzig-Berlin, 1931, p. 45-47. Sur ce texte magique, cf. A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris, 1950, p. 290-291.

37. Cf. l'indication bibliographique de la note 24.

38. *Das Mysterium Christi. Eine Studie zu Mt 11, 25-30*, Uppsala, 1937.

39. *Die Formgeschichte*, p. 279-285.

40. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*³, Göttingen, 1957, p. 171-172 ; cf. H. BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte*, Tübingen, 1957, vol. II, p. 127, n. 2 ; du même auteur : *Qumran und das Neue Testament*, Tübingen, 1966, vol. I, p. 24.

41. *Jésus et l'Enfant*. « Enfants », « Petits » et « Simples » dans la tradition synoptique, Paris, 1969, p. 129-151.

ébauche christologique entreprise dans l'Église primitive sous l'action des écrits de sagesse. Pareillement il est difficile d'attribuer à Jésus le v. 27, qui lui fait jouer le rôle de Révélateur divin ; en effet, au verset précédent, et aussi ailleurs dans la tradition synoptique, par exemple lors de la confession de Césarée (Mt 16, 17), au Baptême et à la Transfiguration (Mc 1, 11 par. ; 9, 7 par.), la révélation est l'œuvre du Père. Reste l'action de grâces du début (vv. 25-26) : elle « contient, selon toute vraisemblance, une parole authentique de Jésus ; en effet cette manière de s'adresser personnellement à Dieu en disant « Père » est tout à fait caractéristique de son attitude religieuse »⁴².

Nous pouvons faire de cette remarque le point de départ de nos propres observations. On peut tout nier, et il ne sera jamais possible de prouver de façon absolument convaincante pour tout le monde que Jésus a bien dit, au moins approximativement, telle ou telle parole que nos Évangiles mettent sur ses lèvres. Mais il y a des cas où la négation paraît particulièrement arbitraire ; la première strophe de l'hymne de jubilation est un cas de ce genre, ainsi que Légasse le reconnaît. En faveur de l'historicité ou bien, à tout le moins, en faveur du caractère très archaïque de ces deux versets plaident les nombreux sémitismes qui y sont accumulés et que l'on devine sous-jacents aux formules grecques : les mots « je te confesse » (*exomologoumai soi*), ouverture classique d'une action de grâces attestée dans le Psautier, Daniel, l'Ecclésiastique ainsi qu'à Qumrân (la « confession » au sens d'action de grâces est une conception biblique absente des écrits hermétiques) ; la formule très juive « Seigneur du ciel et de la terre », l'usage d'un vocabulaire nettement biblique : sages, prudents, petits, révéler ; la formule « tel a été ton bon plaisir », littéralement « tel a été plaisir devant toi », qui, comme l'observe J. Bonsirven⁴³, est doublement juive : tout d'abord en raison de la tournure passive (*egeneto*) au lieu d'un verbe à l'actif avec Dieu comme sujet ; en second lieu en raison de la périphrase révérentielle « devant toi » (*emprosthen sou*), qui remplace l'expression directe (à toi). Il faut encore et même surtout mentionner la manière de s'adresser à Dieu en disant simplement « Père », usage caractéristique de Jésus, sans véritable parallèle dans les prières juives, surtout

42. *Jésus et l'Enfant*, p. 149.

43. *Les enseignements de Jésus-Christ*, Paris, 1946, p. 431. Strack-Billerbeck (I, p. 785) voit dans cette formule une manière rabbinique d'éviter un anthropomorphisme : au lieu de faire intervenir Dieu directement : Dieu en a ainsi décidé, on dit : ainsi en a-t-il été décidé devant Dieu. Quelques auteurs discernent là plutôt un emprunt au style de cour de l'Ancien Orient évoquant une assemblée délibérative des êtres célestes devant le trône divin : ainsi en a-t-il été décidé en présence de Dieu ; cf. par exemple A. SCHÄTTER, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart, 1933², p. 383 ; G. SCHRENK, dans *TWNT*, II, art. εὐδοκέω. εὐδοκία, p. 141 sq.

si l'on suppose que ce n'est là qu'une traduction du terme araméen « Abba »⁴⁴.

La seconde strophe (v. 27), qui porte sur la connaissance mutuelle du Père et du Fils, est caractérisée par l'emploi absolu du mot « Fils » comme désignation de Jésus. En dehors de Jésus aucun homme de Dieu n'a osé se désigner de cette façon, de même qu'aucun homme de Dieu avant Jésus ne s'est adressé à Dieu en disant « Abba ». Ce sont là des indices de l'*ipsissima vox Jesu*. Malgré cela l'authenticité de la seconde strophe a été beaucoup plus fortement contestée que celle de la première. Deux objections principales sont soulevées contre elle : son caractère prétendument hellénistique, le rôle de Révélateur divin assigné à Jésus.

Maintes fois, surtout depuis Norden, on a allégué que la réciprocité de connaissance, telle qu'elle s'exprime en Mt 11, 27 (= Lc 10, 22) ne pouvait provenir que de la mystique hellénistico-orientale. Nous avons cité plus haut quelques textes païens qui attestent ce thème : le papyrus magique de Londres (122, 50) ; quelques passages du *Corpus Hermeticum* (1, 31 ; 10, 15). Mais, abstraction faite de la question de date (le papyrus magique de Londres date probablement du 4^e siècle de notre ère), il y a cette différence considérable entre ces textes et celui des Évangiles que dans un cas les deux sujets ou les deux termes de la connaissance sont Dieu et l'homme, et dans l'autre le Père et le Fils faisant partie ensemble du même mystère divin. De cette différence fondamentale en découle une autre : la réciprocité est beaucoup plus parfaite dans les Évangiles que dans les textes païens. Aussi bien point n'est besoin de recourir à des sources extrabibliques pour découvrir le thème de la réciprocité de connaissance, car ce thème est fort bien attesté dans la Bible, tant dans l'Ancien Testament (cf. notamment Ex 33, 12-13 ; Is 49, 1, à comparer avec Is 50, 4 et 53, 11), que dans le Nouveau Testament (Ga 4, 9 ; 1 Co 8, 2 ; 13, 12)⁴⁵.

On nous dit que, dans les Synoptiques, seul le Père révèle, point de vue qui serait contredit dans notre passage où c'est le Fils qui révèle. Cette observation n'est pas exacte : aussi bien dans les Synoptiques que dans le quatrième évangile, si le Père oriente les hommes vers Jésus, Jésus de son côté les oriente vers le Père en le leur faisant connaître. Aussitôt après avoir affirmé que les secrets du Règne de Dieu sont confiés par Dieu le Père à des disciples privilégiés : « A vous le mystère du Règne de Dieu

44. Cf. W. MARCHEL, *Abba, Père ! La prière du Christ et des chrétiens*, Rome 1962 ; J. JEREMIAS, *Le message central du Nouveau Testament*, Paris, 1966, p. 9-29 ; S. LÉGASSE, *Jésus et l'Enfant*, p. 148-149. L'article devant le mot *πατήρ* au vocatif (*ὁ πατήρ* : dans l'hymne de jubilation, et aussi en Mc 14, 36 ; Rm 8, 15 ; Ga 4, 6) est une incorrection grammaticale qui provient sans doute du mot araméen à l'état emphatique ; cf. MARCHEL, *Abba, Père*, p. 125.

45. Cf. J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de saint Paul*, Louvain, 1949, p. 69.

a été donné » (Mc 4, 11), Jésus s'attribue à lui-même une fonction révélatrice en expliquant à ces mêmes disciples la parabole du semeur (Mc 4, 13 sq). Mieux encore, dans l'évangile de saint Matthieu, l'ensemble de l'enseignement parabolique est donné comme une révélation faite par Jésus : « Jésus dit tout cela aux foules en paraboles, et il ne leur disait rien qu'en paraboles, afin que fût accompli ce qui avait été dit par le prophète : j'ouvrirai ma bouche en paraboles, je dirai à haute voix des choses cachées depuis la création » (Mt 13, 34-35).

Reste la troisième strophe (vv. 28-30). Elle renvoie à la première et à la seconde strophe. Au pouvoir universel (« tout m'a été remis ») correspond l'universalité de l'appel (« venez à moi, vous tous »). Aux « petits » de la première strophe correspondent les hommes accablés et peïnés de la troisième. Les arguments qui appuient l'authenticité des deux premières strophes plaident ainsi, jusqu'à un certain point, en faveur de l'historicité de la troisième. On a cependant fait valoir contre elle les deux difficultés suivantes : sa coloration manifestement johannique, son caractère sapientiel.

La première objection ne peut être faite sérieusement que par ceux qui refusent au quatrième évangile toute base historique solide. En réalité la ressemblance de Mt 11, 28-30, et même de tout l'ensemble du morceau, avec l'évangile johannique (ressemblance qu'il faut d'ailleurs se garder d'exagérer, cf. *infra*), loin d'être une objection valable, se retourne bien plutôt en argument en faveur de Jean. L'hymne de jubilation apparaît ainsi comme « un pont entre les Synoptiques et le quatrième évangile » ; il constitue « une preuve admirable de l'identification du Christ de Jean avec celui des autres évangélistes »⁴⁶. Il faut souligner ici le cercle vicieux dans lequel s'enferment nombre de critiques : ils déclarent péremptoirement que le quatrième évangile n'a rien de commun avec les Synoptiques, mais c'est après avoir supprimé dans les Synoptiques tout ce qui pourrait les rapprocher de Jean.

Que par ailleurs le Christ dans l'hymne de jubilation, et plus particulièrement en Mt 11, 28-30, s'exprime comme la Sagesse même de Dieu, ce ne peut être là un argument suffisant pour nier que Jésus ait pu s'exprimer de cette façon, quand d'une part on croit au mystère de l'Incarnation et que d'autre part on a soin de faire entrer en ligne de compte d'autres passages des Synoptiques où se laisse deviner la même identification implicite du Christ avec la Sagesse (cf. *supra*),

Le sens religieux et même le simple bon sens détournent de penser que les paroles les plus belles et les plus significatives mises par les évangélistes sur les lèvres de Jésus puissent être de simples créations de la communauté ;

46. H. MERTENS, *L'hymne de jubilation chez les Synoptiques*, p. 40.

l'hymne de jubilation est de celles-là. Certes on ne pourra jamais prouver de façon absolument péremptoire que Jésus l'a prononcé. Mais on peut démontrer qu'il n'est pas de motif suffisant de lui en refuser la paternité. A quelques nuances près, nous faisons nôtres ces lignes de F. Christ⁴⁷ : « Jésus a-t-il tenu ce langage ? Il y a vingt ans une telle question eût été écartée avec des rires moqueurs. Aujourd'hui la situation se présente autrement. Le principal argument des adversaires de l'authenticité, à savoir le caractère hellénistique, a perdu sa force probante depuis que les écrits esséniens ont confirmé l'existence en Palestine d'un judaïsme hellénistique⁴⁸ qui a servi de sol nourricier au christianisme primitif et à la gnose... Il est possible également que Jésus ait eu conscience d'être la Sagesse. En prenant les titres de Fils de l'homme et de Fils, pourquoi n'aurait-il pas voulu insinuer ce grand mystère qu'il était plus que David, plus que Salomon, plus que Moïse, Joseph, Jacob, Abraham, Hénoc, Adam, plus que le Messie, plus que les anges, Dieu lui-même en sa Sagesse ? »

Peut-être avons-nous le droit de discerner chez saint Paul des indices de la haute antiquité de l'hymne de jubilation. A la suite de H. Schumacher⁴⁹, on peut signaler les points de contact suivants entre ce morceau et le début de la première Épître aux Corinthiens : proclamation d'une sagesse cachée : 1 Co 1, 19-20 ; 2, 7 ; enseignement donné aux petits : 1 Co 1, 22-28 ; 2, 8-10 ; 3, 1 ; le bon plaisir du Père : 1 Co 1, 21 ; personne ne connaît le Fils : 1 Co 2, 8 ; personne ne connaît le Père : 1 Co 2, 11.

L. Kopler et, à sa suite, H. Mertens⁵⁰ ne croient pas à une relation véritable entre Mt 11, 25-30 et 1 Co 1-2. Selon eux, le texte de 1 Co 1, 18-25 exploiterait des thèmes et utiliserait des termes provenant de l'Ancien Testament ; cf. par exemple Is 29, 14 et Jr 9, 23 ; quant à 1 Co 2, 6-16, qui fait davantage songer à l'hymne matthéen, il ne dit pas un mot de la connaissance mutuelle du Père et du fils, thème fondamental du morceau évangélique.

Malgré tout, nous regardons comme assez probable un rapport entre les données pauliniennes et l'hymne de jubilation. Assez souvent ces affinités ont été utilisées comme argument supplémentaire par les adversaires de l'authenticité de l'hymne. Nous pensons bien plutôt, à la suite de P. Feine⁵¹, que s'il y a dépendance, elle est du côté de l'Apôtre des Gentils. Selon Feine, Paul ferait encore allusion d'autres fois à ces paroles

47. *Jesus Sophia*, p. 92-93.

48. Cette expression « judaïsme hellénistique » est discutable.

49. *Die Selbstoffenbarung Jesu*, p. 20-21.

50. Voici ces deux références : L. KOPLER, *Die johanneische Stelle bei den Synoptikern*, dans *Theol. Prakt. Quartalschrift* 66 (1913-1914), p. 654-659 ; H. MERTENS, *L'hymne de jubilation*, p. 36-37.

51. *Christus und Paulus*, Leipzig, 1902, p. 266-267.

du Seigneur, notamment quand il traite du mystère caché dans les siècles antérieurs et maintenant révélé : Col 1, 26 sq., Ép 3, 3 sq. Outre ce fait général indiscutable, que l'Apôtre des Gentils exploite de temps en temps la tradition évangélique, il y a d'autres cas de contacts spéciaux entre Paul et la tradition matthéenne ; nous songeons par exemple à 2 Co 4, 6 qui rappelle la scène matthéenne de la Transfiguration⁵², et au début de l'Épître aux Galates qui rappelle la scène matthéenne de Césarée de Philippe⁵³.

3. COMMENTAIRE DU TEXTE

Nous allons examiner attentivement chacune des strophes de l'hymne de jubilation en soulignant ses rapports avec les données de l'Ancien Testament. Nous devons nous borner à l'essentiel et aller tout droit à ce qui nous paraît être le vrai sens du texte. Il nous faut renoncer à toute discussion détaillée des opinions divergentes, ce qui nous entraînerait trop loin et serait ici un hors d'œuvre. En outre il demeure entendu que c'est avant tout le texte de saint Matthieu que nous expliquons.

L'action de grâces (vv. 25-26)

La première strophe parle d'un mystère caché aux sages et aux habiles et révélé aux tout petits. L'objet de ce mystère (« cela ») n'est pas précisé. Mais, dans le premier évangile, l'hymne de jubilation fait partie de la section narrative qui prépare le discours parabolique du chapitre 13⁵⁴, où il est question des « mystères du Règne » (13, 11 = Lc 8, 9 ; Mc 4, 11 porte « le mystère du Règne » au singulier) ; il est donné aux disciples de connaître ces mystères, tandis qu'aux autres cela n'est pas donné. Ces mystères du Règne (de la *Basileia*) concernent en définitive la personne

52. Cf. *Le Christ Sagesse de Dieu*, p. 144 et 153.

53. On pourra se reporter sur ce point aux études suivantes : J. DUPONT, *La révélation du Fils de Dieu en faveur de Pierre (Mt 16, 17) et de Paul (Ga 1, 16)*, dans *RSR* 52 (1964), p. 411-420 ; notre propre étude : *Chercher à persuader Dieu (Ga 1, 10) ; le début de l'Épître aux Galates et la scène matthéenne de Césarée de Philippe*, dans *NT* 12 (1970), p. 350-360. Selon J. BLIGH, en Ga 1, 15-16, Paul se souviendrait même de l'hymne de jubilation (la révélation du Fils, le bon plaisir du Père, Jésus substitue son joug, qui est léger, à celui de la Loi), en même temps que de la scène matthéenne de Césarée : *Galatians. A Discussion of St Paul's Epistle*, London, 1969, p. 132-133. Sur les rapports généraux entre Paul et Matthieu, cf. A. W. ARGYLE, *M and the Pauline Epistles*, dans *Exp T*, 1970, p. 342.

54. Nous sommes favorable à une conception « pentateuchale » du premier évangile : cinq sections narratives préparent les cinq grands discours de l'évangile. Nous savons que cette position est loin d'être admise de tous ; elle aurait besoin d'une justification que nous ne pouvons donner ici ; nous nous contenterons de renvoyer à l'introduction à saint Matthieu de P. Benoît dans la Bible de Jérusalem : *L'Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1961, p. 7-12.

même de Jésus, s'il est vrai que Jésus n'est pas seulement le messager du Règne, mais qu'il l'apporte en son action et en sa personne même. Ainsi s'expliquent, pour le dire en passant, certaines correspondances entre les Synoptiques et Jean : dans un cas les symboles de la semence et de la vigne désignent le Règne (cf. les paraboles), et les symboles de la porte et de la voie (Mt 7, 13-14) les moyens d'accéder au Règne ; dans l'autre cas ces mêmes images sont toutes appliquées à la personne même de Jésus (la semence : Jn 12, 24 ; la vigne : Jn 15 ; la porte : Jn 10, 7 sq. ; la voie : Jn 14, 5)⁵⁵.

Le mystère du Règne, dit fort bien C.E.B. Cranfield⁵⁶, consiste précisément en ce qu'il est venu de manière inattendue « en la personne, la parole et l'œuvre de Jésus... Seule la foi peut reconnaître le Fils de Dieu dans l'humble figure de Jésus de Nazareth. »

Le secret du Règne de Dieu est le secret de la personne de Jésus. En effet les mêmes miracles qui démontrent que la *Basileia* est en voie d'inauguration, font en même temps connaître celui qui l'inaugure et sont des signes du salut eschatologique qui est arrivé en sa personne (Mt 11, 4 sq. = Lc 7, 22 sq.). Les expulsions de démons montrent que la *Basileia*, comprise, non pas comme un domaine, mais comme une intervention divine dans l'histoire, est déjà venue en la personne de Jésus (Lc 11, 20 = Mt 12, 28). L'option pour ou contre le Règne est une option pour ou contre la personne de Jésus. Les paraboles, qui définissent les diverses caractéristiques du Règne, définissent en même temps indirectement l'être, l'œuvre et les exigences du Sauveur.

Si l'enseignement de Jésus comporte ainsi un aspect mystérieux, ce n'est certes pas parce qu'il aurait un caractère ésotérique⁵⁷, au contraire, comme la Sagesse divine dans l'Ancien Testament, et notamment en Pr 1-9, Jésus s'adresse à tous. Mais c'est bien plutôt parce que la plupart des hommes ne sont pas dans les dispositions requises pour recevoir la doctrine de Jésus. De semblable façon, dans les écrits sapientiaux, la Sagesse divine demeure cachée à la grande masse des hommes et n'est connue que d'un petit nombre de privilégiés. C'est là un thème fréquemment développé par les scribes inspirés, ainsi que le rappelle F. Christ⁵⁸. Par exemple en Ba 3, 15-31 la Sagesse reste ignorée des « chefs des nations »,

55. Cf. notre étude : *Les Egô eimi christologiques du quatrième évangile*, RSR 54 (1966), p. 229-234.

56. *The Gospel according to St Mark*, Cambridge, 1959, p. 156-157.

57. Cf. L. CERFAUX, *ETL* 31 (1955), p. 337 ; H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament*, Tübingen, 1966, vol. I, p. 94 ; A. DUPONT-SOMMER, *Les Écrits Esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, 1959, p. 386.

58. *Jesus Sophia*, p. 83-84.

des « diseurs de paraboles et des chercheurs d'intelligence », des « géants fameux de l'antiquité, hauts en stature, experts à la guerre ».

La nouveauté de l'enseignement du Christ demeure néanmoins ; elle consiste dans la *préférence divine* (*eudokia*) accordée aux petits, aux pauvres et aux ignorants, sans que d'ailleurs les autres soient répudiés : « Jésus n'a ni condamné la science rabbinique, ni rejeté les savants qui se sont approchés de lui avec foi et désir d'obéir à Dieu »⁵⁹.

On serait porté au premier abord à croire que les « tout petits » auxquels le Père accorde sa révélation sont les humbles, les *anawim* ; ils s'opposent aux orgueilleux qui, infatués de leur science, ne ressentent aucun besoin de la lumière divine. Cette interprétation serait dans la ligne de l'ensemble du message évangélique, et en particulier du Sermon sur la montagne⁶⁰. Elle serait également en harmonie avec la troisième strophe où Jésus, « doux et humble de cœur », se présente lui-même comme le modèle de ces pauvres spirituels.

Cependant S. Légasse combat une telle exégèse⁶¹. Il rappelle que les « petits » (*népioi*) de ce passage évangélique correspondent aux « simples » (*petaïm*) de la Bible. Or, même s'il est vrai que par la suite les « simples » ont été rapprochés des « pauvres » spirituels ou *anawim* (cf. notamment Ps 19, 8 ; 106, 6 ; 119, 30 : le contexte de ces passages démontre ce rapprochement), cette désignation inclut primitivement une nuance péjorative : ceux qui agissent par inadvertance et auxquels fait défaut l'instruction sapientiale (cf. surtout le Livre des Proverbes, 14 fois : 1, 4, 22, 32 ; 7, 7 ; 8, 5 ; 9, 4, 6, 16 ; 14, 15, 18 ; 19, 25 ; 21, 11 ; 22, 3 ; 27, 12).

Le même auteur fait encore remarquer que le texte de l'hymne de jubilation insiste sur la « bienveillance » (*eudokia*) du Père, ce qui implique comme cause de la révélation un décret divin absolument gratuit (cf. ce qui va être dit un peu plus bas de l'emploi du mot par le Siracide), un choix préférentiel. Ce choix divin exclut chez les hommes ainsi choisis toute préparation morale et religieuse préalable : « Ce n'est pas en tant qu'humbles ou pieux que les *népioi* reçoivent la révélation, mais en tant qu'ignorants, en tant qu'opposés aux sages et aux intelligents »⁶².

Cette opinion peut faire valoir en sa faveur le parallélisme avec Mt 13, 11 par. : « A vous il est donné de connaître les mystères du Règne des cieux, tandis qu'à ces yeux-là cela n'est pas donné. » Malgré tout, il est permis de demeurer hésitant. Puisque plusieurs fois dans la Bible les humbles et les petits s'identifient pratiquement avec les humbles (les *anawim*):

59. S. LÉGASSE, *Jésus et l'enfant*, p. 183.

60. Cf. par exemple en ce sens H. MERTENS, *L'hymne de jubilation*, p. 45.

61. Pour les détails de la démonstration de S. Légasse, cf. *Jésus et l'enfant*, p. 168-185.

62. *Jésus et l'enfant*, p. 183.

pourquoi pas ici, alors que la troisième strophe de l'hymne semble recommander ce sens (Jésus « doux et humble de cœur ») ? Il y a une manière rigoureuse de raisonner sur la gratuité absolue de l'élection divine qui s'impose dans un traité abstrait de théologie, mais cette rigueur est-elle de mise ici ? Elle rappelle un peu trop l'interprétation, sans nul doute fautive, qui a été maintes fois donnée de plusieurs textes johanniques à partir de spéculations tardives sur la prédestination (cf. fin de notre premier chapitre).

Un fait apparaît en tout cas clairement : en dépit de la nouveauté du message évangélique, Jésus a appliqué au Règne, et, par le fait même, à sa propre personne, ce que l'Ancien Testament nous dit touchant le caractère mystérieux de la Sagesse divine, qui reste ignorée des savants et des puissants de ce monde. Comme l'observe T. Arvedson, le secret messianique qui enveloppe la personne de Jésus n'est donc pas une simple invention de Marc⁶³. N'était-ce pas là pour Jésus une manière implicite de se présenter comme la Sagesse même de Dieu ? Les enseignements de la Sagesse demeurent cachés au plus grand nombre, et aussi la personne même de la Sagesse⁶⁴. Pareillement les enseignements de Jésus demeurent cachés au plus grand nombre, et aussi la personne même de Jésus.

Les premiers mots de l'hymne : « Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre » rappellent à la fois le début d'une action de grâces du Siracide (51, 1), et le début d'une action de grâces du livre de Daniel (2, 23), dont on n'oubliera pas l'apparementement aux écrits de sagesse. En faveur de la référence au Siracide plaide ce fait souligné par Norden que l'appel aux âmes de la troisième strophe fait songer indubitablement au même chapitre 51 de l'Écclésiastique (cf. *infra*).

En faveur de la référence à Daniel, Cerfaux⁶⁵ fait valoir des arguments impressionnants. De part et d'autre l'action de grâces a le même motif essentiel, la communication des mystères ou secrets du Règne de Dieu ; le mot « mystère » est répété à profusion en Dn 2 avec cette signification : LXX, vv. 18, 19, 27, 28, 29, 30, 47. De part et d'autres ces secrets, qui demeurent cachés aux sages (dans Daniel aux sages de Babylone), sont révélés aux petits : en effet c'est alors qu'ils étaient encore petits enfants que

63. *Das Mystorium Christi*, p. 219, Anm. 2 : « Das (Messiasgeheimnis) ist keineswegs nur eine Erfindung des Markus, sondern drückt etwas wesentliches aus ».

64. Nous employons le mot « personne » sans vouloir trancher la question de savoir si dans l'Ancien Testament la Sagesse divine a déjà été conçue comme une hypostase distincte. Il faut admettre à tout le moins qu'elle a été personnalisée d'une manière qui dépasse de beaucoup les simples personnifications poétiques. Nous renvoyons à ce que nous avons dit à ce sujet dans *Le Prologue du Quatrième Évangile*, Paris, 1968, p. 240 sq.

65. *Les sources scripturaires de Mt 11, 25-30*, dans *Recueil L. Cerfaux*, t. III (Supplément), Gembloux, 1962, p. 139-159.

Daniel et ses compagnons furent choisis pour être élevés à la cour de Nabuchodonosor (cf. le cantique des trois enfants dans la fournaise : Dn 3, 51 sq.). Malgré ces ressemblances, un abîme infranchissable n'en subsiste pas moins entre Daniel et Jésus. Daniel, qui s'oppose aux sages de Babylone, est à rapprocher des petits et des « pauvres » de l'Évangile que le Père éclaire sur les grandes réalités de l'ère eschatologique, et tout d'abord sur la personne du Messie. Jésus, lui, en sa qualité de Fils, apporte la révélation définitive, caractéristique de l'ère de grâce.

La formule « oui, Père, car tel a été ton bon plaisir » utilise un vocable (*eudokia*) aimé du Siracide (cf 1, 27 ; 11, 17 ; 15, 15 ; 34, 19 ; 35, 3, 16, et avec référence à un décret divin prédéterminant : 33, 13 ; 39, 18 ; 41, 4). En outre Cerfaux conjecture qu'il pourrait y avoir là une discrète allusion au Serviteur de Yahvé, objet des complaisances divines (Is 42, 1). En effet, dans ce passage, la méthode de Jésus Docteur, toute empreinte de douceur et d'humilité, s'apparente à celle du Serviteur, lui aussi docteur doux et humble, qui « ne brise pas le roseau froissé et n'éteint pas la mèche prête à mourir » (Is 42, 3)⁶⁶. Un peu plus loin (12, 15-21), saint Matthieu citera tout au long le même oracle (Is 42, 1-4) pour justifier la discrétion dont Jésus enveloppe son activité thaumaturgique et bienfaisante. On constate qu'abstraction faite de Lc 2, 14, où le sens de *eudokia* est controversé (les hommes objet de la bienveillance divine ou les hommes de bonne volonté), les emplois dans les Synoptiques de *eudokia* et du verbe correspondant *eudokein* sont autant de références au Serviteur : c'est le cas pour Mt 3, 17 par. (le Baptême), 17, 5 par. (la Transfiguration), et 12, 18 (citation d'Is 42).

La remise de toutes choses au Christ et la connaissance mutuelle du Père et du Fils (v. 27).

Nous devons maintenant passer à la seconde strophe de l'hymne constituée par le verset 27. C'est là le passage le plus étonnant du morceau, le plus chargé de sens. Nous y trouvons deux données dont nous devons préciser la portée exacte : la remise de toutes choses faite par le Père au Christ, la connaissance mutuelle du Père et du Fils, d'où découle l'action révélatrice exercée par le Fils.

Jésus dit tout d'abord : « Tout m'a été remis (*parédothé*) par mon Père ». Deux interprétations sont ici en concurrence. Les uns, et c'est le plus

66. S. Légasse fait lui aussi le même rapprochement, et il en tire argument en faveur de son interprétation de *eudokia* (élection divine absolument gratuite), car le Serviteur est l'Élu par excellence : *Jésus et l'enfant*, p. 182.

grand nombre, songent à la transmission d'une connaissance, les autres à la transmission d'un pouvoir⁶⁷.

A l'appui de la première interprétation, on a fait valoir des arguments de valeur fort inégale. Quoi qu'en aient dit Norden et d'autres critiques, il n'y a aucune raison de découvrir dans les mots « tout m'a été remis » une formule qui désignerait l'initiation du myste, et donc un emprunt à la terminologie des mystères hellénistiques. Il ne sert de rien d'alléguer le texte en apparence étonnamment proche de Poimandrès 1, 32⁶⁸, car celui qui y rend grâces « remercie le Père de lui avoir transmis, non pas une révélation, mais ce même pouvoir qu'*Anthrôpos* avait reçu du demiurge pour régir et gouverner la création »⁶⁹. De toute façon, les soi-disant parallèles empruntés à la mystique hellénistique n'éclairent en rien l'hymne de jubilation où Jésus, loin d'être assimilé à un myste, est présenté comme Révélateur conjointement avec le Père. C'est ce qui explique qu'à la différence des mystes, il ne rend pas grâces pour les lumières spéciales dont il jouit, mais pour celles qui ont été octroyées à ses disciples.

On a dit encore que Jésus se servait en l'occurrence du vocabulaire rabbinique, et qu'il voulait opposer sa tradition, sa *paradosis*, venue du Père à celle des rabbins, d'origine humaine. On a évoqué à ce propos les textes pauliniens qui parlent de la transmission de « traditions » doctrinales (2 Th 2, 15 ; 3, 6 ; 1 Co 11, 23 ; 15, 3), parfois en les opposant aux traditions humaines (Col 2, 7-8), ou bien encore on s'est référé à la tradition des Anciens dont il est plusieurs fois question dans les évangiles : (Mt 15, 2, 3 ; Mc 7, 3, 5, 8, 9, 13). Mais rien ne prouve qu'en Mt 11, 27

67. En nous inspirant de la nomenclature dressée par F. Christ (*Jesus Sophia*, p. 81, n. 317), nous donnons ici une liste, certainement incomplète d'ailleurs, des tenants des diverses opinions. Songent à la transmission d'une connaissance à la manière dont dans la gnose sont transmis les secrets du monde divin : E. NORDEN (*Agnostos Theos*, p. 288), E. KLOSTERMANN (*Das Matthäusevangelium*, Tübingen, 1927, p. 102), M. DIBELIUS (*Die Formgeschichte*, p. 279 sq.), R. BULTMANN (*TWNT*, I, p. 714, Anm. 83 : « peut-être »). Songent à la transmission des traditions dans le rabbinisme : J. WELLHAUSEN (*Das Evangelium Matthaei*, Berlin, 1904, p. 57), T. W. MANSON (*Bist du der da kommen soll ?* Zürich, 1952, p. 89 sq. ; traduction de *Jesus the Messiah*, London, 1943) ; du même auteur : *The Sayings of Jesus*, London, 1949, p. 79 ; J. WEISS (*Heinrici Festschrift*, 1914, p. 122), L. CERFAUX (*L'Évangile de Jean et le logion johannique* dans l'ouvrage collectif *L'Évangile de Jean*, Louvain, 1958, p. 150). Songent à la transmission d'un pouvoir : A. SCHLATTER (*Der Evangelist Matthäus*, p. 383 sq.) ; F. BÜCHSEL (*TWNT*, II, p. 173), E. PERCY (*Die Botschaft Jesu*, Lund, 1953, p. 263), F. HAHN (*Christologische Hoheitstitel*) Göttingen, 1963, p. 322 sq., G. SCHRENK (*TWNT*, V, p. 993, Anm. 289), E. NEUHAUSLER (*Anspruch und Antwort Gottes*, Düsseldorf, 1962, p. 18 sq.), J. SCHNIEWIND (*Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen, 1963³, p. 151), E. SCHWEIZER (*TWNT*, VIII, p. 374), J. DUPONT (*Gnosis*, p. 59 sq.) Je m'étais moi-même rallié à ce dernier sentiment dans *RB*, 1955, p. 188 sq.

68. Voici l'essentiel de ce texte : καθώς παρέδωκεν αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν.

69. J. DUPONT, *Gnosis*, p. 60.

le verbe « transmettre » (*paradidonai*) soit à comprendre à partir du langage rabbinique ; à plusieurs reprises dans le Nouveau Testament il est appliqué à la transmission d'une juridiction ou d'un pouvoir : Mt 25, 14 ; 28, 18 ; Lc 4, 6 ; 1 Co 15, 24.

Le seul motif valable, à la vérité très fort, qui pousse à entendre la remise de toutes choses au Christ de la transmission qui lui est faite de la connaissance du monde divin, c'est le contexte immédiat ; celui-ci en effet ne parle que de connaissance et de révélation : le Fils connaît le Père, et il le révèle à qui il veut.

Malgré cela, un certain nombre d'exégètes préfèrent appliquer les mots « tout m'a été remis » au pouvoir souverain conféré par le Père au Christ. Plusieurs fois en effet dans les évangiles, tant dans les Synoptiques que dans l'évangile johannique, il est question de la puissance universelle dont Jésus a été doté en tant que Fils de l'homme. Le texte synoptique qui se rapproche le plus de celui que nous étudions est Mt 28, 18 : « Tout pouvoir (*exousia*) m'a été donné au ciel et sur la terre. » On se reportera encore à Mc 2, 11 : le pouvoir (*exousia*) qu'a le Fils de l'homme de remettre les péchés. Nombreux sont les passages johanniques qui expriment la même idée de pouvoir attribué au Fils de l'homme ou au Fils : 3, 35 ; 5, 27 ; 13, 3 ; 17, 2. Il y a là autant de références plus ou moins nettes au Fils de l'homme daniélique (Dn 7, 14), auquel tout pouvoir a été donné (*édothè exousia*) sur toutes les nations de la terre ; cf. également 1 Co 15, 27 ; Ep 1, 20-21 ; Ap 11, 15 ; 12, 10. La déclaration du Tentateur en Lc 4, 6 oriente dans la même direction : « je te donnerai toute cette puissance et la gloire de ces royaumes, car elle m'a été remise, et je la donne à qui je veux ».

Comment choisir entre ces deux exégèses divergentes : transmission d'une connaissance ou transmission d'un pouvoir ? A l'exemple de H. Mertens⁷⁰ et de F. Christ⁷¹, nous pensons que non seulement elles ne s'excluent pas, mais qu'il faut bien plutôt les unir intimement. Le cas est ici à peu près le même qu'en Jn 3, 35 : « Le Père aime le Fils et a tout remis en sa main ». Dans les deux cas les termes employés font songer spontanément au Fils de l'homme investi de la royauté universelle. Dans les deux cas cependant le contexte immédiat invite à penser tout d'abord à la révélation du monde divin apportée au monde par le Christ. Et, dans les deux cas, cette richesse de sens s'explique, à notre avis, parce que le Fils de l'homme est en même temps la Sagesse divine, qui révèle les secrets du monde divin auquel elle appartient par son être même ; c'est en tant que Sagesse qu'en

70. *L'hymne de jubilation*, p. 56-58...

71. *Jesus Sophia*, p. 86, n. 317.

Jn 3, 34 Jésus « dit les paroles de Dieu et donne l'Esprit sans mesure » (cf. notre chapitre II).

D'une façon qui est plausible, mais qui reste tout de même une déduction, au lieu d'être une affirmation explicite du texte de Daniel, L. Cerfaux attribue au Fils de l'homme daniélique tout ensemble la possession du Royaume et la possession des secrets de Dieu, et il part de là pour rendre compte de Mt 11, 27^{a 72}. Mais il est plus clair encore que la Sagesse, qui possède la puissance royale (cf. Pr 8, 15-16; l'investiture royale reçue par la Sagesse en Pr 8, 23; l'*exousia* de la Sagesse en Si 24, 6, 11; Sg 8, 1...), est en même temps chargée de révéler les secrets du monde divin qu'elle est seule à connaître (cf. surtout Pr 8, 1-11; Sg 8, 3-4; 9, 6-11...). Le double sens que nous découvrons en Mt 11, 27^a manifeste le rapport intime qui existe entre le Fils de l'homme et la Sagesse : Jésus est les deux à la fois.

Particulièrement importante est la déclaration sur la connaissance mutuelle du Père et du Fils : « *Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils.* » La négation mise en tête de chacun des deux stiques souligne l'exclusivité de la connaissance. Le Père et le Fils sont seuls à se connaître. Tous les hommes, sans aucune exception, sont à leur sujet dans l'ignorance. Il ne s'agit pas là d'une ignorance coupable, comme la méconnaissance du Christ ou du Père souvent reprochée aux juifs ou au monde dans le quatrième évangile (Jn 1, 10 ; 8, 19, 55 ; 16, 3 ; 17, 25), mais d'une ignorance invincible, liée à l'infirmité des facultés humaines et qui ne peut être supprimée que par une révélation divine⁷³. En ce qui touche Jésus, une telle affirmation serait étrange s'il ne s'agissait que de l'identité messianique de Jésus, car « en aucune couche de l'évangile il n'apparaît » que celle-ci « soit cachée aux hommes pour être le secret exclusif de Dieu »⁷⁴. La seule explication objective est celle qui n'hésite

72. Voici le texte de L. Cerfaux : « On songe à la figure du Fils de l'homme de Dn 7, qui reçoit de Dieu le Royaume d'une durée éternelle... Mais on peut enrichir cette première notion. Le Royaume dont il s'agit, c'est le Royaume que Dieu possède et qu'il donne aux Saints du Très Haut et au Fils de l'homme. Or le Dieu qui possède le Royaume est aussi le Dieu qui possède les secrets, c'est-à-dire le mystère même de l'achèvement du Royaume, et qui les révèle (Dn 2, 22, 28, 29). Il les révèle par songes à Nabuchodonosor, qui y a quelque droit, puisqu'il a reçu du Dieu du ciel le pouvoir universel sur tous les hommes et sur la nature (Dn 2, 37-38); il les révèle en clair à Daniel en tant que prophète supérieur au roi, qui « l'adore » et le met à la tête de son Royaume (2, 46-49). Il se dessine un parallélisme entre la possession du Royaume et la possession des secrets ou du Mystère de Dieu. Nous retrouvons ce parallélisme dans l'évangile au chapitre des paraboles : les disciples reçoivent le Royaume et sont initiés aux secrets du Royaume des cieux. Toute l'économie du livre de Daniel rejaillit sur la figure du Fils de l'homme du chapitre 7, et l'on est tenté de dire qu'il est à la fois le Roi du Royaume et le détenteur des secrets de Dieu. Il a pris possession des secrets en recevant le Royaume » (*Recueil L. Cerfaux*, t. III, p. 149).

73. Cf. H. MERTENS, *L'hymne de jubilation*, p. 59-61.

74. S. LÉGASSE, *Jésus et l'enfant*, p. 142, note 2.

pas à reconnaître qu'ici le Père et le Fils sont mis sur un pied d'égalité comme faisant partie d'un unique mystère divin⁷⁵. On songe au verset fameux du prologue johannique : « Dieu, nul ne l'a jamais vu » (Jn 1, 18). De part et d'autre c'est la même impossibilité absolue qui est soulignée.

La connaissance que le Père et le Fils ont l'un de l'autre est une connaissance de leurs qualités respectives. Elle ne peut être une simple connaissance superficielle comme celle que nous possédons quand nous savons de quelqu'un qui il est. La recension lucanienne : « Nul ne sait *qui est* le Fils si ce n'est le Père, ni *qui est* le Père si ce n'est le Fils » ne peut autoriser une pareille exégèse⁷⁶. En effet on est obligé d'entendre la formule « qui est le Père » au sens de « quelles sont les qualités du Père » (*tis* équivaut alors à *opoios*) ; sans quoi on aboutirait à une impasse : « Jésus ne vient pas révéler que celui qu'il nomme Père est Dieu, mais il communique l'annonce et les volontés de ce Dieu qu'il appelle Père »⁷⁷.

Avec raison nombre de commentateurs rapprochent la connaissance mutuelle du Père et du Fils telle qu'elle est attestée par Mt 11, 27 de la déclaration du Christ en Jn 10, 14-15 : « Je connais mes brebis et mes brebis me connaissent, comme le Père me connaît et que je connais le Père ». Dans les deux cas la connaissance est partiellement d'ordre affectif, faite d'intime familiarité, conformément à un sens biblique très fréquent du verbe « connaître ». Il y a cependant quelques différences entre les deux passages. Le contexte immédiat, c'est-à-dire la parabole du bon pasteur, oblige à accentuer davantage la nuance affective dans le texte du quatrième évangile. En outre, chez Jean, la personne qui est mise en rapport avec le Père n'est pas le Fils (à l'absolu) comme en Mat 11, 27, mais le Christ médiateur, disposé à donner sa vie pour ses brebis.

Les deux thèmes connexes : connaître le Père — être connu du Père ont des antécédents dans l'Ancien Testament. Pour « connaître Dieu », on se reportera par exemple à Os 2, 22 ; 4, 1 ; 6, 6 ; Jr 9, 23 ; 31, 34 ; Is 52, 6. Pour « être connu de Dieu », on peut alléguer par exemple Am 3, 2 ; Jr 1, 5 ; 12, 3 ; Ex 33, 12 ; Ps 139, 1... Au fond la connaissance préalable des hommes par Yahvé et la connaissance en retour de Dieu par les hommes constituent le fondement même de l'alliance, soit de l'alliance ancienne (cf. Am 3, 2 ; Os 9, 10), soit de l'alliance nouvelle (cf. Os 2, 22 ; Jr 31, 34)⁷⁸.

75. J'avoue ne pas saisir la valeur probante des arguments qui pousse S. Légasse à récuser ce sens transcendant (*Jésus et l'enfant*, p. 140). Redisons-le, la christologie des Synoptiques est beaucoup plus haute que ne le laisse supposer un examen superficiel.

76. Il est bien difficile de savoir laquelle des deux recensions, celle de Matthieu ou celle de Luc, reproduit la donnée originale. Il n'est pas évident que Luc ait voulu en la circonstance adopter une tournure plus grecque.

77. S. LÉGASSE, *Jésus et l'enfant*, p. 142.

78. Cf. J. DUPONT, *Gnosis*, p. 69.

Cependant, il faut l'avouer, tous ces passages ne sont que des parallèles très imparfaits de Mt 11, 27 : alors qu'ils maintiennent et même soulignent la distance incommensurable qui existe entre l'homme et Dieu, car l'homme ne connaît jamais Dieu comme il est connu de lui, Jésus au contraire insinue que le Fils connaît le Père comme le Père connaît le Fils. Il y a loin certes de cette affirmation tranquille du Christ à la prière de Moïse en Ex 33, 11-12 : « Tu avais pourtant dit : je te connais par ton nom et tu es dans mes bonnes grâces. Si donc je jouis de ta faveur, daigne me révéler tes voies pour que je te connaisse ». Le parallèle le plus intéressant de la littérature prophétique serait sans doute le Serviteur de Yahvé qui, comme Jérémie, a été connu par Dieu avant sa naissance (Is 49, 1 ; cf. Jr 1,5) et de son côté connaît Dieu, connaissance qu'il répand pour la justification des multitudes (Is 53, 11). Mais même là, comme du reste en Hen. éth. 37, 4 invoqué par R. Otto⁷⁹, on n'est pas encore au niveau de l'hymne de jubilation.

Dans la mesure où les déclarations du Christ, d'un accent toujours si original, peuvent être éclairées par des antécédents, plutôt qu'au prophétisme classique il convient de songer d'abord à la tradition sapientiale. Cette tradition nous dit que Dieu seul sait le lieu où habite la Sagesse, que Dieu seul la scrute et que, sans le secours de la révélation, aucun homme ne peut la connaître (Jb 28, 25-28 ; Si 1, 1-10 ; Ba 3, 28-37). De son côté la Sagesse connaît Dieu. Elle était auprès de Dieu comme sa collaboratrice lors de la création du monde (Pr 8, 22-30). Comme une épouse très aimée, elle vit avec Dieu en relations réciproques de connaissance et d'amour : « le Maître de l'univers l'a aimée », et de son côté elle est « initiée à la science de Dieu » (Sg 8, 3-4). Parce qu'elle connaît Dieu, elle peut donc le révéler⁸⁰.

C'est dire que c'est à la même tradition sapientiale qu'il convient de rattacher la fonction révélatrice assignée au Fils à la fin du v. 27 : « ...si ce n'est le Fils et *celui à qui le Fils veut bien révéler* ». En soi Jésus pourrait revendiquer cette fonction uniquement en qualité de prophète, mais ce qui est suggéré ici, c'est qu'il est le Révéléteur parfait en tant qu'il est la Sagesse même de Dieu.

Les versions portent d'ordinaire : « celui à qui le Fils veut bien *le* révéler », ce qui fait croire que l'objet de la révélation est uniquement le Père. Mais en grec le complément du verbe « révéler » n'est pas exprimé. Et alors que la grammaire ne porte à sous-entendre comme complément que « le Père », le lien logique entre les deux stiques : « nul ne connaît le Fils, nul ne connaît le Père » invite à assigner à la révélation apportée par le Fils tout à la fois

79. Reich Gottes und Menschensohn, München, 1940, p. 135.

80. F. CHRIST, *Jesus Sophia*, p. 88-89 a fait entièrement sien à ce sujet le point de vue que nous avons essayé d'établir dans *RB* (1955, p. 179-180).

le Père et le Fils. En fait comme les deux termes « Père » et « Fils » sont corrélatifs et s'appellent l'un l'autre, la révélation du Père ne va pas sans celle du Fils⁸¹.

Nous avons dit plus haut qu'au verset 25 l'objet de la révélation exprimé par un pronom neutre : « ces choses » (*tauta*) ne pouvait être que les mystères du Règne, qui eux-mêmes s'identifient en fin de compte avec la personne même de Jésus, appelé avec raison par Origène l'*autobasileia*. Au verset 27 l'objet de la révélation demeure au fond toujours le même : Dieu le Père et son Fils. Seul a changé celui qui révèle : dans un cas le Père, dans l'autre le Fils. Le Père et le Fils se révèlent ainsi l'un l'autre. Cela est tout-à-fait conforme à ce qui est dit de la Sagesse divine : c'est Dieu seul qui la manifeste, et elle de son côté est seule à pouvoir nous faire connaître le monde divin. Ces observations montrent qu'un lien caché, mais profond, unit entre elles les deux premières strophes de l'hymne de jubilation : étant donné que l'une et l'autre font de Jésus la Sagesse de Dieu, il est normal qu'à la connaissance mutuelle du Père et du Fils s'ajoute la réciprocité de révélation.

L'appel du Sauveur aux âmes accablées (vv. 28-30).

Il nous reste à expliquer la troisième strophe, l'appel adressé par le Sauveur aux âmes accablées. Cet appel se trouve reproduit sous une forme abrégée dans l'évangile de Thomas (90), qu'on tient assez communément pour un écrit gnostique⁸². Voici la traduction de ce texte : « Jésus dit : Venez à moi, parce que mon joug est commode et que ma domination est douce, et vous trouverez le repos pour vous »⁸³. Parmi les spécialistes, quelques-uns regardent comme primitive la recension de l'évangile de Thomas⁸⁴. Mais, avec raison, semble-t-il, la plupart y discernent une

81. Cf. H. MERTENS, *L'hymne de jubilation*, p. 74-75 ; F. CHRIST, *Jesus Sophia*, p. 90. Selon W. GRUNDMANN (*Das Evangelium nach Lukas*, Berlin, 1961, p. 218), seul le mystère du Père serait révélé ; le mystère du Fils demeurerait voilé.

82. Nous renvoyons spécialement aux travaux suivants consacrés à cet évangile : E. HAENCHEN, *Die Botschaft des Thomas Evangeliums*, Berlin, 1961 ; K. GROBEL, *How Gnostic is the Gospel of Thomas ?* dans *NTS* 8 (1961-1962), p. 367-373 ; W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas — Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangeliumübersetzungen, zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung*, Berlin, 1964 ; G. QUISPÉL, *The Gospel of Thomas and the Gospel of the Hebrews*, dans *NTS* 12 (1965-1966), p. 371-382 ; du même auteur : *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Leiden, 1967. G. QuispéL conteste la qualification de « gnostique » attribuée à l'évangile de Thomas par la majorité des critiques.

83. Voici le texte grec : *Λέγει Ἰησοῦς δεῦτε πρὸς με, ὅτι χρηστὸς ἐστὶν ὁ ζυγός μου καὶ ἡ κυριότης μου πραεὶς ἐστίν, καὶ εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ὑμῖν.*

84. Citons J. B. BAUER, *Das milde Joch und die Ruhe*, Mt 11, 28-30, *TZ* 17 (1961), p. 103 sq. ; H. D. BEST, *The Logion of the easy yoke and of rest*, *JBL* 86 (1967), p. 19 ; G. QUISPÉL, *Makarius*, p. 78.

abréviation de la forme matthéenne⁸⁵. C'est uniquement le texte du premier évangile que nous allons commenter. Nous devons examiner tout d'abord l'appel aux âmes pris dans son ensemble, puis successivement l'apaisement promis par Jésus, le joug et le fardeau qu'il propose à ses disciples, enfin la manière dont il conçoit son rôle de docteur.

Par sa phraséologie l'appel aux âmes pris dans son ensemble rappelle incontestablement certains passages de l'Écclesiastique : 6, 24-30 ; 24, 19-20 ; surtout 51, 23, 26-27. Citons au moins ce dernier passage, dont les coïncidences avec Mt 11, 28-30 sont particulièrement frappantes :

*Approchez-vous de moi, ignorants.
mettez-vous à l'école...
Mettez votre cou sous le joug,
que vos âmes reçoivent l'instruction ;
elle est tout près, à votre portée.
Voyez de vos yeux combien j'ai peu peiné
pour me procurer beaucoup de repos⁸⁶.*

On pourrait objecter que dans ce passage c'est Ben Sira lui-même qui parle, et non la Sagesse divine. Mais le contexte immédiat ainsi que la comparaison avec 6, 24-30 (cf. v. 30 : le joug de la Sagesse) montrent clairement que le joug qu'il propose aux hommes n'est pas le sien propre, mais celui de la Sagesse ; lui n'est qu'un maître en sagesse. Au contraire en Mt 11, 28-30 Jésus, à l'instar de la Sagesse divine, parle de son propre joug et de son propre fardeau.

D'autres données parallèles ont été mises en avant, mais qui ne sont guère éclairantes. C'est à tort que A. Fridrichsen a allégué les formules utilisées par les médecins qui vantaient leur art et pressaient tout le monde de venir les trouver⁸⁷ ; la ressemblance avec Mt 11, 28-30 est en l'occurrence

85. Mentionnons R. M. GRANT, D. N. FREEDMANN, *Geheime Worte Jesu*, Frankfurt, 1960, p. 170 ; E. HAENCHEN, *Die Botschaft*, p. 73 ; W. SCHRAGE, *Das Verhältnis*, p. 172-174 ; P. VIELHAUER, *Anapausis*, *Haenchen Festschrift*, 1964, p. 292 sq. ; R. KASSER, *L'Évangile selon Thomas*, Neuchâtel, 1961, p. 105. Maintes fois l'Évangile de Thomas paraît être un remaniement tendancieux de la tradition canonique. Au sujet du présent passage, R. Kasser écrit : « Il n'est pas étonnant que l'Évangile de Thomas cite en le remaniant le seul verset néotestamentaire où le terme de « repos » puisse être interprété dans un sens gnostique ».

86. Pour ce qui est du vocabulaire proprement dit, quatre mots sont communs aux deux passages : κοπιᾶν, εἰρῖσκειν, ἀνάπαυσις, ζυγός.

87. *Eine unbekannte Parallele zum Heilandsruf*, dans *Wikenhauser-Festschrift*, München, 1953, p. 83-85. Le texte allégué est emprunté à Épictète, *Diatribai* IV, 8, 28. Épictète cite ce texte de propagande médicale pour tourner en dérision les philosophes qui ne cessent de se vanter. Voici la traduction du passage en question : « Venez tous, les gouteux, les céphalalgiques, les fiévreux, les boiteux, les aveugles, et voyez comme je suis en bonne santé, sans aucune maladie ».

purement matérielle. Plus intéressante est une observation de A. Schulz : le « venez à moi » de Jésus fait songer aux invitations lancées par les rabbins qui cherchent à recruter des élèves⁸⁸. Mais une différence fondamentale subsiste : alors que les rabbins comme les maîtres en sagesse ne font qu'indiquer la voie à suivre, Jésus, à la façon de la Sagesse, appelle à lui, parce qu'il est lui-même cette voie qu'il faut suivre.

Déjà, au début de notre étude de l'hymne de jubilation, nous avons indiqué qu'il existe une certaine connexion entre la première strophe et l'appel aux âmes de la dernière strophe. Maintenant il nous faut souligner le lien entre la seconde et la troisième strophe : ce rapport est en effet des plus significatifs.

La structure de Mt 11, 25-30 (la connaissance mutuelle du Père et du Fils et l'appel aux âmes) est celle de plusieurs textes des écrits de sagesse, où l'invitation à se mettre à l'école de la Sagesse divine apparaît comme la conséquence des prérogatives qu'elle possède. On se rappellera surtout le « écoutez-moi » de Pr 8, 32 sq. et le « venez à moi » de Si 24, 18 sq. On se souviendra encore des développements de Sg 6-9 où la même invitation est constante, quoique indirecte. De même que la Sagesse décline en quelque sorte ses titres de noblesse pour amener les hommes à suivre ses enseignements, de même Jésus met en avant les relations uniques qu'il entretient avec le Père pour pousser ses auditeurs à se faire ses disciples. On voit dès lors combien injustifiée est l'argumentation de Bultmann⁸⁹, qui voudrait voir dans le v. 27 d'une part et les vv. 28-30 d'autre part deux textes originellement étrangers l'un à l'autre, sous prétexte que le premier ferait attendre une révélation, tandis que le second promet une récompense. C'est le contraire qu'il faut dire : la connexion entre les deux strophes est étroite, et ce sont les livres sapientiaux qui nous en indiquent le sens.

Dans les vv. 28-30 de l'hymne de jubilation, deux fois de suite Jésus fait luire l'espérance de l'*apaisement* ou du *repos* (v. 28 : *anapausô humas* ; v. 30 : *heurèsète anapausin*). Les deux expressions « donner le repos » ou « trouver le repos » sont pareillement bibliques ; pour « donner le repos », cf. 2 S 7, 11 ; 1 Ch 22, 18 ; Is 14, 3 ; Si 3, 6 ; 1 Co 16, 18 ; 2 Co 7, 13 ; Phm 7 et 20 ; pour « trouver le repos », cf. Is 34, 14 ; Jr 6, 16 ; Lm 1,3 ; Si 6, 28 ; 11, 19 ; 22, 13 ; Ap 14, 13. Littérairement parlant, le texte biblique le plus proche de l'hymne de jubilation est Jr 6, 16 : « Placez-vous sur les voies de jadis ; renseignez-vous sur les chemins du vieux temps : quelle était la voie du bien ? prenez-la donc et vous trouverez le repos pour vos âmes. » Cette promesse de Jérémie s'oppose aux promesses mensongères des faux prophètes dont il vient d'être question : « Ils pansent la blessure

88. *Nachfolgen und Nachahmen*, München, 1962, p. 40.

89. *Die Geschichte*, p. 172.

de mon peuple à la légère en disant : Paix ! Paix ! » (6, 11). De ce passage et d'autres encore il résulte que « trouver le repos » peut équivaloir à « trouver la paix », terme qui exprime dans la Bible, non pas seulement l'absence de tout danger extérieur, mais encore l'ensemble des biens qui constituent la félicité collective ou personnelle, et plus particulièrement encore, surtout chez les prophètes, le bonheur messianique qu'il appartient à Dieu seul de dispenser⁹⁰. Il est à noter qu'en Ap 14, 13 le repos (*l'anapausis*) est la félicité eschatologique goûtée après les peines de cette vie ; cf. pareillement, mais avec *katapausis*, He 3, 11 ; 4, 1, 2-5, 10-11.

Nous l'avons dit plus haut, l'appel aux âmes pris dans son ensemble est en rapport manifeste avec Si 51. Dans ces conditions il paraît obvie de conclure : Jésus promettant le repos se comporte une fois de plus à la façon de la Sagesse divine, et le repos dont il parle doit être du même genre que celui que Ben Sira a trouvé dans l'étude de la sagesse ou de la Loi (Si 51, 27 ; cf. 24, 31-34). C'est ce qu'ont en effet pensé plusieurs critiques. Citons W. Grundmann, U. Wilckens et F. Christ⁹¹.

A cela on peut faire quelques objections. Tout d'abord il ne faut jamais oublier que Jésus est la Sagesse divine incarnée dans le Sauveur eschatologique promis par les prophètes. En d'autres termes il est le Messie chargé d'apporter aux hommes la paix messianique, un bonheur qui est un don divin gratuit (l'idée de paix est liée expressément à la personne du Messie davidique en Is 9, 5-6 ; Ez 34, 25 ; Mi 5, 4 ; Za 9, 10 ; Ps 72, 7-8 et à la personne du Serviteur en Is 53, 5). En fait, alors que le repos dont parle l'Ecclésiastique est le fruit de la connaissance de la sagesse, celui que promet Jésus n'est dépendant d'aucune étude préalable. E. Percy a souligné avec raison cette différence considérable de perspective⁹².

Cette différence est confirmée par le fait qu'en la circonstance le texte biblique le plus proche des paroles de Jésus n'est pas celui du Siracide, mais un texte prophétique, celui de Jr 6, 16 que nous citons à l'instant. La ressemblance est si grande entre les deux passages qu'on a posé la question de savoir si en l'occurrence nous n'aurions pas affaire à une citation explicite de l'Écriture⁹³. Même s'il ne s'agit que d'une simple réminiscence, ce qui est plus probable, la présence de cette allusion prophétique n'est pas sans importance pour la détermination de la vraie portée de la promesse de repos faite par le Christ.

90. Cf. A. ROBERT, *La paix eschatologique dans le Cantique des Cantiques*, dans *Le Cantique des Cantiques*, par A. ROBERT et R. TOURNAY, Paris, 1963, p. 333-335.

91. Voici ces références : W. GRUNDMANN, *Jesus der Galiläer und das Judentum*, Leipzig, 1940, p. 219 ; U. WILCKENS, *Weisheit und Torheit*, Tübingen, 1959, p. 199 ; du même auteur, *TWNT*, VII, p. 577 ; F. CHRIST, *Jesus Sophia*, p. 106-107.

92. *Die Botschaft Jesu*, Lund, 1953, p. 108 sq.

93. Cf. F. CHRIST, *Jesus Sophia*, p. 106.

Jésus invite les âmes lasses et accablées à prendre sur elles « son joug » en les assurant que « son joug est doux et son fardeau léger ». F. Christ rassemble les textes bibliques qui exploitent la métaphore du *joug*⁹⁴. Cette image désigne souvent la servitude ou l'oppression (Gn 27, 40 ; Lv 26, 13 ; Dt 28, 48 ; 1 R 12, 4, 9-11, 14 ; Is 58, 6 ; Jr 30, 8...). Chez les prophètes la libération du « joug » est de temps en temps une manière d'exprimer le salut eschatologique (Is 9, 3 ; 10, 27 ; 11, 13 ; 14, 25 ; Jr 30, 8 ; Ez 34, 27...). Mais dans l'Ancien Testament (et ensuite dans les écrits rabbiniques) la métaphore du joug est plusieurs fois appliquée à la Loi que Yahvé a imposée à Israël (Jr 2, 20 ; 5, 5 ; Os 11, 4 ; Lm 3, 27...). Dans l'Ecclésiastique, la Sagesse divine elle-même impose un joug, qui, loin d'être pénible et humiliant, est motif de joie et de fierté : « Pour toi (la sagesse) se changera en joie... Son joug sera un ornement d'or, ses liens des rubans de pourpre » (6, 28, 30) ; « mettez votre cou sous le joug... voyez de vos yeux comme j'ai peu peiné pour me procurer beaucoup de repos » (51, 26-27).

En dépit de Ga 5, 1 et Ac 15, 20, le joug dont parle l'hymne de jubilation peut difficilement ne désigner que la Loi mosaïque, car Jésus est venu, non pour « l'abolir », mais « l'accomplir » (Mt 5, 17). Mais c'est à juste titre que nombre de commentateurs ont vu là une allusion à la Loi surchargée des observances pharisaïques (cf. Mt 23, 4). Cependant E. Percy juge trop étroite cette application qui relève de la polémique⁹⁵, et deux motifs semblent bien lui donner raison.

Le premier motif, c'est la référence du texte évangélique au « joug » de la Sagesse divine⁹⁶, joug éminemment bienfaisant et aisé à porter, car la Sagesse divine est « plus douce que le miel » (24, 20). Or ce joug de la Sagesse n'est opposé à aucun autre joug, qui serait insupportable, et surtout pas au joug de la Loi, à laquelle Ben Sira identifie au moins partiellement la Sagesse (cf. Si 24, 23).

Le second motif qui porte à atténuer la nuance polémique et à conférer une portée tout à fait générale à la demande faite par Jésus de « prendre son joug » sur soi, c'est l'allusion à la mission doctrinale absolument universelle du Serviteur de Yahvé. Cette allusion est impliquée par les qualités que Jésus s'attribue en tant que docteur : « je suis doux et humble de cœur ». Certes ces paroles font songer en premier lieu au Messie « humble » (*ânî*) décrit par Za 9, 10. Mais on ne saurait perdre de vue que les conceptions messianiques de Zacharie 9-14 sont en rapport avec les poèmes

94. *Jesus Sophia*, p. 108.

95. *Die Botschaft Jesu*, p. 108.

96. Cette référence à la Sagesse divine est soulignée très fortement par F. Christ (*Jesus Sophia*, p. 110-117), mais d'une façon qu'on peut estimer trop exclusive.

du Serviteur⁹⁷ ; elles représentent la première synthèse connue du Messie davidique traditionnel et du Serviteur souffrant. Mais Zacharie ne fait pas de son Messie un docteur, et c'est donc en définitive aux oracles du Serviteur que nous renvoie Mt 11, 28-30. S'il est vrai que ces poèmes ont été eux-mêmes influencés par les écrits de sagesse, on s'éloigne ainsi beaucoup moins qu'on ne pourrait se le figurer de la tradition sapientiale⁹⁸.

De toute façon ce n'est pas par l'éclat de sa sagesse qu'à la différence du Siracide Jésus ambitionne de conquérir ses disciples, mais par sa douceur et son humilité. L'attitude de Jésus rappelle ici avant tout celle de l'humble Serviteur de Yahvé, soucieux de ne pas briser le roseau froissé (Is 42, 3) et qui reconforte par sa parole celui qui est abattu (Is 50, 4)⁹⁹. Nous avons déjà deviné le Serviteur à la seconde strophe avec le bon plaisir de Dieu ; nous le rencontrons plus nettement ici : l'hymne traduit les sentiments de quelqu'un qui, tout en ayant conscience de sa transcendance, est rempli par les sentiments de douceur et d'humilité du Serviteur.

Ce rapprochement est d'autant plus légitime que dans le premier évangile l'hymne de jubilation fait partie de la section narrative destinée à préparer le discours parabolique du chapitre 13. Ce discours porte sur le caractère humble et déconcertant du Royaume, qui en fait pour beaucoup une pierre d'achoppement. C'est ce qui oblige Jésus à n'en parler qu'en paraboles, de manière voilée. Or, précédant ce discours, le premier évangéliste a groupé des épisodes ou des paroles qui montrent en action cette économie mystérieuse de la révélation : « Les orgueilleux se ferment à la lumière et refusent de croire en Jésus (11, 16-24 ; 12, 1-14 ; 24-45), même le Précurseur s'étonne un instant de ses lenteurs apparentes (11, 2-6), mais les petits, au cœur simple et droit, reçoivent le message du Christ et deviennent sa vraie famille (11, 25-27 ; 12, 23, 46-50), car il est un Maître débonnaire et modeste qui, sans rebuter personne, s'adresse surtout aux humbles (11, 28-30 ; 12, 15-21) »¹⁰⁰. Ainsi Mt 11, 28-30 est à rapprocher de la citation faite plus loin (12, 15-21) du premier des poèmes du Serviteur, où celui-ci nous est montré humble et miséricordieux.

4. L'HYMNE DE JUBILATION ET LE QUATRIÈME ÉVANGILE

Deux constatations de la plus grande importance s'imposent à l'attention

97. C'est ce que démontre P. LAMARCHE, *Zacharie 9-14*, Paris, 1961.

98. On reconnaît ici la thèse soutenue notamment par A. ROBERT, DBS, art. *Médiation dans l'Ancien Testament*, col. 1012-1013.

99. Outre L. CERFAUX (*Recueil L. Cerfaux*, t. III, p. 139-159) qui insiste beaucoup sur cette référence au Serviteur, cf. encore H. MERTENS, *L'hymne de jubilation*, p. 49 ; S. LÉGASSE, *Jésus et l'enfant*, p. 128 et 134.

100. P. BENOIT, *L'Évangile selon saint Matthieu*, p. 9-10.

de l'exégète : l'hymne de jubilation fait partie intégrante des Synoptiques ; son apparemment doctrinal au quatrième évangile est néanmoins incontestable et très profond.

L'hymne de jubilation a souvent été désigné sous le nom de *logion johannique*. Cette appellation ne semble par heureuse. Elle a en tout cas un grave inconvénient : elle laisserait facilement croire que Mt 11, 25-30 n'est au fond qu'un texte johannique égaré on ne sait trop comment dans les Synoptiques. Rien n'est plus faux, et L. Cerfaux a eu raison de réagir avec vigueur contre cette manière de voir¹⁰¹.

En réalité les écrits johanniques (quatrième évangile et épîtres) ne renferment aucune référence explicite à l'hymne de jubilation, ni aucun morceau qui lui soit *littérairement* apparenté. Il est possible, sans être certain, que l'assertion de 1 Jn 5, 3 : « les commandements de Dieu ne sont pas pesants » se réfère au « fardeau léger » de Mt 11, 30. Mais, dans le quatrième évangile lui-même, aucun texte ne rappelle de près le langage tenu par Jésus en Mt 11, 25-30. Un seul passage johannique a trait lui aussi à la connaissance mutuelle du Père et du Fils ; il se trouve dans la parabole-allégorie du bon pasteur : « je suis le bon pasteur ; je connais mes brebis et mes brebis me connaissent comme le Père me connaît et que je connais le Père » (Jn 10, 14-15). Cette donnée ressemble certes à celle de Mt 11, 27 (= Lc 10, 22). Mais, ainsi que l'observe Cerfaux en exagérant d'ailleurs la divergence, le sens est notablement différent de part et d'autre : alors que dans Mt 11, 27 le verbe « connaître » désigne une connaissance qui est à la base de la révélation apportée par Jésus, dans le texte johannique le même verbe « connaître » marque principalement les relations d'amour et d'intimité qui unissent d'une part le Père et le Christ et d'autre part le Christ et les chrétiens.

Le vocabulaire de l'hymne de jubilation ne détonne aucunement dans les Synoptiques. Ses termes les plus importants se rencontrent en plusieurs autres endroits avec une signification à peu près semblable : *cacher* (*kruptein*) : Mt 13, 35, 44 ; Lc 18, 34 ; 19, 42 ; *révéler* (*apokaluptein*) : Mt 10, 26 ; 16, 17 ; Lc 2, 35 ; 12, 2 ; 17, 30 ; *connaître* (*ginôskein*, *épiginôskein*) : Mt 13, 11 ; 17, 12 ; *transmettre* (*paradidonai*) : Mt 28, 18 ; Mc 7, 13 ; Lc 4, 6. Reconnaissons que rare est dans les Synoptiques l'emploi absolu du mot *Fils*, sans aucune autre précision, comme désignation de Jésus ; il s'y rencontre tout de même trois autres fois : Mc 13, 32 ; Mt 24, 36 (le mot « Fils » est probablement authentique) ; Mt 28, 19. On pourrait aussi faire entrer en ligne de compte la recension matthéenne de la parabole

101. *L'évangile de Jean et le logion johannique des Synoptiques*, dans *Recueil L. Cerfaux*, tome III, p. 161-174.

des vigneronns homicides (Mt 21, 37 ; les textes parallèles de Mc et Lc ont le « fils bien-aimé »).

L'examen des conceptions théologiques fondamentales conduit à la même conclusion. Que la christologie qui est impliquée d'un bout à l'autre de l'hymne de jubilation soit d'une orientation sapientiale très marquée, ainsi que nous l'avons souligné, il n'y a pas lieu d'en être tellement surpris, même s'il est vrai que les Synoptiques ne font pas d'ordinaire tenir au Christ un langage aussi transcendant. Car comme nous l'avons montré dans notre premier paragraphe, la même identification du Christ avec la Sagesse divine se laisse deviner en d'autres endroits des Synoptiques. C'est le grand mérite du livre de F. Christ¹⁰² que d'avoir synthétisé, sur ce problème si important, nombre de données dispersées dans divers travaux antérieurs ; on peut seulement lui reprocher d'avoir cédé de temps en temps à l'outrance et à la systématisation dans les rapprochements avec les écrits de sagesse, qui sont loin d'être l'unique source vétérotestamentaire de la christologie des Synoptiques.

La révélation du monde divin, qui tient une place si grande dans l'hymne de jubilation, est sans nul doute un thème essentiel du quatrième évangile, mais il n'y est jamais exprimé par le verbe *apokaluptein* ; Jn 11, 38 ne constitue pas une exception, puisqu'il s'agit là d'une citation d'Is 53, 1. En revanche le même verbe grec *apokaluptein* apparaît dans le récit de la confession de Césarée, en Mt 16, 17, pour désigner la manifestation faite par le Père au chef des apôtres de la transcendance de Jésus ; dans cette scène également, la personne du Christ est présentée comme un mystère totalement inaccessible aux facultés humaines, à « la chair » et au « sang » ; elle n'est connue que du Père et de ceux à qui le Père veut bien la révéler.

Aussi bien, quand on lit les Synoptiques, faut-il toujours se souvenir que le Règne de Dieu et la personne de Jésus sont intimement liés. Comme le dit H. D. Wendland¹⁰³, le Règne de Dieu est personnel en un double sens : et en ce qu'il est une manifestation du vouloir divin personnel, et en ce que cette manifestation, avec tous les bienfaits qu'elle vaut aux hommes, se confond avec celle même de la personne de Jésus ; c'est pour cette raison, ajoute avec profondeur le même critique, que le problème relatif au caractère présent de la *Basileia* ne peut recevoir qu'une solution christologique. Or c'est une idée commune aux trois Synoptiques que la révélation des secrets du Règne n'est pas accordée à tous, qu'elle est donnée à certains et refusée à d'autres : Mc 4, 10-12 ; Mt 13, 10-15 ; Lc 8, 9-10

S. Légasse estime que Mc 4, 12 par. « offre le meilleur parallèle à l'hymne

102. Il s'agit de *Jesus Sophia*, que nous avons souvent cité dans le paragraphe qui précède.

103. *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, Gütersloh, 1931, p. 205-211.

de jubilation »¹⁰⁴. Dans les deux cas c'est le secret de la personne même de Jésus qui n'est dévoilé qu'à quelques-uns, et cela parce que « Jésus s'est heurté à l'incrédulité, non seulement des dirigeants, mais encore des foules. Ainsi, de fait et au second stade, seuls quelques-uns ont pu bénéficier d'une connaissance dont les autres ont été exclus, pour former ce « reste » dont Isaïe (6, 13) célébrait déjà les avantages. Telle est en effet la situation évoquée dans le contexte prophétique, duquel Jésus s'inspire en Mc 4, 11-12 par. pour l'appliquer à sa propre expérience : le peuple est coupable ; seul un reste est épargné »¹⁰⁵.

L'hymne de jubilation insiste sur la préférence divine dont sont l'objet les petits ou encore ceux qui peinent et ploient sous le fardeau. Ce n'est certes pas là un thème caractéristique du quatrième évangile. Par contre rien n'est plus facile que de le rattacher à la doctrine générale des Synoptiques, et plus particulièrement aux béatitudes du Sermon sur la montagne.

Il était nécessaire de mettre en premier lieu ce fait en évidence : tant par son vocabulaire que par ses conceptions, l'hymne de jubilation se rattache sans peine aux Synoptiques. La parenté de ce grand texte avec le quatrième évangile, parenté qui est évidente, mais que nous devons maintenant essayer de préciser, apparaît de cette façon extrêmement significative. Cette parenté prouve que, si en l'occurrence il convient de faire très large la part qui revient au travail tout-à-fait normal d'explicitation théologique, on n'a pas le droit pour autant de regarder comme une pure fiction le langage transcendant mis par Jean sur les lèvres de Jésus pour exprimer ses rapports avec le Père et son rôle unique dans l'histoire religieuse de l'humanité. Nous commencerons par parler de l'apparentement au point de vue de la forme et de la structure, pour passer ensuite aux contacts plus proprement théologiques de l'hymne de jubilation avec le quatrième évangile. Nous verrons qu'une fois de plus Jean éclaire et aide à comprendre les Synoptiques.

Au point de vue du vocabulaire et du style, les ressemblances suivantes doivent être notées. L'emploi du mot « Père » au vocatif, sans addition, quand Jésus s'adresse à Dieu, est, nous l'avons déjà dit, un usage tout-à-fait insolite, qui paraît bien être un indice de l'*ipsissima vox Jesu*, ainsi que J. Jeremias¹⁰⁶ le premier, et d'autres après lui, l'ont fortement souligné. Or de cet emploi nous n'avons que de rares exemples dans les Synoptiques : en plus de l'hymne de jubilation de Mt et de Lc, on ne peut guère citer

104. *Jésus et l'enfant*, p. 151.

105. *Jésus et l'enfant*, p. 164.

106. *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*, dans *Synoptische Studien* A. Wikenhauser dargebracht, München. L'ouvrage de W. MARCHEL, *Abba, Père* (Rome, 1963), qui défend le même point de vue, a déjà été signalé plus haut.

que le récit marcier de l'agonie de Gethsémani (Mc 14, 36 : Abba ! Père !). Les cas sont beaucoup plus nombreux dans le quatrième évangile : 11, 41 ; 12, 27-28 ; 17, 1, 5, 21, 24. De même l'application à Jésus de l'appellation de « Fils » à l'absolu demeure exceptionnelle dans les Synoptiques : Mc 13, 32 ; Mt 24, 36 ; 28, 19 ; elle est très fréquente dans l'évangile johannique : 3, 35-36 ; 5, 19, 20, 21, 22, 23, 26 ; 6, 40 ; 8, 36, etc...

La formule de l'hymne de jubilation qui marque la réciprocité des relations entre le Père et le Fils (v. 27) est unique dans les Synoptiques ; ainsi qu'on l'a vu plus haut, des formules de réciprocité de ce genre avec référence au mystère trinitaire sont une des grandes caractéristiques du quatrième évangile. Il faut en dire autant de l'emploi du mot « tout » (*panta* : « tout m'a été remis par mon Père » pour exprimer la souveraineté absolument universelle du Fils : cf. Jn 1, 3 ; 3, 35 ; 5, 20 ; 13, 3 ; 15, 15 ; 16, 15 ; 17, 7¹⁰⁷).

Nous avons démontré longuement que l'hymne de jubilation est en rapports étroits avec les grands textes de l'Ancien Testament sur la Sagesse divine. Il reproduit même la structure de plusieurs de ces textes, notamment Pr 8 et Si 24 : comme la Sagesse, Jésus souligne sa transcendance divine pour donner confiance aux hommes et les amener à se mettre à son école. Or une structure analogue, quoique sous une forme plus concise, se rencontre dans les discours du quatrième évangile. A l'encontre surtout de Norden, K. Kundsin¹⁰⁸ s'est efforcé de démontrer que les discours de révélation du Christ johannique se distinguent par leur structure de tous les parallèles des religions orientales : au lieu de n'avoir pour but que la glorification du Révéléateur et de se caractériser par l'accumulation d'épithètes et d'orgueilleux titres d'honneur, les formules avec *je suis* (*ego eimi*), et autres formules apparentées du quatrième évangile, d'une brièveté lapidaire, sont essentiellement destinées à servir de base à des promesses de salut ; c'est pourquoi elles sont d'ordinaire suivies d'une proposition secondaire, souvent participiale, qui invite le croyant à venir à Jésus, et exprime en même temps les conditions auxquelles l'homme doit se soumettre pour accéder au salut : « Je suis le pain de vie ; qui vient à moi n'aura jamais faim ; qui croit en moi n'aura jamais soif » (6, 35) ; « je suis le pain vivant descendu du ciel ; qui mangera de ce pain vivra à jamais » (6, 51) ; « je suis la lumière du monde : qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais aura la lumière de la vie » (8, 12 ; 9, 5) ; « je suis la porte : qui entrera par moi sera sauvé : il entrera et sortira et trouvera

107. Cf. B. NOACK, *Zur johanneischen Tradition*, Copenhague, 1954, p. 60-61.

108. *Charakter und Ursprung der johanneischen Reden*, dans *Acta Universitatis Latviensis, Theologijas Fakultates Serija*, Riga, 1939, t. I, n° 4, p. 185-293.

sa pâture » (10, 9 ; cf. encore 3, 35-36 ; 5, 21-25 ; 11, 25 ; 14, 6 ; 15, 9-10 ; 17, 10-11 ; 18, 37 etc...

La ressemblance entre la structure de l'hymne de jubilation et celle des discours de révélation du quatrième évangile nous suggère un autre contact qui se situe sur le plan théologique. En Mt 11, 27-30, la communion entre Jésus et son Père est implicitement donnée comme la source et le prototype de la communion entre Jésus et ses disciples. En effet, dans ce passage, la double connaissance intime du Père par le Fils et du Fils par le Père se prolonge par des liens d'intimité entre le Christ et les hommes qui acceptent son message. A ces hommes Jésus communique une force et une paix qui viennent de Dieu lui-même, ce qui se ramène à insinuer que, par lui, les hommes participent aux richesses de la vie divine intratrinitaire. Tout cela ne rejoint-il pas la doctrine essentielle de nombre de textes johanniques sur l'agapè-communion ?

De part et d'autre, nous voulons dire : et dans l'hymne de jubilation, et dans le quatrième évangile, il y a exploitation *simultanée* des mêmes sources vétérotestamentaires : les poèmes du Serviteur, Daniel et les écrits de sagesse, ce qui fait que le Christ nous est décrit comme étant à la fois le Serviteur de Yahvé, le Fils de l'homme et l'incarnation de la Sagesse divine. De part et d'autre le Christ s'affirme l'unique Révéléateur conjointement avec le Père des secrets du monde divin, ce qui est un thème fondamental du quatrième évangile¹⁰⁹, si bien qu'à cet égard l'hymne de jubilation est suprématiquement johannique.

Il faut encore noter ceci qui est très important. De part et d'autre la perspective des relations avec les personnes divines est intimement associée à celle du plan divin de salut concernant l'humanité. Dans les deux cas on se trouve ainsi en face du même paradoxe : parce que Jésus ne disserte pas sur les relations trinitaires, mais parle dans sa situation historique de Fils de Dieu incarné, le langage qu'il nous tient est à la fois transcendant et très humble. Quand dans l'hymne de jubilation le Christ se déclare « doux et humble de cœur », c'est d'abord par rapport à Dieu qu'il se qualifie ainsi, et il se donne par là comme le premier des « pauvres » (les *anawim* de l'Ancien Testament). Au moment même où il s'affirme le Fils, s'exprimant à la fois comme la Sagesse divine et comme le personnage messianique transcendant de Daniel, il est certes singulier de le voir se donner en même temps comme un homme « doux et humble de cœur », c'est-à-dire comme le type même de ces âmes exemptes d'orgueil, pleinement soumises à Dieu et disponibles qu'il a béatifiées dans son discours inaugural (Mt 5, 3 sq.), comme le modèle encore de ces « petits » que le Père éclaire (première

109. Nous renvoyons à ce que nous avons dit à ce sujet dans *Le Prologue du Quatrième Évangile*, p. 168 sq.

strophe). Mais un phénomène analogue caractérise le langage du Christ johannique : même dans les passages les plus nettement commandés par le mystère trinitaire, le quatrième évangile ne nous laisse jamais oublier, nous l'avons vu, les abaissements de l'Incarnation et la condition concrète du Fils de Dieu incarné venu parmi les hommes pour les sauver.

Il est quelques textes johanniques relatifs aux rapports entre le Père et le Fils qui, sans être des parallèles exacts, font davantage songer à l'hymne de jubilation. W. Grundmann¹¹⁰ nous invite à regarder plus spécialement les deux textes suivants : 3, 33-36 et 5, 19-21.

Dans le premier de ces passages (3, 33-36) « le Père aime le Fils et a tout remis dans sa main » est une référence au Fils de l'homme de Daniel du même genre que « tout m'a été remis par mon Père » de Mt 11, 27. Le quatrième évangile, tout comme l'hymne de jubilation, accompagne la référence au Fils de l'homme d'une autre, plus cachée, mais plus importante, à la Sagesse divine. Tout comme Mt 11, 27-30, le passage johannique enseigne successivement : la souveraineté universelle du Fils : « tout a été remis dans sa main » ; sa fonction révélatrice : « celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu et donne l'Esprit sans mesure » (nous avons montré que c'est ainsi qu'il fallait sans doute entendre le v. 34) ; la nécessité pour les hommes de venir à Jésus ou de croire en lui pour participer aux richesses divines (les deux expressions sont chez Jean synonymes) : « qui croit au Fils a la vie éternelle ; qui refuse de croire au Fils ne verra pas la vie ; la colère de Dieu pèse sur lui ».

Le second passage (5, 19-21) nous met en présence d'une affinité doctrinale plus frappante encore. L'action du Fils nous y est présentée comme une révélation parfaite du Père pour ce motif que le Fils fait tout ce qu'il voit faire au Père (v. 19). La déclaration qui suit : « Le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait » (v. 20) nous renvoie à la Sagesse divine aimée de Dieu et au courant de tous les secrets de l'action divine : « Son intimité avec Dieu fait éclater sa noble origine, car le maître de l'univers l'a aimée ; de fait elle est initiée à la science de Dieu, et, par son choix, décide de ses œuvres » (Sg 8, 3-4). Dans le contexte de ce passage le Fils est en même temps identifié au Fils de l'homme de Daniel : c'est à ce titre que le Père l'a constitué souverain juge de l'univers (5, 27) ; c'est toujours la même association du Fils de l'homme et de la Sagesse. Le contact doctrinal le plus remarquable avec l'hymne de jubilation se trouve dans les derniers mots du verset 21 : « Comme le Père ressuscite les morts et les rend à la vie, ainsi le Fils donne vie à *qui il veut* », comme il est dit en Mt 11, 27 que le Fils accorde sa révélation « *à qui il veut* ».

110. Mt 11, 27 und die johanneischen der Vater-der Sohn Stellen dans NTS 12 (1965), p. 42-49. Grundmann limite sa comparaison à Mt 11, 27 ; je l'étends également aux versets qui suivent.

Les deux textes soulèvent au premier abord une grave difficulté, et, dans les deux cas, la réponse à faire est la même. Le Père a en tout l'initiative absolue. C'est à lui que remonte en premier lieu le plan divin de salut de l'humanité. Comment dans ces conditions le Fils peut-il être libre de donner la révélation ou la vie à *qui il veut* ? Le contexte johannique de cette affirmation aide à résoudre cette antinomie. Le quatrième évangile et spécialement le grand discours du chapitre 5 nous montrent chez le Père et le Fils *une volonté unique*, qui ne peut avoir sa racine première que dans l'unité de la nature divine¹¹¹. Le Fils révèle et donne la vie à qui il veut, précisément parce qu'il est le Fils, et qu'en cette qualité il est lui-même, en dépendance du Père, à l'origine de l'économie du salut.

Nous avons expliqué longuement ce qui résulte sur le plan humain de cette dépendance du Fils à l'endroit du Père : le Christ ne possède d'intelligence et de volonté humaines que pour les livrer au Père. N'est-ce pas ce qui nous est dit en Jn 5, 31 : « Je ne puis rien faire de moi-même ; je juge selon ce que j'entends, et mon jugement est juste, car ce n'est pas ma volonté que je cherche, mais la volonté de celui qui m'a envoyé ? » Mais cette unicité des volontés du Père et du Christ nous est également suggérée par l'hymne de jubilation : de même que dans la première strophe le Père accorde de préférence sa révélation aux petits sans défense et aux ignorants, de même dans la troisième strophe le Christ s'adresse de préférence aux hommes malheureux.

Il nous reste un difficile problème à résoudre, et là encore le quatrième évangile éclaire et complète l'hymne de jubilation. Dans le Sermon sur la montagne Jésus formule un idéal de perfection incomparablement plus élevé et plus exigeant que celui qui était proposé aux Israélites par l'ancienne économie. Comment en Mt 11, 30 peut-il déclarer que « son joug est doux et son fardeau léger », en l'opposant implicitement à la Loi mosaïque, ou à tout le moins à la Loi mosaïque grevée des observances des Pharisiens ?

Assez rares sont les commentateurs qui abordent franchement ce problème. P. Gaechter le fait et voici ce qu'en substance il répond¹¹². L'homme doit forcément se plier à un joug. Si ce joug ne vient pas de Dieu, il vient des hommes, soit de la volonté propre, soit de la volonté des autres. Si ce joug fait abstraction de Dieu ou dresse l'homme contre lui, c'est le joug de Satan. Mais le joug de Jésus, lui, est le joug de Dieu ; le repos promis par lui implique le sentiment de la délivrance à l'endroit de toute domination étrangère, car Dieu n'est pour l'homme ni un étranger ni un tyran. Cependant, comme au dehors la puissance de Satan, hostile à Dieu et

111. Cf. H. MERTENS, *L'hymne de jubilation*, p. 76-78.

112. *Das Matthäus Evangelium*. Innsbruck-Wien-München, 1962, p. 395.

aux hommes, et au dedans la tendance des hommes à désobéir à Dieu, ne leur permettent jamais de porter en toute tranquillité le joug de Dieu, la promesse de repos de Mt 11, 27-30 est au fond eschatologique et ne se réalisera que dans l'au-delà.

Cette solution n'est pas satisfaisante. Les hommes jouissent du repos dont parle Jésus en acceptant son joug ; or dans l'au-delà il n'y a plus de joug à porter. P. Bonnard¹¹³ fait observer très justement que le repos promis par Jésus en Mt 11, 28-30 n'est pas celui qu'on goûtera dans un au-delà plus ou moins lointain ; il doit être éprouvé immédiatement. Le même auteur compare les verbes au futur de Mt 11, 28-30 : « Je vous procurerai l'apaisement... ; vous trouverez l'apaisement pour vos âmes » aux futurs des béatitudes : dans les deux cas la félicité est *christocentrique* ; comme dans le quatrième évangile, elle est liée à la personne même de Jésus, même s'il est vrai qu'elle ne doit s'épanouir pleinement que dans le Royaume définitif. La difficulté demeure donc entière : comment les exigences si grandes de Jésus à l'endroit de ses disciples peuvent-elles être présentées par lui comme un joug aisé à porter et un fardeau léger ?

E. Percy¹¹⁴ fait quelques observations précieuses qui nous mettent, croyons-nous, sur la voie de la vraie solution. Les exigences morales de Jésus, dit-il, sont en elles-mêmes faciles à porter parce qu'elles sont inséparables du salut qu'il procure. De là vient le paradoxe de Mt 11, 28-30 : un joug et un poids qui réconfortent ceux qui sont lassés. C'est une caractéristique de l'enseignement du Christ que le don du Règne de Dieu et les obligations qui en découlent forment une unité indissoluble. Le joug de Jésus, l'idéal moral qu'il prêche dans le Sermon sur la montagne est, nous l'avons déjà vu plus haut (cf. notre chapitre I), intimement lié à la grâce du Règne qu'il apporte. Ainsi que l'enseigne la parabole du semeur (Mt 13, 3-9 par.), à la parole de Jésus les hommes ont le redoutable privilège d'être en mesure de faire obstacle, mais parce que cette parole est Parole de Dieu, elle produit des fruits merveilleux chez ceux qui l'acceptent.

Nous croyons devoir élargir encore ces remarques en renvoyant à des études que nous avons faites ailleurs¹¹⁵. Soit sous l'ancienne économie, soit sous la nouvelle, le Dieu de l'alliance commence par aimer et par sauver, et ensuite seulement il demande, et dans ses exigences se trouve déjà impliquée la promesse du secours divin qui permettra de les satisfaire.

113. *L'évangile selon saint Matthieu*, p. 55.

114. *Die Botschaft Jesus*, p. 109-110.

115. Cf. *Loi ancienne et morale chrétienne d'après l'Épître aux Romains*, NRT, 102 (1970), p. 785-805 ; *Morale ancienne et morale chrétienne d'après Mt 5, 17-20*, dans NTS 17 (1971), p. 123-137.

C'est pourquoi originairement l'antinomie entre la Loi et la grâce est inexistante. Elle est née, transformant la Loi en joug insupportable, quand celle-ci a été dissociée indûment de l'histoire du salut, et quand sa possession est devenue source d'un orgueil insensé, qui détournait d'implorer humblement de Dieu le secours requis pour l'observer. S'il est vrai, comme l'ont pensé nombre d'interprètes anciens (Origène, Cyrille d'Alexandrie, Chrysostome, Théodore de Mopsueste...), et modernes (Calmes, Baldensperger, Loisy, Boismard...), que l'expression du prologue johannique « grâce pour (*anti*) grâce » signifie la substitution de l'économie nouvelle à l'économie ancienne¹¹⁶, il en résulte que celle-ci était déjà une grâce.

En tout cas il semble bien que ce même prologue fasse de la Loi mosaïque un premier don du Logos, tout en soulignant que l'économie chrétienne mérite bien davantage que l'autre d'être appelée l'ère de grâce. Commentant le v. 17 : « La Loi a été donnée par l'entremise de Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ »¹¹⁷, Th. Calmes écrit excellemment : « L'auteur du prologue veut rappeler deux bienfaits insignes que les hommes ont reçus du Logos, deux manifestations successives par lesquelles le Verbe divin a communiqué sa plénitude à une portion choisie de l'humanité. Chacune de ces manifestations s'est faite par l'entremise d'un personnage historique, la première par Moïse, la seconde par Jésus-Christ. Mais, dans les deux cas, c'est une même cause principale, une même source, le Logos. Il y a entre la révélation de Moïse et celle de Jésus-Christ une certaine gradation et, par conséquent, une certaine antithèse. Chacune d'elles est une grâce, c'est-à-dire une faveur. Mais la révélation chrétienne est *la grâce par excellence*, le terme et le commencement des bienfaits dont le Verbe s'est plu à favoriser les Israélites depuis les temps les plus anciens¹¹⁸. »

Revenons à l'hymne de jubilation. Le joug imposé aux hommes par l'enseignement des docteurs juifs est insupportable ; ils se contentent d'instruire du dehors, la seule chose que puisse faire un homme. C'est ce qui explique que les hommes ordinaires sont incapables de recruter de véritables disciples. « Ne pensez pas que l'on puisse apprendre quoi que ce soit d'un autre homme », disait saint Augustin¹¹⁹. Et Maurice Blon-

116. Cf. notre étude : *Le prologue du quatrième évangile*, p. 124.

117. Il faut se garder d'interpréter ce passage à partir de l'antithèse paulinienne entre loi et grâce ; cf. *Le prologue du quatrième évangile*, p. 125, W ; A. MEEKS, *The Prophet King. Moses Tradition and johannine Christology*, Leiden, 1967, p. 287-288.

118. *L'Évangile selon saint Jean*, Paris, 1904, p. 136.

119. Cette pensée se trouve exprimée dans le commentaire de 1 Jn 2, 27. Nous ne résistons pas au plaisir de citer tout ce passage, proprement incomparable : « Quid ergo nos facimus fratres, quia docemus vos ? Si unctio ejus docet vos de omnibus, quasi nos sine causa laboramus. Et ut quid tantum clamamus ? Dimittamus vos unctioni illius et doceat vos unctio ipsius.

del¹²⁰ : « Les hommes n'ont pas de véritables disciples, parce qu'ils ne savent pas s'adresser aux profondeurs mystérieuses de l'âme ». Le joug imposé par Jésus est doux et son fardeau léger pour trois motifs qui en définitive n'en font qu'un.

1^o) Dans l'hymne de jubilation Jésus se présente à nous comme la Sagesse divine incarnée. Or dans l'Ancien Testament la Sagesse ne se contente pas d'instruire les hommes du dehors ; elle se donne à eux en un festin délicieux « plus doux que le miel » (Pr 9, 1-6 : Si 24, 19-21), ce qui implique qu'elle communique aux hommes la lumière et la force requises pour pratiquer ce qu'elle demande. Pr 1-9 nous redit la même chose sous une autre forme : la Sagesse possède en propre les dons de l'Esprit (8, 12-14) ; aussi peut-elle communiquer l'Esprit à ceux qui se convertissent (1, 23). Dans le Livre de la Sagesse, la Sagesse est elle-même esprit, si bien que le don de la Sagesse aux hommes et le don de l'Esprit-Saint ne font qu'un (9, 27 ; cf. 1, 4-5 ; 7, 22). Jérémie (31, 31-34) et Ézéchiël (36, 26-27) n'avaient-il pas annoncé que lors de l'ère de grâce Dieu éclairerait et transformerait les cœurs en leur communiquant son Esprit ? Les perspectives ouvertes par les écrits de sagesse sont une anticipation ou une actualisation de ces grandes promesses¹²¹.

2^o) L'hymne de jubilation est en rapport intime et profond avec la doctrine du quatrième évangile. Or dans cet évangile le Père fait aux hommes deux dons étroitement liés : le don de son Fils et le don de l'Esprit-Saint. Dans l'évangile de Jean, se mettre à l'école de Jésus (Mt 11, 29 : « mettez-vous à mon école »), c'est se mettre au moins inchoativement à l'école de l'Esprit-Saint, cela tout d'abord parce que Jésus déjà en enseignant donne l'Esprit (Jn 3, 34 ; 6, 63)¹²², ensuite et surtout parce que Jésus glorifié communique l'Esprit à ceux qui acceptent de devenir ses disciples

Sed modo mihi facio questionem, et illi ipsi Apostolo facio : dignetur audire parvulum quaerentem a se ; ipsi Joanni dico : Unctionem habebant quibus loquebaris? Tu dixisti : « quia unctio ipsius docet vos de omnibus ». Ut quid talem epistolam fecisti? Quid illos tu docebas? quid instruebas? quid aedificabas? jam hic videte magnum sacramentum, fratres : Sonus verborum nostrorum aures percutit, magister intus est. Nolite putare quemquam aliquid discere ab homine. Admonere possumus per strepitum vocis nostrae; si non sit intus qui doceat, inanis fit strepitus noster. Adeo, fratres, vultis nosse? Numquid non sermonem istum omnes audistis? Quam multi hinc indocti exituri sunt? Quantum ad me pertinet, omnibus locutus sum; sed quibus unctio illa intus non loquitur, quos Spiritus Sanctus intus non docet, indocti redeunt. Magisteria forinsecus adjutoria quaedam sunt et admonitiones. Cathedram in coelo habet qui corda docet » (*Tract. in Epistolam Joannis ad Parthos*, III, 13). 120. *L'Action*, Paris, 1893, p. 411.

121. Cf. A. ROBERT, *Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX*, dans *RB*, 1934, p. 187 sq.; 376 sq.; 1935, p. 522 sq.

122. Cf. W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannes-evangelium*, Münster i. W., 1959, p. 153-156.

(Jn 7, 37-39 ; les promesses du Paraclet des discours après la Cène). C'est la communication de l'Esprit qui doit rendre le joug de Jésus aisé en communiquant lumière et force pour satisfaire ses exigences.

Il est permis de chercher à préciser davantage encore. Dans la promesse faite par Jésus il y a un lien entre ces trois choses : l'humilité et la douceur du Christ, le repos qu'il procure, la douceur du joug qu'il impose. Le Saint-Esprit rend doux le joug imposé par le Christ et apporte aux âmes l'apaisement en mettant en elles les dispositions de douceur et d'humilité du cœur du Christ et en leur faisant ainsi aimer et épouser en quelque sorte intérieurement les exigences de Jésus. Dans le quatrième évangile, nous l'avons vu, le rôle de l'Esprit Paraclet est d'intérioriser les âmes à Jésus Vérité. C'est également d'être intériorisé à Jésus doux et humble qu'il est ici question, et c'est par là que les hommes goûtent une paix qui n'est pas de ce monde, la paix de Jésus de Jn 14, 27 sq.

3^o) Trop souvent les exégètes se contentent de comparer *matériellement* la riche doctrine du quatrième évangile sur l'Esprit-Saint aux maigres indications des Synoptiques. Une fois de plus le quatrième évangéliste nous incite à lire ses devanciers moins superficiellement. En fait les Synoptiques établissent un rapport très étroit entre le Règne de Dieu annoncé par Jésus (la *Basileia*) et l'Esprit-Saint. Au Baptême c'est sur le Roi messianique, synthèse du Messie davidique du Ps 2 et du Serviteur de Yahvé d'Is 42, 1 que l'Esprit descend comme une colombe (la voix céleste en Mc 1, 11 par. se réfère à la fois au Ps 2, 7 et à Is 42, 1). C'est l'Esprit qui conduit le Roi messianique au désert dans l'épisode de la Tentation (Mc 1, 12 par). Ces deux événements : Baptême et Tentation, commandent et éclairent à l'avance dans les Synoptiques tout le ministère public du Christ. C'est donc en tant qu'investi de la puissance de l'Esprit que Jésus proclame la venue du Règne de Dieu, tout d'abord l'irruption actuelle du Règne en sa personne, ensuite sa venue future « en puissance » ; cf. Mt 12, 18 (citation d'Is 42, 1-4) ; Lc 4, 14, 18 ; 10, 21¹²³.

Ce n'est certainement pas un hasard si une des rares mentions faites par le quatrième évangile du thème synoptique du Règne de Dieu est en même temps une promesse de l'Esprit ; nous voulons parler de l'entretien avec Nicodème : Jn 3, 3-10. Il est permis d'avancer que, déjà dans les Synoptiques, partout où Jésus est à l'œuvre, là aussi l'Esprit est à l'œuvre. C'est ce que mettent en lumière les exorcismes du Christ : Mt 12, 28 ; Lc 11, 20. Certes on peut être trompé par les apparences humaines du Fils de l'homme (le blasphème contre le Fils de l'homme), mais c'est une faute inexcusable (le blasphème contre l'Esprit) que de fermer les yeux

123. Nous renvoyons à ce sujet à l'article remarquable de J. D. G. DUNN, *Spirit and Kingdom*, *Exp T*, 1970, p. 36-40.

à la présence et à l'action évidentes de l'Esprit divin dans le ministère de Jésus (Mt 12, 31-32 par.). Très différent des Pharisiens, le joug de Jésus de Mt 11, 30, situé dans le même contexte littéraire que la venue de l'Esprit sur le Christ Serviteur, les exorcismes par l'Esprit et le blasphème contre l'Esprit (Mt 12, 18, 28, 31-32), est incontestablement en même temps le joug de l'Esprit-Saint.

La première épître de saint Jean apporte un *confirmatur* inattendu à cette exégèse. Dans cette épître le chrétien est quelqu'un en faveur de qui se sont réalisées les promesses de Jérémie et d'Ézéchiël et qui est instruit au dedans par l'Onction (2, 20, 27 ; 4, 13 ; 5, 20). Si « les commandements de Dieu ne sont pas pesants », nous dit 1 Jn 5, 3, c'est que « tout ce qui est né de Dieu (= né de l'Esprit-Saint ; cf. Jn 3, 1-8) est vainqueur du monde ». Nous donnons raison aux commentateurs¹²⁴ qui voient dans les commandements qui ne sont pas pesants une allusion voilée, et au fardeau écrasant qu'imposaient les pharisiens (Mt 23, 4), et au joug léger du Maître (Mt 11, 30). Ainsi donc 1 Jn 5, 3 unit la pensée d'une morale chrétienne « non pesante » à celle de la régénération par l'Esprit-Saint, exactement de la même façon que les Synoptiques et ensuite l'entretien johannique avec Nicodème unissent les venues du Règne et l'action de l'Esprit-Saint. On voit mieux encore par là que, dans l'hymne de jubilation, les promesses connexes faites par Jésus du repos et d'un joug léger ne peuvent être qu'une promesse implicite de l'Esprit-Saint.

124. Cf. par exemple J. BONSIRVEN, *Épîtres de saint Jean*, Paris, 1936, p. 250.

CHAPITRE V

« DIEU EST AMOUR »

Dans sa première épître, saint Jean résume ainsi sa conception chrétienne de Dieu : « Dieu est amour » (4, 8, 16). En étudiant les origines, les antécédents néotestamentaires et le sens de cette formule, nous constaterons qu'elle constitue vraiment le point culminant de la révélation divine dans le Nouveau Testament.

Mais cette révélation suprême avait déjà été longuement préparée sous l'ancienne économie. Nous pensons qu'il n'est pas inutile d'étudier brièvement ici les principales de ces préparations vétérotestamentaires. Elles nous aideront à mieux comprendre la richesse des enseignements que nous donne Jean sur le mystère de l'amour divin.

1. LA FORMULE JOHANNIQUE « DIEU EST AMOUR » POINT CULMINANT DE LA RÉVÉLATION DU NOUVEAU TESTAMENT

Les origines et les antécédents néotestamentaires de la formule johannique; brève comparaison avec la pensée grecque; le changement de sens de l'amour.

Dans les sciences humaines il existe des principes qui les dominent et expliquent les lois particulières. Tel est par exemple le principe de la gravitation universelle. Ne pourrait-on pas découvrir dans la religion chrétienne un principe premier du même genre, qui expliquerait tout le reste et qui lui-même ne serait expliqué par rien et au surplus n'aurait pas besoin d'explication ? Ce principe existe et nous n'avons qu'à ouvrir l'Écriture pour le trouver.

Un axiome philosophique nous enseigne que l'ordre de la connaissance est en raison inverse de l'ordre des essences. C'est en vertu de cet axiome que les lois physiques les plus générales, dont les autres ne sont que des applications particulières, ne sont pas d'ordinaire découvertes les premières : l'esprit humain ne s'élève que peu à peu des vérités les plus proches des sens aux vérités les plus hautes dont les autres dépendent.

Il en va un peu de même dans le domaine de la révélation où Dieu, en merveilleux pédagogue, s'accommode à la faiblesse de l'esprit humain. S'il y a un principe qui domine tout le reste, il ne faut pas espérer le voir formulé de façon nette dans l'Ancien Testament. On pourrait par contre penser le trouver dans les Évangiles. Effectivement il y est, mais comme incarné en quelque sorte en la personne de Jésus et en sa vie : Jésus nous l'apporte ; mieux encore, sa personne et sa vie n'en sont que la révélation implicite, la plus éloquente qui puisse être. Cependant le Christ a laissé à d'autres, à ses disciples, le soin de formuler plus tard ce principe ; ils n'auront pour cela qu'à le contempler, lui Vérité totale sur Dieu, sur nous-mêmes et sur le monde.

C'est à Jean qu'il a été donné de dire le dernier mot, le mot le plus profond de la révélation, celui qui résume toutes les paroles inspirées. Ce mot, nous le rencontrons dans un des derniers écrits du Nouveau Testament, la première épître de Jean. Ainsi se vérifie ici encore l'axiome que nous avons énoncé plus haut : ce qui est premier dans l'ordre de l'être et explique tout le reste, c'est ce qui est le dernier connu. A deux reprises dans sa première lettre (4, 8, 16), le disciple bien-aimé écrit ces simples paroles qui nous donnent la clé de toutes les Écritures antérieures, de toute l'histoire du monde, de notre propre existence : « Dieu est amour ».

Manière dont Jean est parvenu à la formule « Dieu est amour ».

Instructive est la manière dont il est parvenu à cette formule saisissante. Il n'est pas parti d'une définition abstraite de l'essence divine pour lui rattacher l'Incarnation Rédemptrice. Tout au contraire, comme il l'affirme avec insistance (1 Jn 3, 16 ; 4, 9-10), c'est ce fait inouï qui lui a suggéré la déclaration « Dieu est amour ».

Ce qui caractérise en effet les conceptions bibliques les plus fondamentales, c'est qu'elles ont d'ordinaire leur source principale en des expériences privilégiées. La révélation du nom divin Yahvé (= Il est) est en relation évidente avec les événements de l'Exode qui montrèrent aux Hébreux l'existence (ou la présence) efficace de leur Dieu et son intervention toute puissante dans le cours de l'histoire¹. Mais cette libération de la servitude d'Égypte fut en même temps la grande manifestation de la miséricorde

1. Cf. E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1955, p. 41-42 ; R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël, Des origines à l'installation en Canaan*, Paris, 1971, p. 329-337.

divine à l'endroit du peuple choisi, manifestation que les auteurs inspirés ne se lassent pas de rappeler (cf. Exode, Deutéronome, de nombreux Psaumes, Isaïe 40-55 etc.), et qui deviendra une figure privilégiée du salut eschatologique (cf. la seconde partie du Livre d'Isaïe et plusieurs Psaumes). Jean, lui, voit dans l'Incarnation Rédemptrice, où Dieu *se donne* (cf. Eucharistie), alors qu'auparavant *il donnait*, la révélation suprême de l'amour divin. Il le décrit en songeant aux merveilles de l'Exode (cf. Jn 1, 15 ; 3, 14 ; 6, 31, 33...), dont on a montré, non d'ailleurs toujours sans exagération, qu'elles lui ont servi de guide dans la présentation de la carrière terrestre du Sauveur².

Cette carrière terrestre elle-même suit une progression, et la manifestation de l'amour divin est une des clés de cette progression.

Ainsi que nous l'avons déjà dit, le quatrième évangile est divisé en deux grandes parties. Dans la première partie (1-12) c'est presque exclusivement l'amour du Père pour son Fils unique qui est mentionné ; cet amour fait que le Père donne tout au Fils. Au contraire la seconde partie de l'évangile (à partir du chapitre 13) est placée entièrement par son prologue (13, 1) sous le signe de l'amour du Christ pour les hommes : « Ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin », c'est-à-dire à la fois jusqu'au terme de son existence et jusqu'au degré suprême de l'amour³.

Cet amour du Christ s'est manifesté dans la Passion Rédemptrice, dont le lavement des pieds est le symbole et l'anticipation. Étant donné que le Père était présent en Jésus vivant sur la terre et que jusque sur la Croix il œuvrait constamment en lui, Jean pense que la grande manifestation accordée au monde de ce qu'est le Père et de son amour pour les hommes nous a été donnée au Calvaire ; à ce moment-là, du moins pour les yeux de la foi, l'amour de Dieu pour nous a brillé d'un éclat proprement incomparable.

Le premier fruit de cet amour rédempteur, c'est de transformer les hommes pécheurs et ennemis de Dieu en amis de Dieu. Son deuxième fruit, c'est que le Christ donne à ses disciples devenus ses amis tout ce qu'il a, les faisant ainsi entrer dans le circuit de la charité trinitaire où les personnes divines se donnent entre elles tout ce qu'elles ont. A partir du chapitre 13, le Christ ne cesse de mentionner les dons qu'il veut faire aux hommes ; il veut leur donner sa joie, sa paix, sa gloire, ce qu'il a appris du Père, les paroles que le Père lui a données, l'Esprit-Saint qu'il possède

2. Cf. notamment : H. SAHLIN, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Uppsala-Leipzig, 1930 ; G. ZIENER, *Weisheitsbuch und Johannes-Evangelium*, B, 1957, p. 396-418 ; 1958, p. 27-60.

3. Cf. C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament, Analyse des textes*, tome III, Paris, 1959, p. 143-149.

conjointement avec le Père, l'amour même dont le Père l'a aimé, son propre Père du ciel et sa Mère de la terre, si bien que ses disciples sont appelés par lui ses frères ; cf. l'emploi du verbe « donner » en 14, 16, 27 ; 16, 23 ; 17, 2, 8, 14, 22, 24 ; cf. encore 20, 17, 22, 26, etc. Objet de tant d'interprétations divergentes, les mots « Voici ton fils, voici ta Mère » de Jn 19, 25-27 ont un sens presque obligatoirement messianique.

Ainsi donc la formule « Dieu est amour » est une merveilleuse synthèse de la doctrine johannique, et tout d'abord de l'enseignement du quatrième évangile. Comment se fait-il alors qu'elle n'apparaisse que dans la première épître, et non dans l'évangile, la pièce maîtresse des écrits johanniques ? Nous ne pensons pas que ce soit là un hasard, si des trois formules qui dans ces écrits servent à exprimer ce qu'est Dieu : « Dieu est esprit » (Jn 4, 24), « Dieu est lumière » (1 Jn 1, 5) et « Dieu est amour », la première seule se trouve dans l'évangile, tandis que les deux autres ne se rencontrent que dans l'épître. Ainsi que l'observe R. Schnackenburg, ce fait s'explique par l'objet différent de ces deux écrits : l'évangile et la première épître.

Comparaison entre le quatrième évangile et la première épître de Jean.

Il est incontestable que c'est le thème de la révélation du monde divin en Jésus qui donne au quatrième évangile sa physionomie propre⁴. Le désir de voir Dieu et d'entrer en contact avec lui est assurément une des aspirations les plus nobles du cœur humain. Jean nous répond dans son évangile que ce désir peut être satisfait, mais uniquement grâce à la révélation apportée au monde par Jésus-Christ : « Dieu nul ne l'a jamais vu ; un Dieu Fils unique qui est « tourné » vers le sein du Père, c'est lui qui l'a fait connaître... Voilà si longtemps que je suis avec vous, et tu ne me connais pas, Philippe ? Qui m'a vu a vu le Père » (1, 18 ; 14, 9).

Le vocabulaire caractéristique de l'évangile johannique est en grande partie un vocabulaire de révélation. Ce n'est pas qu'il emploie tous les termes consacrés dans le Nouveau Testament à exprimer le concept de révélation ; il est curieux par exemple de constater que le verbe *apokalyp-tein*, utilisé de temps en temps par les Synoptiques, est totalement absent de la littérature johannique, ainsi que nous l'avons déjà fait observer au chapitre précédent. Pour traduire cette idée que les mystères divins sont dévoilés aux hommes, Jean emploie les mots « faire connaître » (*gnorizein*), « montrer » (*deiknunai*), « manifester » (*phaneroun*). Mais plusieurs autres termes, qui sont d'usage courant, revêtent dans le quatrième évangile

4. Cf. à ce sujet : H. H. HUBER, *Der Begriff der Offenbarung im Johannes-Evangelium. Ein Beitrag zum Verständnis der Eigenart des vierten Evangeliums*, Göttingen, 1934 ; notre ouvrage : *Le Prologue du Quatrième Évangile*, p. 162 sq.

une portée spéciale du fait de leur lien avec le thème de la révélation : par exemple envoyer, donner, voir, entendre, connaître.

C'est par l'attention très spéciale prêtée à l'idée de révélation qu'il faut expliquer en premier lieu le relief extraordinaire attribué dans l'évangile johannique à certains thèmes : les signes et les œuvres de Jésus, la manifestation de sa gloire, la lumière, la vérité, le témoignage, le rôle doctrinal du Paraclet appelé « Esprit de vérité », en second lieu la structure même de l'ouvrage, au moins dans ses grandes lignes. Quelles que puissent être à ce sujet les divergences parmi les commentateurs, une chose en tout cas apparaît certaine ; tout l'évangile est orienté vers l'Heure (2, 4 ; 7, 30 ; 8, 20 ; 12, 23 ; 13, 20...), qui n'est pas seulement l'Heure de la rédemption du monde, mais aussi celle de la suprême manifestation du Christ ou de sa glorification : les signes du ministère public et la révélation de la gloire divine qui leur est liée ne sont donc que des préparations de l'Heure. La révélation de la personne de Jésus, en qui nous trouvons le mystère divin dans sa plénitude, telle est la donnée fondamentale qui assure l'unité du livre.

C'est dans ce contexte général de révélation du monde divin qu'il convient de replacer la formule de Jn 4, 24 : « Dieu est esprit ». Pour rendre compte de cette expression, il n'est guère indiqué de recourir aux textes philosophiques, par exemple au stoïcisme, et de donner à partir de là au mot « esprit » le sens proprement métaphysique d'immatériel par opposition à tout ce qui est matériel et corporel. Mais il n'est pas possible non plus de s'en tenir à une exégèse purement fonctionnelle : Dieu serait appelé « esprit » simplement parce qu'il donne aux hommes l'Esprit-Saint.

Déjà dans l'Ancien Testament le mot « esprit » sert de temps en temps à traduire la transcendance divine par rapport aux créatures ; le texte le plus remarquable est Is 31, 3 : « L'Égyptien est un homme, et non un dieu ; ses chevaux sont chair, et non esprit ». La même antithèse entre la chair et l'esprit, synonyme de l'opposition entre la Divinité et les créatures, se retrouve dans le quatrième évangile, un peu avant la formule « Dieu est esprit » de l'entretien avec la Samaritaine. Jésus dit à Nicodème : « Ce qui est né de la chair est chair ; ce qui est né de l'Esprit est esprit » (Jn 3, 16). Donc Dieu est proclamé « esprit » en ce sens qu'il est absolument transcendant au monde créé et qu'il en dépasse toutes les limitations, notamment les limitations locales ou spatiales que semble lui prêter la Samaritaine (4, 20).

En conséquence nous devons nous rappeler sans cesse que Dieu, qui est amour, est d'abord esprit, ce qui veut dire que son être et son amour lui-même dépassent immensément tout ce que l'homme charnel peut concevoir. Pour connaître le vrai Dieu, nous avons donc eu besoin de la révélation divine : elle nous a été donnée en plénitude en la parole et

en la personne même de Jésus-Christ, qui est la vérité totale et définitive sur Dieu. C'est le Christ qui nous a appris que le Père aime tellement les hommes qu'il veut faire d'eux des « adorateurs en esprit et en vérité », c'est-à-dire des partenaires capables de dialoguer avec lui grâce à leur assimilation à son Fils qui est la Vérité et grâce à l'action de l'Esprit-Saint ; l'expression « adorateurs en esprit et en vérité » est implicitement trinitaire. Le premier effet de l'amour d'un Dieu qui est essentiellement esprit, c'est de nous hausser jusqu'à son niveau pour nous permettre de lui donner une réponse d'amour qui ne soit pas trop indigne de lui⁵.

En d'autres termes, pour pouvoir adorer Dieu selon cette vérité que nous apprend Jésus et qu'il est lui-même, il faut que les hommes soient au préalable transformés et spiritualisés par une communication de l'Esprit-Saint. Cette régénération surnaturelle, qui s'opère normalement au baptême (cf. Jn 3, 1-6), exige en premier lieu la foi. Ainsi s'explique le plan du quatrième évangile, qui est l'évangile de la foi avant d'être l'évangile de l'amour ; avant de nous parler dans les discours après la Cène de la réponse d'amour que nous devons donner à Dieu se manifestant à nous dans le Christ, Jean traite longuement dans les douze premiers chapitres de la manière dont l'homme s'ouvre à la lumière divine par la foi ou au contraire se ferme à elle par le refus et l'incrédulité.

La première épître de saint Jean présuppose chez ses lecteurs la connaissance de la révélation apportée par le Christ, telle que l'expose le quatrième évangile. Elle ne poursuit donc pas le même but que celui-ci. Elle combat un commencement de gnose, d'ailleurs assez malaisé à définir avec précision⁶. Elle est en tout cas dirigée contre des chrétiens qui sont assurément disposés à accueillir de hautes révélations, mais tout en oubliant le caractère essentiellement moral du Dieu de la révélation et donc la nécessité de la pratique des commandements. A ces hérétiques Dieu devait être présenté comme la sainteté absolue, le souverain bien, ce qui fait qu'en lui il n'y a pas, comme chez les hommes, mélange de mal ou d'imperfection, ou encore lutte entre la lumière et les ténèbres, ce qui fait aussi qu'il exige des hommes la rectitude morale, sans quoi ils ne sauraient prétendre être en communion avec lui : « Dieu est lumière, en lui point de ténèbres ; si nous disons que nous sommes en communion avec lui, alors que nous

5. M. J. Lagrange se contente de dire que, sans être indiquée expressément, l'action de l'Esprit-Saint peut être aisément déduite de l'exigence d'un culte en esprit et en vérité, parce que Dieu est esprit : *Évangile selon saint Jean*, p. 113. Il faut aller plus loin : le culte en esprit est inconcevable sans le don fait aux hommes de l'Esprit-Saint, tout comme dans les Synoptiques l'instauration du Règne est inintelligible sans l'intervention de l'Esprit. C'est ce que, sous des formes diverses, reconnaissent la plupart des commentateurs actuels.

6. Cf. à ce sujet *Introduction à la Bible*, tome II, p. 698-701.

marchons dans les ténèbres, nous mentons, nous n'agissons pas dans la vérité » (1, 5-6).

A ces mêmes hérétiques, des théoriciens qui se payaient aisément de mots, Dieu devait encore être présenté dans son amour immensément généreux et actif : « A ceci nous avons connu l'amour : celui-là a donné sa vie pour vous ; et nous devons, nous aussi, donner notre vie pour nos frères... Petits enfants, n'aimons ni de mots, ni de langue, mais en actes, véritablement... Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour » (3, 16, 18 ; 4, 8).

Ces brèves indications montrent clairement que les déclarations johanniques sur Dieu ne découlent pas de la réflexion spéculative. Elles n'ont pas la prétention d'être des définitions de Dieu du genre de celles que les philosophes peuvent nous offrir. Elles émanent de l'expérience chrétienne et des nécessités de la prédication apostolique, et elles ne font que mettre en évidence la conception qui découle de la révélation apportée par le Christ.

La tradition chrétienne antérieure, en particulier saint Paul.

La formule johannique « Dieu est amour » a été largement préparée par la tradition chrétienne antérieure. Le disciple bien-aimé n'a fait que traduire d'une manière plus parfaite une idée commune à tout le christianisme primitif. En Mc 10, 17-18 (= Lc 18, 18-19 ; Mt 19, 16-17) Jésus déclare au jeune homme riche que « Dieu seul est bon », non pas exclusivement au sens de moralement parfait, mais encore et même surtout au sens de bienveillant : l'adjectif hébreu *tob* a cette double signification. Si grande est la générosité divine que, comparée à celle-là, la générosité des hommes paraît dérisoire : « Dieu est le seul à être la Bonté en personne⁷. » L'essence de la bonne nouvelle apportée au monde par le Christ, c'est que Dieu s'abaisse jusqu'aux hommes par amour, de manière absolument gratuite, qu'il sauve les pécheurs par pure miséricorde et qu'il veut faire des pauvres hommes que nous sommes ses enfants adoptifs sur le modèle de son Fils unique : Mc 2, 17 par ; Mt 5, 3-10 ; Lc 15, etc.

Ce n'est pas seulement Jean, mais tout le christianisme primitif qui a vu la manifestation suprême de l'amour divin dans ce fait que, pour sauver des hommes coupables et impies, Dieu a livré son propre Fils à la mort. Pour comprendre la place primordiale qu'occupe dans l'ensemble du Nouveau Testament cette pensée de l'amour incompréhensible de Dieu qui se penche sur l'humanité pécheresse, il ne faut pas seulement faire attention à l'emploi des mots *agapè* ou *agapan*, mais encore aux termes plus ou moins synonymes : la miséricorde (*éléos*), la pitié (*splagknisthai*,

7. C. SPICQ, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris, 1961, p. 25.

spilagkna), la justice gratuite (*dikaïosunè*), la réconciliation (*katallassein*, *katallagè*), le pardon (*aphienai*, *aphésis*), etc.⁸.

Saint Paul mérite une mention spéciale comme précurseur de la formule « Dieu est amour ». La seconde épître aux Corinthiens emploie même une expression qui est toute proche de celle-là : « *Le Dieu d'amour* et de paix sera avec vous » (13, 11). Mais la rencontre va bien au delà du vocabulaire. L'Apôtre des Gentils, lui aussi, a été profondément remué par la contemplation de l'amour divin ineffable qui a fait le Calvaire : cf. par exemple. Rm 5, 8 ; 8, 32-39 ; Ga 2, 20 ; 2 Co 5, 14-15. Il n'a pas de termes assez forts pour célébrer l'amour incompréhensible dont Dieu dans le Christ a enveloppé l'humanité : « Qui nous séparera de l'amour du Christ... Nous sommes plus que vainqueurs par celui qui nous a aimés... Dieu, qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous a aimés, alors que nous étions morts par suite de nos fautes, nous a fait revivre avec le Christ ; c'est par grâce que vous êtes sauvés... Il a voulu par là démontrer dans les siècles à venir l'extraordinaire richesse de sa grâce, par sa bonté pour nous dans le Christ Jésus » (Rm 8, 35, 37 ; Ep 2, 5, 7).

Paul pense, comme Jean, que cet amour rédempteur aboutit à faire communier les hommes à toutes les richesses divines du Christ. Le mot « communion » (*Koinônia*), qui est un mot de la première épître de Jean, appartient également à la terminologie paulinienne ; il est question en 1 Co 1,9 de la communion au Fils de Dieu, et en 2 Co 13, 13 de la communion au Saint-Esprit (sur ce dernier texte, cf. ce que nous allons dire un peu plus loin). L'amour dont Dieu les aime, et dont le Saint-Esprit est un gage, « a été répandu dans le cœur » des chrétiens (Rm 5, 5). Grâce à la possession de l'Esprit les chrétiens peuvent s'adresser à Dieu comme des fils à leur père (Ga 4, 6-7 ; Rm 8, 14-16). L'amour est donc réciproque. Saint Paul insinue ainsi ce que Jean enseigne plus clairement, à savoir que la grâce sanctifiante nous fait participer à la vie trinitaire elle-même.

Pour saint Paul comme pour saint Jean l'*agapè* constitue le principe de l'activité divine et doit constituer pareillement le principe de l'activité humaine. Tandis que la science (*gnôsis*) est caduque et que la foi et l'espérance ont un caractère transitoire, seule « la charité ne passe jamais » (1 Co 13, 8, 13). Tous les chrétiens sont appelés à construire l'Église (*oikodomein*), et c'est par la charité avant tout qu'ils construisent l'Église, alors que les divisions et les scandales détruisent cette œuvre de Dieu par excellence qui s'appelle l'Église : « Si pour un aliment ton frère est contristé, tu ne te conduis plus selon la charité. Poursuivons ce qui favorise la paix

8. Cf. R. SCHUTZ, *Die Urgeschichte der Joh. Formel ὁ θεὸς ἀγάπὴ ἐστίν*, Göttingen, Diss., Kiel, 1917.

et l'édification (la construction) mutuelle. Ne va pas pour un aliment détruire l'œuvre de Dieu » (Rm 14, 15, 19-20). Particulièrement remarquable est la formule trinitaire de 2 Co 13, 13 : « Que la grâce du Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu le Père et la communion du Saint-Esprit soient avec vous tous. » Les exégètes ne s'entendent pas sur le sens de la dernière expression : « la communion (*koinônia*) du Saint-Esprit ». Plusieurs d'entre eux pensent que les trois génitifs sont pareillement subjectifs : il s'agit de la grâce dont le Christ est la source, de l'amour que Dieu le Père nous porte, et pareillement, disent-ils, de la communion dont le Saint-Esprit est l'auteur.

Cependant, en 1 Co 10, 16, la *koinônia* du corps et du sang est la communion au corps et au sang du Christ ; en 2 Co 8, 4, le *koinônia* du service en faveur des saints est la participation à ce service ; en Ph 3, 10 la *koinônia* des souffrances du Christ est la participation à ses souffrances ; en Ph 2, 1, le *koinônia* de l'Esprit ne peut être, d'après le contexte immédiat, qu'un privilège possédé par les chrétiens, la participation à l'Esprit-Saint dont ils sont les bénéficiaires. Aussi, en 2 Co 13, 13, un bon nombre de commentateurs interprètent-ils, non pas la communion dont l'Esprit-Saint est l'auteur, mais celle dont il est l'objet ; en d'autres termes on reçoit l'Esprit, et, grâce à cette réception, la grâce du Seigneur Jésus et l'amour du Père sont présents dans les chrétiens⁹. Si tel est le sens du texte paulinien, la manière dont il comprend la *koinônia* : communion au Père et au Fils grâce à la réception de l'Esprit-Saint serait tout-à-fait parallèle à la conception johannique.

Il nous faut pourtant relever des différences importantes entre Paul et Jean. Dans les épîtres pauliniennes, on ne trouve rien d'analogue aux formules de réciprocité johannique, expression admirable de ce qu'est ou doit être le dialogue d'amour entre Dieu et l'homme qui a été instauré par l'alliance. L'Épître aux Romains, qui comme le quatrième évangile fait si nettement de la foi au Christ la condition de la présence dans l'homme d'une charité véritablement surnaturelle, est loin de contempler aussi nettement que Jean dans cet amour humain un reflet de l'union d'amour qui existe entre les personnes divines. A cet égard l'admirable prologue de l'Épître aux Éphésiens (1, 3-14) se rapprocherait sans doute davantage du quatrième évangile. Mais l'Apôtre des Gentils ne souligne pas aussi fortement que le disciple bien-aimé que toutes les exigences de Dieu à notre égard, en réponse à l'amour qu'il nous a témoigné le premier, se

9. Cette dernière interprétation est celle de F. HAUCK, dans *TWNT*, III, art. *κοινωνός*, p. 807 ; O. SCHMITZ, *Die Christugemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetiv-gebrauchs*, Gütersloh, 1924, p. 209 sq. E. VON DOBSCHÜTZ, *Zwei und dreigliedrige Formeln im N.T.*, *JBL* 50, 1931, p. 117 sq ; 141 sq, etc.

ramènent en définitive à croire et à aimer. Enfin, alors que Paul voit l'agapè divine se manifestant avant tout au Calvaire (cf. cependant Ga 4, 4), Jean, qui est le grand théologien de l'Incarnation, fait commencer cette manifestation avec la venue en ce monde du Fils de Dieu.

Ainsi donc, s'il est vrai que la formule « Dieu est amour » serait un excellent résumé de la doctrine paulinienne, il faut bien reconnaître qu'elle convient davantage encore sous la plume de Jean. Il n'est pas surprenant que ce soit lui qui ait trouvé cette incomparable formule et l'ait léguée au monde chrétien.

Comparaison avec le monde païen; le mysticisme de Platon.

On a souvent comparé la haute conception chrétienne de l'amour divin, admirablement résumée dans la formule johannique « Dieu est amour », et ce qu'ont pu écrire sur la rencontre de l'homme avec Dieu les plus grands penseurs païens de l'antiquité. On songe tout naturellement d'abord au monde gréco-romain, puisque c'est avec lui que le christianisme primitif a été en contact. C'est uniquement le rapprochement avec le monde gréco-romain que nous voulons ici envisager.

Il nous semble qu'à cet égard il faut se garder d'un double excès. Il y a l'excès qui consiste à exagérer à plaisir les oppositions et les divergences en ignorant et en taisant ce qui dans la pensée païenne pouvait servir de préparation et de point d'attache pour la pensée chrétienne. Il y a également l'excès inverse qui méconnaît l'originalité profonde du point de vue chrétien. On voudrait ici demeurer équitable et ne pas tomber dans l'un ou l'autre de ces travers. Ce que nous allons dire sera d'ailleurs fort sommaire ; nous ne pouvons que renvoyer pour toutes ces questions difficiles aux historiens de la philosophie¹⁰.

Une fois admis, ce qui est toujours contesté, que Dieu est pour Platon la plus haute des idées, l'idée du Bien, qui est aussi celle du Beau et du Vrai, il s'ensuivrait qu'il propose comme idéal aux véritables amis du savoir la connaissance de Dieu par contact, et même par union ; cf. surtout *République* VI, 490 a b ; *Banquet* 211 et 212 a. La doctrine platonicienne montre en effet l'homme fondamentalement orienté, de par sa nature même, vers l'être par excellence divin et éternel, l'idée du Bien. Le sage

10. Outre les nombreux historiens de la philosophie grecque, qu'il n'est pas nécessaire de mentionner ici, on pourra encore se reporter aux travaux suivants dont nous nous sommes inspirés : A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932 ; du même auteur : *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936 ; M. LOUIS, *Doctrines religieuses des philosophes grecs*, Paris, 1909 ; M. J. LAGRANGE, *Les préliminaires historiques de la mystique catholique*, VS, 1931, p. 76-93 ; J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944 ; É. DES PLACES, *La Religion Grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris, 1969.

s'assimile à cette idée pure et entre en quelque sorte dans la famille divine en se séparant graduellement de la matière et des passions. Son esprit, son *noûs*, par lequel il est apparenté au monde céleste, le soustrait à ce monde et le conduit à l'immortalité, à la contemplation éternelle du Divin.

Ces perspectives sont exaltantes, et l'on conçoit qu'elles aient séduit nombre de penseurs chrétiens. La fréquentation de Platon fait prendre une conscience aiguë de l'existence d'un monde invisible, incomparablement plus beau et plus grand que le monde visible ; or c'est vers ce monde-là que l'homme est tourné par le meilleur de lui-même. S'il est vrai, comme nous l'avons expliqué, que selon la révélation biblique la vocation de l'homme est de chercher Dieu, et, d'après l'évangile de saint Jean, de chercher Jésus, Fils de Dieu incarné, en qui nous pouvons trouver toutes les richesses divines, Platon, en tant que pèlerin du monde divin, demeure pour nous un modèle ; il n'est que juste de le reconnaître. Comparant Platon à son disciple Aristote, qui sur le plan proprement philosophique a considérablement perfectionné la doctrine du maître, A. J. Festugière écrit : « Certes le progrès est grand. Mais il y avait chez le maître un accent qu'on n'entend plus, un frémissement qui nous touche, *cette chose enfin si rare : une âme qui cherche Dieu* »¹¹.

Le désir et l'espérance de voir Dieu sont une composante essentielle de la mentalité chrétienne, notamment telle qu'elle ressort des écrits johanniques. Tout ce que nous avons dit du thème *chercher-trouver* le prouve surabondamment. Il est bien vrai que chez l'homme l'amour est dans son fond un appel et une aspiration ; il porte en lui une nostalgie et une pauvreté qui demandent à être comblées. L'intensité de l'amour du chrétien pour Dieu se mesure en partie à l'intensité de son désir de le contempler. Or Platon nous suggère que toute quête de beauté et de bonheur nous oriente, dans son mouvement, très au-delà des objets imparfaits et limités qui ne rassasient l'homme que pour un temps. Platon nous apprend que, sans en avoir toujours conscience, nous sommes des pèlerins de l'Absolu.

L'admiration pour un tel génie ne doit pourtant pas nous rendre aveugles sur les limites de sa doctrine, qui d'ailleurs presque toujours sont en même temps celles de la philosophie grecque prise dans son ensemble. Certes Platon appelle à plusieurs reprises le Démonstrateur Père des dieux et des hommes, par exemple *Timée* 28^c, 41^a, 42^b, et ces textes ont parfois été rapprochés de ceux du Nouveau Testament où Dieu nous est montré comme un Père qui fait des hommes ses enfants adoptifs. Mais le mot « père » appliqué au Démonstrateur n'a que le sens de cause originelle ; il n'implique absolument pas que le Démonstrateur prenne de nous un soin paternel.

11. *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, p. 192.

Au reste le Divin éternel vers lequel l'esprit de l'homme s'oriente n'est pas le Démon, mais l'idée du Bien.

Il faut dire plus. La connaissance intuitive de la Divinité à laquelle tend Platon n'est pas, comme chez les chrétiens, un don de la bonté divine ; elle résulte de l'exercice philosophique des facultés humaines et d'une sorte de dialectique ascendante. La purification que réclame cette connaissance n'est pas la pureté morale à proprement parler, mais la suprématie de l'intelligence sur la matière. C'est l'homme qui tout seul et par son propre effort s'oriente vers la Divinité. Celle-ci ne s'intéresse pas à l'homme. Elle ne l'aime pas et ne l'appelle pas à partager sa propre vie. « Il n'y a point ici de vocation proprement dite, de vocation personnelle. Dieu ne parle pas à l'homme. C'est impossible chez Platon, pour lequel l'idée du Bien n'est le terme de l'homme qu'en tant que cause finale, sans être en même temps Intelligence. Et c'est impossible chez Aristote même, bien que l'idée soit ici Pensée, et Pensée toujours en acte, du fait que cette Pensée ne saurait, sans déchoir, sans se nier, s'intéresser à l'homme. D'un mot, il existe des relations de l'homme à Dieu, il n'y en a point de Dieu à l'homme. Il est parfaitement indifférent à Dieu que l'homme atteigne ou non son but. Dieu n'aime pas l'homme. Et Dieu n'aime pas l'homme parce qu'il ne l'a pas créé, et qu'ainsi l'homme n'est pas sa chose, encore moins son enfant. C'est ici l'abîme entre la philosophie grecque et le christianisme. *Il ne peut être question d'amitié là où des relations réciproques sont, par essence, interdites* »¹².

Autres écoles philosophiques ; les mystères païens.

Platon méritait une mention spéciale comme précurseur du mysticisme chrétien. Il l'est, nous venons de le voir, en un sens beaucoup plus limité qu'une lecture superficielle de ses écrits ne le laisserait croire. Les autres mouvements philosophiques n'ont pas grand chose à nous apprendre sur la rencontre entre Dieu et l'homme. *Aristote* exalte certes la vie contemplative qui a Dieu pour objet, mais il s'agit d'un Dieu qui ne s'occupe pas du monde et avec lequel les hommes ne sauraient entretenir aucun rapport d'amitié. Au reste *Aristote* semble bien avoir nié l'immortalité personnelle. Les *sceptiques* et les *épicuriens* rejetaient la possibilité d'une relation quelconque entre l'homme et la Divinité. Le bonheur des *épicuriens* consiste en une ataraxie qui imite celle des dieux, mais précisément l'ataraxie de la Divinité lui interdit toute relation avec le monde.

Curieux, et souvent peu cohérent, est le langage des *stoïciens*. Se regardant comme une émanation de la Divinité, ils ne devaient pas chercher la rencontre avec Dieu. Mais leur langage et leurs actes ne sont pas toujours

12. A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, p. 52-53.

d'accord avec leur panthéisme. L'hymne stoïcien de *Cléanthe* à Zeus (J. VON ARNIM, *Stoic. Vet. Frag.* I, 121, 37) dit que le devoir de tout mortel est de prier Dieu, car c'est de lui que nous sommes nés et c'est à sa race qu'appartiennent tous ceux qui ont reçu une voix capable de chanter. On y lit cette belle invocation : « Bannis, ô Père, la triste ignorance de nos âmes et donne nous la sagesse ». Touchante est la réflexion d'Épictète : « Si j'étais rossignol, je ferais mon office de rossignol ; créature raisonnable, je dois chanter des hymnes à Dieu (*Entretiens*, I, 16, 20 sq).

Nombre de stoïciens ont parlé de la Providence de Dieu Père : ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, 3, 1 : « Si l'on parvenait à s'assimiler comme elle le mérite cette vérité que nous venons tous en dernier ressort de Dieu, et que Dieu est le Père des hommes et des dieux, je crois que l'on n'aurait de soi-même aucune pensée vile et basse » ; cf. pareillement I, 6, 40 ; I, 9, 7 ; I, 19, 12... SÉNÈQUE, *De Benef.* II, 29, 4 sq : « Or donc, qui que tu sois, toi qui juges avec si peu de dignité la condition humaine, songe à tous les présents de notre Père, à tous ces animaux plus forts que nous mis sous notre joug... Reconnais donc loyalement la bonté de la Nature et avoue qu'elle t'aime plus que tout au monde ». Sénèque a même composé un traité entier (*De Providentia*) pour montrer qu'il existe une Providence bonne envers les hommes, alors que les gens de bien connaissent fréquemment le malheur. Un tel langage ne doit pas nous abuser. Nous nous tromperions si dans ces textes nous donnions un sens chrétien aux termes « Père » et « Providence » ; le mot « Père » est alors employé au sens de cause première, et la Providence est la Nécessité qui régit les phénomènes du cosmos et les événements de l'histoire.

Nous ne ferons que mentionner en passant les *mystères* païens : ils faisaient espérer aux mystes une union spéciale avec les dieux, mais cette union n'avait aucun caractère moral ; elle aurait plutôt dispensé de la pratique de la vertu.

De temps en temps, au cours de notre étude, nous avons rencontré les *papyrus magiques* (cf. K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae*, Leipzig-Berlin, 1931)¹³. Quelques textes magiques montrent le myste uni de manière très intime à la Divinité : « Seigneur, entre dans mon âme et accorde-moi la mémoire » : P III 415-416 (I, 50) ; « Entre dans mon cœur, accorde la mémoire à mon âme » : P III 470-472 (I, 52) ; « O ma vie, demeure (en moi), toi, viens habiter mon âme » : P IV 710-711 (I, 96) ; « Viens en moi, Seigneur Hermès, comme les nourrissons dans le sein de leurs mères » : P VIII, 2 (II, 45). Ces textes pourraient d'autant plus aisément

13. Sur ces textes, cf. A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs. Excursus E*, p. 281-328 : *La valeur religieuse des Papyrus magiques*. La traduction des textes que nous citons est empruntée aux pages 317-318, où on trouvera en note le texte grec correspondant.

faire illusion qu'ils utilisent un langage apparemment proche de celui de Jean : le dieu doit venir dans le myste, entrer en lui, demeurer en lui. En réalité ces textes n'ont aucune portée mystique ; nous sommes en pleine magie ; il ne s'agit pas pour le myste d'être transformé intérieurement et assimilé spirituellement à la Divinité, mais uniquement de contraindre le dieu par des formules à lui transmettre son pouvoir.

Il nous faut revenir, puisque c'est là le point capital, à la différence qui existe entre la conception chrétienne et la conception grecque de l'amour. R. Joly, nous l'avons vu (cf. notre Introduction) rejette les conclusions doctrinales que l'on a tirées de la prédominance dans le Nouveau Testament d'*agapan* sur *philein*. Mais que le christianisme, surtout avec l'affirmation johannique que « Dieu est amour », ait introduit une nouvelle conception de Dieu, de l'amour en général et de la vie humaine elle-même, comment le contester ?¹⁴. Dieu nous est présenté ainsi comme un être personnel qui, par pure bonté gratuite, veut entrer en contact avec l'humanité. L'*érôs* grec n'est pas exactement le même dans le platonisme, l'aristotélisme et le néoplatonisme. Mais son caractère essentiel demeure toujours : il est une aspiration vers quelque chose qu'on ne possède pas. Au contraire l'*agapè* divine, telle que la présente le Nouveau Testament, est une volonté créatrice de bien, qui cherche de façon désintéressée à assurer la félicité de l'homme. La transcendance divine est telle dans la révélation judéo-chrétienne que l'homme ne pourrait de lui-même monter vers Dieu. Mais l'*agapè* divine comble l'abîme et c'est elle qui descend vers l'homme. Dieu aime même les pêcheurs. Les rapports entre l'homme et Dieu ne reposent pas fondamentalement sur quelque prestation de la part de l'homme, mais sur l'initiative gratuite d'un Dieu qui est amour.

M. Scheler¹⁵ a fort bien exprimé la révolution que le christianisme a opérée dans la conception de l'amour et de Dieu lui-même : « Chez les Grecs, dit-il, l'amour se définit par une aspiration de l'inférieur vers le supérieur, de celui qui n'a pas vers celui qui a. Philosophes, poètes, moralistes, tous les anciens s'accordent à déclarer que l'amour est une impulsion,

14. Cf. C. OGGIONI, *La dottrina della carità nel IV° Vangelo e nella Iª Lettera di Giovanni*, Milano, 1953 ; G. ROTUREAU, *Amour de Dieu et amour des hommes*, Paris, 1958, p. 61-63 ; A. SUSTAR, *De caritate apud sanctum Johannem*, VD 28 (1950), p. 110-119 ; 129-140 ; 193-213 ; 257-270 ; 321-340 ; J. HUM, *La manifestation de l'amour selon saint Jean*, VS 88 (1953), p. 227-253 ; L. MORALDI, *Dio è Amore, Saggio sul concetto di amore in San Giovanni con introduzione al Quarto Vangelo*, Rome, 1944 ; J. G. TRAPIELLO, *El amor de dios en los escritos de S. Juan, Verdad y Vida* 21 (1963), p. 257-279 ; P. L. NAUMANN, *The Presence of Love in John's Gospel*, *Worship* 39 (1965), p. 363-371 ; T. STRAMARE, *La carità secondo S. Giovanni*, *Tabor* 29 (1965), p. 47-58.

15. *L'homme du ressentiment*, Paris, 1933, p. 69 sq (traduction française de *Vom Umsturz der Werke*).

une tendance de l'inférieur vers le supérieur, de l'imparfait vers le parfait..., un intermédiaire entre avoir et n'avoir pas, comme dit Platon dans le Banquet... Cette conception se manifeste très clairement sous les diverses formes de la métaphysique grecque. Platon dit déjà : Si nous étions des dieux, nous ne connaîtrions point l'amour. Car l'être parfait ne comporte plus de tendance ou de besoin... Pour Aristote toute chose porte en soi une tendance... vers la divinité... vers ce Penseur dont la béatitude est en lui-même et qui meut le monde (comme premier moteur), non à la manière de ce qui meut et agit de l'extérieur, mais comme l'aimé meut l'amant, c'est-à-dire en exerçant sur lui une sorte d'attraction, d'appel, de gravitation... Mettons en regard la conception chrétienne, nous y trouverons ce que je propose de nommer le changement de sens de l'amour... L'amour se manifeste en ce que le noble descend et s'incline vers le roturier, l'homme sain vers le malade..., le Messie vers les publicains et les pécheurs, et cela sans craindre, comme les anciens, de s'y perdre ou de se souiller, mais avec l'assurance religieuse que dans l'acte même de s'incliner, de consentir à cette attraction de l'inférieur, de se perdre, on gagne ce qu'il y a de plus haut, qui est de devenir semblable à Dieu... Dieu n'est plus cette fin immobile et éternelle comme un astre, qui meut le monde « comme l'aimé meut l'amant » ; son essence même est aimer, servir, et par là créer, vouloir, agir. Le premier moteur éternel de l'univers cède la place au Créateur, qui a créé l'univers par amour. L'inouï pour l'antiquité, le paradoxe absolu à l'égard de ses axiomes, c'est l'aventure de Galilée : Dieu lui-même qui descend spontanément chez les hommes, vit comme un pauvre et meurt sur la croix de la mort des scélérats ».

Le sens de la formule « Dieu est amour » et sa place dans la doctrine johannique.

Le caractère dynamique de la formule ; impossibilité de s'en tenir à un sens purement fonctionnel.

La Bible répugne aux abstractions. Si elle définit Dieu comme « Celui qui est », il faut comprendre en premier lieu : Celui qui est réellement présent et agissant dans l'histoire, par opposition aux divinités mensongères qui ne font rien. De même la formule « Dieu est lumière » semble bien inclure ce sens dynamique que Dieu, absolument étranger au péché et qui en a horreur, se porte au-devant des ténèbres morales pour les chasser. Il convient d'interpréter de semblable façon l'expression « Dieu est amour » : elle ne réduit pas Dieu à un principe abstrait, à une réalité impersonnelle ; elle veut dire que toute l'activité de Dieu, et en particulier son activité à notre égard, est inspirée par l'amour ; or comme on l'a maintes fois fait observer, nous ne pouvons pas être aimés par une abstraction, mais

seulement par une personne¹⁶. Il est clair que, dans ces conditions, on n'a absolument pas le droit d'inverser la formule, comme cela est arrivé quelquefois, et de dire : l'amour, c'est Dieu. C'est un être personnel qui aime, le Dieu Tout-Puissant de la Bible, le Créateur du ciel et de la terre, infiniment grand et infiniment saint.

Quelle est la portée exacte de la déclaration « Dieu est amour » ? Il serait exagéré de prétendre que Jean a voulu nous donner par là une définition au sens strict, et moins encore la seule définition valable de l'essence divine. Puisqu'il dit également : « Dieu est lumière » et « Dieu est esprit », c'est donc que l'assertion « Dieu est amour » n'est pas exclusive d'autres formules qui soulignent d'autres aspects de l'être divin.

D'un autre côté, on minimiserait considérablement à coup sûr la portée de l'expression johannique en n'y voyant que la traduction de l'expérience faite par les hommes de la venue de Jésus sur la terre ; dans ce cas « Dieu est amour » ne voudrait pas dire autre chose que ceci : Dieu nous a sauvés gratuitement, par amour, en nous envoyant son Fils. L'affirmation de 1 Jn 4, 8 : « Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour » nous invite déjà à dépasser cette exégèse purement fonctionnelle. En effet, ainsi que l'observe A. Plummer¹⁷, à supposer que Dieu ne soit que rempli d'amour, il ne serait pas possible d'en conclure que celui qui n'aime pas ne l'a pas connu ; il s'ensuivrait seulement que cette connaissance est fort incomplète. Ce n'est que si l'amour est quelque chose de l'essence même de Dieu que l'affirmation johannique est exacte. Il en résulte que quiconque n'a pas une expérience personnelle de l'amour authentique n'a pas non plus une connaissance personnelle de Dieu. Il y a certes une grande différence entre avoir cette connaissance personnelle de Dieu et savoir théoriquement quelque chose sur Dieu. On peut raisonner de la même façon à propos de l'assertion de 1 Jn 4, 16 : c'est parce que Dieu est par essence amour que demeurer dans l'amour équivaut à demeurer en Dieu : « Dieu est amour et qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu en lui ».

Le mystère trinitaire.

C'est ici peut-être surtout que le quatrième évangile et la première épître de Jean s'avèrent être des écrits complémentaires proprement inséparables. En effet le quatrième évangile nous apprend que Dieu aime depuis toujours, qu'il était amour avant la création du monde (Jn 17, 25), car il est d'abord amour, générosité infinie par rapport à son Fils unique auquel il donne

16. Cf. M. KOHLER, *Le cœur et les mains. Commentaire de la première épître de saint Jean*, Neuchâtel, 1962, p. 149-150.

17. *The Epistles of St John*, Cambridge, 1938, p. 147.

tout ; donc il est d'abord amour dans sa vie intime. La relation entre le Père et le Fils est caractérisée par le don, l'échange mutuel de ce qu'ils ont : « Tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à toi est à moi » (Jn 17, 10 ; cf. pareillement 16, 15). En tenant compte de la primauté absolue du Père, si fortement soulignée par l'Écriture, il faut dire ceci : le Père donne au Fils tout ce qu'il a et tout ce qu'il est (sauf évidemment ce qui fait qu'il est Père), et le Fils renvoie de son côté au Père la gloire de tout ce qu'il a et de tout ce qu'il est. Quant à l'Esprit Paraclet, le quatrième évangile nous apprend qu'il procède du Père par le Fils et que tout ce qu'il reçoit du Fils, il le communique aux disciples. Le Père nous spiritualise par l'Esprit, et l'Esprit nous fait enfants du Père dans le Fils.

Les textes johanniques autorisent à concevoir ainsi le mystère trinitaire : le Père aime le Fils, le Fils aime le Père, et le Saint-Esprit est la communion même du Père et du Fils, une communion tout à la fois de connaissance et d'amour, si l'on s'en rapporte à la fonction révélatrice que les discours après la Cène attribuent au Paraclet avec tant d'insistance. S'appuyant sur ces textes, A. Combes a raison d'écrire : « On commettrait une erreur redoutable si l'on identifiait tellement l'Esprit-Saint avec l'amour qu'on le priverait de cette fonction intellectuelle »¹⁸. Il est très important de souligner que le Dieu unique de l'Ancien Testament est toujours le Dieu unique du Nouveau Testament, celui-ci demeure fidèle au monothéisme le plus strict. Mais dans le Nouveau Testament ce Dieu unique est présenté sous un aspect inattendu : la plénitude de l'amour et de l'échange dans la plénitude de l'unité.

Il ne serait pas exact de se représenter ces trois personnes comme de simples dons, ainsi qu'on l'a fait parfois. Nous devons toujours nous souvenir de « cette vérité, aussi banale que profonde, que traduit la vieille théorie qui fait de l'incommunicabilité une caractéristique essentielle de la personne »¹⁹ : pour pouvoir entrer en relation avec autrui et se

18. *Le Saint Esprit dans notre vie spirituelle*, Paris, 1938, p. 19.

19. Ce que nous venons de dire, avec la citation que nous faisons, est emprunté à L. RENWART, *Recension de l'ouvrage de J. Galot, La personne du Christ*, dans *NRT*, 1970, p. 988. Relevons les observations du même auteur au sujet des avantages et des limites des deux explications (occidentale et orientale) du mystère de la Trinité : « A la suite de saint Augustin, les théologiens d'Occident partent de l'unité de la nature divine pour aboutir aux personnes : leur système montre bien l'unité de cette nature et affirme la distinction des personnes (la doctrine des relations subsistantes ne fait que montrer qu'il n'est pas contradictoire d'affirmer cette distinction des personnes au sein de la parfaite unité de nature). Les théologiens grecs, partant du langage de l'Écriture, montrent bien la distinction des personnes, Père, Fils et Esprit et affirment l'unité de la nature divine grâce à leur doctrine de la « perichoresis » ou « circumincession » (qui, de nouveau, se borne à montrer qu'il n'est pas contradictoire que la communication entre personnes ne puisse aller jusqu'à la fusion totale de leurs natures en une seule). Que deux approches, l'une à partir de l'unité de la nature, l'autre à partir de la diversité des

donner à lui, il faut d'abord être soi. Ce qui est vrai, c'est que l'ouverture à autrui fait partie intégrante des personnes divines, telle que les présente l'Écriture, et tout particulièrement la révélation johannique.

A. Nygren redoute que la métaphysique trinitaire de saint Jean n'enlève à l'agapè chrétienne sa caractéristique essentielle d'être un amour non motivé : « Si l'amour éternel du Père pour le Fils ou le type de tout ce qui porte le nom d'agapè, demande-t-il, l'agapè conserve-t-elle ici son caractère non motivé ? Le Fils n'est-il pas, au contraire, aimé de Dieu pour sa propre valeur ? »²⁰. Une telle objection peut avoir un semblant de vérité, si on se représente la génération du Fils indépendamment de l'amour du Père ; il en résulterait en effet que le Fils posséderait une valeur propre avant que l'amour du Père ne se porte sur lui. Mais les textes johanniques, qui font tout dériver de l'amour du Père (le Père aime son Fils et lui donne tout), nous suggèrent une tout autre conception, ainsi que nous l'avons déjà insinué dans nos analyses du chapitre II. En réalité la raison d'être du Fils est l'amour même du Père : il naît spontanément de l'infinie libéralité du Père.

Ici nous voudrions faire quelques observations importantes. Non sans raison, on a reproché à saint Augustin de ne s'être pas assez servi de la formule johannique « Dieu est amour » pour éclaircir le mystère trinitaire. On lui a surtout fait grief d'avoir disserté sur ce mystère de façon presque exclusivement réflexive et anagogique en semblant perdre de vue que dans l'Écriture la Trinité ne nous est révélée qu'à partir des missions divines et à l'intérieur de l'histoire du salut. C'est ce qui explique que l'évêque d'Hippone envisage la possibilité, de connaître la Trinité sans l'Incarnation et qu'il en accorde quelque connaissance aux philosophes platoniciens ; lui-même d'ailleurs n'avait-il pas eu accès à l'intelligence du mystère trinitaire avant tout grâce à des lectures néoplatoniciennes²¹ ?

personnes, puissent représenter deux visées légitimes du même mystère, tout en restant logiquement inconciliables, nous incite à ne pas oublier que le mystère se situe au-delà de l'idée que nous pouvons nous en faire (même si notre visée est correcte et donc significative)... *Il n'est pas difficile de montrer que l'on retrouve l'ouverture à l'autre, le don de soi, au cœur même de ces deux théologies...* Pour les Latins, la relation subsistante est personne divine en tant qu'elle subsiste, le Père communique tout à son Fils, sauf sa paternité qui le constitue comme personne distincte, et il en va de même du Fils et de l'Esprit. Pour les Orientaux ce sont les personnes qui subsistent, et c'est par la communication de tout elles-mêmes qu'elles réalisent l'unité de nature ».

20. *Érôs et Agapè*, Paris, 1964, p. 165.

21. Sur toutes ces questions délicates, on se reportera notamment aux ouvrages suivants : G. HULTGREN, *Le commandement d'amour chez Augustin. Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386-400*, Paris, 1939, p. 71 sq. ; P. AGAËSSE, *Commentaire de la Première Épître de saint Jean de saint Augustin* (Sources Chrétiennes), Paris, 1961, p. 37-39 ; surtout G. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, 1966, notamment p. 453 sq.

Néanmoins il est tout à fait légitime de garder l'analogie invoquée par saint Augustin pour essayer de rendre compte des relations trinitaires. Il est bien vrai que la double opération de connaissance et d'amour, telle qu'elle se passe dans l'homme, contribue à une certaine intelligence des relations entre les personnes divines qui sont fondées sur l'activité intérieure de Dieu. Mais qu'on n'oublie jamais qu'il ne s'agit là que d'une analogie lointaine entre l'homme et Dieu, où par conséquent les différences l'emportent de beaucoup sur les ressemblances. Il faut se garder de conceptualiser à l'excès les relations entre les personnes divines dans la ligne de la pure opération, et par exemple de transformer la génération du Fils par le Père en une simple opération intellectuelle. En somme il convient de revenir sans cesse aux données les plus claires de la révélation néotestamentaire, et tout particulièrement aux données du quatrième évangile, qui, avec tant d'insistance, met l'amour du Père au principe de tout, y compris les relations trinitaires. C'est sa paternité, donc un don d'amour, qui caractérise essentiellement la personne du Père, et c'est sa filiation, donc une réponse d'amour à ce don, qui caractérise essentiellement la personne du Fils.

Il est bien évident que c'est le titre christologique de Parole (Logos), employé par le prologue du quatrième évangile, qui a suggéré la comparaison du Fils de Dieu avec la parole humaine, fruit de la pensée. Encore une fois un tel rapprochement est légitime. Nous ne pouvons oublier que, dans la christologie du quatrième évangile, et même déjà, nous l'avons vu, dans celle des Synoptiques (cf. chapitre IV), le Christ se présente à nous comme l'incarnation de la Sagesse divine. Dans notre commentaire du prologue johannique, nous avons rappelé que la doctrine de la génération intellectuelle du Verbe avait de profondes racines dans la Bible, notamment dans les écrits de sagesse.

Mais on ne saurait non plus perdre de vue que dans le prologue johannique, en vertu d'une inclusion sémitique reconnue par plusieurs commentateurs²², les mots du début : « le Logos était tourné vers Dieu (ou était avec Dieu) » ont pour correspondant ou pour équivalent au v. 18 : « un Dieu unique qui est tourné vers le sein du Père (ou bien : qui est dans le sein du Père). » Or les mots « le sein du Père » sont une expression imagée de la tendresse du Père pour son Fils. Cette formule évoque l'intimité conjugale (Dt 28, 54), ou encore la place occupée par le petit enfant sur le sein de sa mère ou de sa nourrice (1 R 3, 20 ; Rt 4, 16). Appliquée aux relations du Monogène avec le Père, elle est destinée à souligner l'intimité d'amour, véritablement unique, qui les unit l'un à l'autre. Le vocabulaire

22. Citons en particulier M. E. BOISMARD, P. LAMARCHE ; cf. notre ouvrage : *Le Prologue du Quatrième Évangile*, p. 160 sq.

de l'amour (*agapè, agapan, philein*) est en apparence absent du prologue johannique ; il est représenté par cette expression imagée qui nous suggère que de toute éternité Dieu est amour.

Ainsi donc, au sein de la Trinité, tout est générosité infinie, don total, élan de chaque personne vers les autres. Dès lors on ne s'étonne plus d'entendre Jean proclamer que tout amour humain authentique procède de Dieu comme de sa source, de même que tout être créé provient de l'Être infini : « Bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, car *l'amour est de Dieu* » (1 Jn 4, 10). Créé à l'image de Dieu, l'homme, ce partenaire que Dieu a voulu avoir en face de lui et avec lequel il a voulu dialoguer et sceller son alliance, ne pourra lui-même s'accomplir pleinement que dans une double relation d'amour et avec Dieu et avec son prochain²³. C'est sur ces deux relations, s'authentifiant l'une l'autre, que revient sans cesse la première épître de Jean : pas de charité fraternelle véritable sans amour de Dieu : « A ceci nous reconnaissons que nous aimons les enfants de Dieu, lorsque nous aimons Dieu et que nous pratiquons ce qu'il commande » (1 Jn 5, 2). Mais inversement pas de communion authentique avec Dieu sans charité fraternelle.

L'amour en Dieu et l'amour humain ; quelques indications de H. Bergson et de M. Blondel.

Il est aisé de saisir à partir de là ce que l'amour devra être dans l'homme pour être véritable, qu'il s'agisse de son amour pour Dieu ou de son amour du prochain. Son amour pour Dieu sera sortie de soi pour demeurer en Dieu, et son amour pour le prochain sera, lui aussi, sortie de soi pour se mettre à la place du prochain et compatir à ses nécessités, « non pas de mots et de langue, mais en actes et véritablement » (1 Jn 3, 16). La charité surnaturelle est en l'homme la participation à l'amour dont Dieu s'aime lui-même et dont il aime les hommes. Elle épouse donc nécessairement le mouvement vital de la charité divine elle-même. On voit mieux également de cette façon comment les deux commandements de l'amour de Dieu et du prochain ne font qu'un. Et comme l'amour divin s'est manifesté à nous dans le Christ, notre propre charité devra se conformer en premier lieu à la charité du Christ incarné et crucifié : « Je vous donne un commandement nouveau : aimez-vous les uns les autres. Oui, comme je vous ai aimés, vous aussi aimez-vous les uns les autres » (Jn 13, 34).

Ici il nous faut regarder une nouvelle fois le finale de la prière sacerdotale

23. Cf. R. BULTMANN, *Aimer son prochain, commandement de Dieu*, RHPR 10 (1936), p. 222-241. Bultmann souligne que l'amour chrétien comme « compréhension de soi » et « possibilité de l'existence humaine » au sein de la solidarité *je-tu*, présuppose la foi « en un amour vis-à-vis duquel toute méfiance est impossible, en un amour qui est infini ».

de Jésus, déjà commentée dans notre chapitre II, car elle ouvre à notre méditation des perspectives infinies : « je leur ai révélé ton nom et le leur révélerai, pour que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux » (Jn 17, 24). Ainsi donc, si Jésus a révélé et veut révéler plus parfaitement encore le nom du Père aux disciples, c'est afin de les conduire eux-mêmes dans l'amour dont le Père aime le Fils, de les faire participer à cet amour. Ce même amour qui attache l'un à l'autre le Père et le Fils unira pareillement les disciples au Père et au Fils et les unira entre eux, en sorte qu'ils seront « un ». Grâce à l'œuvre révélatrice et rédemptrice du Christ, et grâce à la communication de l'Esprit-Saint, lui-même lien entre le Père et le Fils, l'amour dont de toute éternité le Père a aimé le Fils enveloppe maintenant les disciples. Il suscite en eux une réponse d'amour qui va au Christ, leur frère, et à leur Père du ciel. En même temps il les maintient unis les uns aux autres, assurant ainsi l'unité de l'Église. De la libéralité divine, qui éternellement s'affirme dans le don du Père au Fils et le don réciproque du Fils au Père, les disciples sont désormais devenus participants.

Dans les Synoptiques le Christ enseigne que les deux préceptes de l'amour de Dieu et du prochain n'en font qu'un (Mc 12, 27-31 par.). Ici cet enseignement se trouve merveilleusement approfondi par son rattachement au mystère trinitaire auquel les disciples communient ; il reçoit comme correspondant cette consigne : « Qu'ils soient un, comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (Jn 17, 21). Cette prière a elle-même pour équivalent : « Comme je vous ai aimés, vous aussi aimez-vous les uns les autres. A ceci tous vous reconnaîtront pour mes disciples, à cet amour que vous aurez les uns pour les autres » (Jn 13, 34-35). Scruter le lien caché qui unit entre elles toutes ces données, c'est se donner le moyen d'entrer dans une intelligence de plus en plus approfondie de l'agapè chrétienne, telle que saint Jean l'a comprise et telle qu'il a voulu la résumer dans l'admirable formule « Dieu est amour ».

Dans le contexte de ces développements sur l'amour divin, il n'est pas déplacé de citer une belle page de H. Bergson consacrée au mysticisme chrétien²⁴. Nous ne perdons pas de vue pour autant l'imperfection évidente des expressions et des images employées par un philosophe qui n'avait pas encore adhéré formellement au christianisme. « C'est sur la nature même de Dieu, immédiatement saisie dans ce qu'elle a de positif, je veux dire perceptible aux yeux de l'âme, que le philosophe devra l'interroger (le mystique). Cette nature, le philosophe aurait vite fait de la définir, s'il voulait mettre le mysticisme en formule : *Dieu est amour, et il est objet d'amour ; tout l'apport du mysticisme est là*. De ce double amour le mystique

24. *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, Paris, 1932, p. 270-271.

n'aura jamais fini de parler. Sa description est interminable, parce que la chose à décrire est inexprimable. Mais ce qu'elle dit clairement, c'est que *l'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu ; c'est Dieu lui-même*. A cette indication s'attachera le philosophe qui tient Dieu pour une personne et qui ne veut surtout pas donner dans un grossier anthropomorphisme. Il pensera par exemple à l'enthousiasme qui peut embraser une âme, consumer ce qui s'y trouve et occuper désormais toute la place. La personne coïncide alors avec cette émotion ; jamais pourtant elle ne fut à tel point elle-même ; elle est simplifiée, unifiée, intensifiée. Jamais non plus elle n'a été aussi chargée de pensée, s'il est vrai, comme nous le disions, qu'il y a deux espèces d'émotions l'une infra-intellectuelle qui n'est qu'une agitation consécutive à une représentation, l'autre supra-intellectuelle, qui précède l'idée et qui est plus qu'une idée, mais qui s'épanouit en idées, si elle voulait, âme toute pure, se donner un corps... Une émotion de ce genre ressemble sans doute, quoique de très loin, au sublime amour qui est, pour le mystique, l'essence même de Dieu ».

Bergson se pose alors la question : cet amour divin a-t-il un objet ? Il commence par concéder qu'au premier abord une réponse positive ne paraît pas s'imposer : « Une émotion supérieure se suffit à elle-même. Telle musique sublime exprime l'amour. Ce n'est pourtant l'amour de personne. Une autre musique sera un autre amour. Il y aura là deux atmosphères de sentiment distinctes, deux parfums différents, et, dans les deux cas, l'amour sera qualifié par son essence, non par son objet ».

Mais, aussitôt après, Bergson a soin de se corriger. « Il est difficile, dit-il, de concevoir un amour agissant qui ne s'adresserait à rien. Par le fait même les mystiques sont unanimes à témoigner que Dieu a besoin de nous comme nous avons besoin de Dieu. Pourquoi aurait-il besoin de nous, sinon pour nous aimer ? Telle sera bien la conclusion du philosophe qui s'attache à l'expérience mystique. La Création lui apparaîtra comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, *pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour* ».

Ce sont là de belles perspectives, que notre étude corrobore. Le but poursuivi par l'amour divin rédempteur, avons-nous dit en commentant la doctrine johannique, c'est bien de faire des hommes des êtres dignes de l'amour de Dieu et qui dialoguent avec lui. Mais ce que Bergson ne pouvait entrevoir sans recourir à la révélation chrétienne, c'est qu'en réalité, pour aimer, Dieu n'a absolument pas besoin de nous, car il y a en lui-même une trinité où se déploie dans toute sa plénitude l'amour de don, d'échange et de dialogue. Aux yeux de Jean, le dialogue d'amour entre Dieu et les hommes institué par la nouvelle alliance se calque sur le dialogue trinitaire : « Demeurez en moi et moi en vous » a pour prototype : « Tout ce qui est à toi est à moi et tout ce qui est à moi est à toi ». Ce qui

est profondément touchant, c'est que le Dieu de la révélation judéo-chrétienne, qui n'a besoin d'aucun être créé, daigne néanmoins engager par l'alliance un dialogue avec les hommes et se comporter avec eux comme s'il avait besoin de leur réponse. Prolongeant le langage des prophètes de l'Ancien Testament et le langage du Nouveau Testament, les confidences des mystiques chrétiens nous montrent Dieu sous ce jour : on dirait qu'il ne peut pas se passer des hommes, et c'est ce qui a suggéré à Bergson cette idée qu'à leurs yeux Dieu avait besoin de nous.

C'est évidemment en s'inspirant de la révélation du Nouveau Testament que Maurice Blondel a pu proposer d'un Dieu qui est amour la conception suivante, laquelle serre de beaucoup plus près la réalité chrétienne que les développements bergsoniens sur le mysticisme : « Du fond de sa substance et comme de son sein maternel, *ex utero*, l'Être se donne tout à un autre Lui-même, toujours contemporain et bénéficiaire intégral et comme héritier de son règne, de sa puissance, de sa fécondité. Mais cet autre lui-même n'est ce qu'il est qu'en se donnant à son tour, qu'en se restituant par une oblation intégrale de vérité et d'amour, et cet acte sacrificiel qui lui est propre est cela même par quoi il exprime la plénitude de l'Être dont il a tout reçu »²⁵.

Le lien entre les trois formules : Dieu esprit, Dieu lumière et Dieu amour.

En conclusion de notre explication de la formule « Dieu est amour » il nous semble fort utile de montrer comment elle se rattache aux deux autres formules « Dieu est esprit » et « Dieu est lumière », et comment ces trois expressions de l'essence divine ne doivent absolument pas être dissociées, car elles se complètent admirablement.

Une réflexion judicieuse de A. Plummer²⁶ nous servira de point de départ. Les gnostiques de la première épître, observe-t-il, en savaient sans doute beaucoup sur Dieu. Pourtant ils ne le connaissaient pas, car, au lieu d'aimer les frères qui ne partageaient pas leurs talents intellectuels et ne pouvaient suivre leurs hautes spéculations, ils affichaient pour eux un mépris arrogant. Ils reconnaissaient que « Dieu est esprit », et, jusqu'à un certain point, que « Dieu est lumière », car ils voyaient en lui un être immatériel qui éclaire les hommes sur la route à suivre. Mais ils avaient perdu de vue que « Dieu est amour ». Et cependant de ces trois grandes vérités c'est celle-là qui est la principale. La première « Dieu est esprit » est plus négative que positive, du moins si l'on se contente d'entendre par là que Dieu n'est pas matériel (nous avons vu plus haut que le sens profond est beaucoup plus riche). En nous donnant de Dieu une idée plus précise,

25. *L'Être et les êtres*, Paris, 1935, p. 188.

26. *The Epistles of St John*, p. 147.

en nous suggérant qu'il est la sainteté parfaite, la seconde déclaration « Dieu est lumière » peut sembler en même temps l'éloigner de nous. Non seulement la troisième déclaration « Dieu est amour » nous fait beaucoup mieux connaître la nature de Dieu sous son aspect positif, mais elle le met tout proche de nous.

Il y a avantage à pousser plus loin encore le parallèle entre les déclarations johanniques sur Dieu. Les deux formules « Dieu est esprit » et « Dieu est lumière » expriment certes quelque chose de l'essence divine, mais en marquant fortement la séparation absolue de Dieu par rapport au monde créé et à tout ce qui n'est pas Dieu, séparation à laquelle participent les chrétiens qui sont nés de Dieu. Il faut sans cesse se souvenir que Dieu est l'Être trois fois saint contemplé par Isaïe dans sa vision inaugurale. Le danger d'une telle conception prise toute seule pourrait être celui du séparatisme qui caractérise les sectes, c'est-à-dire le désintéressement total à l'endroit de l'humanité pécheresse ou de ceux du dehors. C'est la déclaration « Dieu est amour » qui rétablit l'équilibre : le Dieu d'amour des chrétiens n'a rien certes de plus à cœur que d'entrer en relations intimes avec les hommes qui sont devenus ses amis, mais en premier lieu il cherche à sauver le monde pécheur tout entier par l'effet d'une générosité absolument gratuite ; c'est de tous les hommes sans exception qu'il ambitionne de se rendre proche.

Un tel équilibre est un signe de la religion vraie. Ainsi que l'a noté W. Eichrodt²⁷, il n'est pas de religion authentique sans la double conviction que Dieu est loin, absolument transcendant, et qu'en même temps il est tout proche. Que soit abolie l'une de ces données, et l'on supprime du même coup la religion. La première conviction prise toute seule n'aboutit qu'au Dieu lointain des philosophes auquel personne ne rend un culte ; la seconde aboutit aux divinités trop humaines du paganisme. C'est déjà la gloire des écrivains de l'ancienne alliance, et avant tout des grands prophètes, de les avoir unies, en attendant le mystère de l'Incarnation qui, en vertu d'un amour gratuit et ineffable, devait mettre Dieu au sein de l'humanité, sans que cependant sa transcendance soit le moins du monde perdue de vue ou compromise.

Cette dernière observation nous permet de répondre à une question souvent posée : faut-il croire que le Dieu d'amour du quatrième évangile et de la première épître serait tout différent du Dieu de l'Apocalypse, dont la majesté est partout soulignée ? Dans l'Apocalypse Dieu n'est jamais appelé Père des croyants, et ceux-ci, en un seul passage (21, 7), sont donnés comme ayant pour vocation de devenir ses enfants. Le Dieu que célèbre l'Apocalypse est avant tout le Dieu de l'Ancien Testament :

27. *Theologie des Alten Testaments*, Berlin, 1951, vol. I, p. 101-102.

Celui qui est, qui était et qui vient (1, 4 ; 11, 17 ; 16, 5 ; cf. Ex. 3, 4). Dans l'adresse de 1, 4, « Celui qui est » remplace intentionnellement « Dieu le Père » du début des lettres pauliniennes. Il est l'*Alpha et l'Oméga*, le *Principe et la Fin* (1, 8 ; 21, 6), titres qui, concurremment avec le *Premier et le Dernier*, sont aussi décernés au Christ (1, 17 ; 2, 8 ; 22, 13 ; cf. Is 41, 4 ; 43, 10 ; 44, 6 ; 48, 12). Il est le *Tout-Puissant*, *Pantocrator* (1, 8 ; 4, 8 ; 11, 17 ; 15, 3 ; 16, 7, 14 ; 19, 6 ; 21, 22) ; ce nom divin qui ne se retrouve qu'une fois dans le reste du Nouveau Testament (2 Co 6, 18), et encore dans une citation d'Amos (4, 13), est fréquent dans les Septante, où il correspond surtout à *Yahvé Sabaoth* et à *El Shaddai*. Il est le Fort (18, 8 ; cf. 11, 17 ; 12, 10...). Il est Celui qui vit aux siècles des siècles (4, 9-10 ; 10, 6 ; 15, 7), Celui qui a tout fait (4, 11 ; 10, 6 ; 14, 7), le Vritable (3, 7 ; au sujet du Christ : 3, 14 ; 19, 11), le Saint (3, 7 ; 15, 4 ; 16, 5) : autant de titres divins qui, eux aussi, sont empruntés au langage de l'ancienne alliance : Is 10, 21 ; Jr 27 (50), 34 ; Dn 4, 31 (Théod.) ; 12, 7 ; Dt 32, 40 ; Ps 115, 3 ; 148, 5 ; Ex 34, 6 (LXX) ; Nb 14, 18 (LXX) ; Ha 3, 3 ; Is 40, 25...

Mais la qualification de Vritable, comme également l'insistance sur la gloire divine (4, 9 ; 19, 1 ; 21, 11, 23...), qui l'une et l'autre caractérisent le quatrième évangile (1, 9 ; 7, 28 ; 17, 3 ; 1, 14 ; 5, 44...), prouvent qu'entre lui et l'Apocalypse l'écart est moins grand qu'on ne pourrait le croire au premier abord. En réalité la transcendance de Dieu, soulignée partout dans l'Apocalypse parce qu'elle s'oppose au culte rendu aux empereurs (cf. Ap 1, 5 : le Prince des rois de la terre ; 19, 16 : le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs), est sauvegardée avec soin dans l'ensemble des écrits johanniques, même quand l'amour de Dieu pour les hommes est exprimé avec la plus grande force. Dans le quatrième évangile également, le Christ n'est-il pas « Celui qui est » ? Nous renvoyons ici à ce que nous avons dit ailleurs sur les déclarations christologiques avec « je suis »²⁸. Et la première des trois définitions johanniques de Dieu n'est-elle pas « Dieu est esprit », ce qui veut dire qu'il dépasse infiniment « tout ce qui est né de la chair » ? C'est pour cela qu'une transformation par l'Esprit-Saint est indispensable pour être haussé à son niveau.

« Voyez quel grand amour nous a donné le Père, pour que nous soyons appelés enfants de Dieu, car nous le sommes ! » (1 Jn 3, 1). L'étonnement de Jean, quand il contemple l'amour divin, tient précisément au fait que c'est le Dieu de l'Ancien Testament qui le manifeste, donc sans rien perdre de sa transcendance. L'Apocalypse elle-même, qui prolonge la théologie vététotestamentaire avec plus d'insistance que n'importe quel autre écrit du Nouveau Testament, n'a garde cependant d'oublier la tendresse miséricordieuse de Dieu (cf. par ex. en 1, 5 ; 3, 20-21 ; 7, 16-17). Est-il dans

28. *Les Egô eimi christologiques du quatrième évangile*, dans RSR 54 (1966), p. 5-22 ; 213-240

la Bible un passage plus touchant qu'Ap 3, 20 ? Est-il même dans la littérature johannique un texte qui nous dise de façon plus saisissante ce qu'est la vie chrétienne profonde : un dialogue et une communion incessants avec le Christ et avec Dieu ? « Voici que je me tiens à la porte et je frappe : si quelqu'un entend ma voix et m'ouvre la porte, j'entrerai chez lui, je prendrai mon repas avec lui et lui avec moi ». Voilà bien le Dieu d'amour de la révélation chrétienne ! Sans oublier un seul instant sa divine royauté, soulignée, avec quelle force, par tout le contexte de ce passage, il se fait proche des hommes, les sollicitant doucement, mais sans violenter leur liberté, et mendiant en quelque sorte leur réponse comme s'il avait besoin d'eux. La transcendance rend infiniment plus précieuse la miséricorde divine, et la proximité divine infiment plus inconcevable la transcendance.

2. L'AMOUR DE DIEU DANS L'ANCIEN TESTAMENT : LES PRINCIPALES PRÉPARATIONS VÉTÉROTESTA- MENTAIRES DE LA DOCTRINE JOHANNIQUE ²⁹

Généralités.

Nous n'avons pas l'intention d'entreprendre une étude détaillée de l'amour de Dieu dans l'Ancien Testament. Abstraction faite des monographies spéciales, toutes les théologies de l'Ancien Testament consacrent à cette question des développements plus ou moins longs auxquels nous ne pouvons que renvoyer. Nous nous contenterons ici de rappeler ce qui nous paraît être le plus important.

Assurément bonté divine et amour divin sont liés, et dans les pages qui suivent nous passerons assez facilement d'une réalité à l'autre. La bonté divine, qui se penche vers l'homme et le prend en pitié quand il tombe, est décrite presque à toutes les pages de la Bible. Elle apparaît

29. Pour l'étude vétértestamentaire qui suit, qu'il soit bien entendu que nous nous en tenons aux grandes lignes et que nous n'avons nullement l'intention de donner une bibliographie complète du sujet. Voici quelques Théologies de l'Ancien Testament qui nous ont particulièrement servi : E. KÖNIG, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart, 1923 ; L. KÖHLER, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, 1936 ; O. PROCKSCH, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh, 1949 ; W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, Berlin, 1950 ; W. O. E. OESTERLEY AND T. H. ROBINSON, *Hebrew Religion, Its Origin and Development*, London, 1952 ; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris-Tournai, 1954 ; E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1955 ; TH. C. VRIEZEN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Wageningen, 1956 ; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, München, 1960. Il faut ajouter C. WIENER, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament, Étude d'une racine*, Paris, 1957 ; W. L. MORAN, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*, CBQ 25 (1963), p. 77-87 ; G. SCHUTTERMAYR, RHM. Eine lexikalische Studie, B 51 (1970), p. 499-525.

dès les récits du paradis terrestre et de la chute. Elle est fort bien traduite par cette affirmation d'Ex 34, 6 (J) : « Dieu est miséricordieux et compatissant, lent à la colère, riche en bonté et en fidélité », ou encore par ces mots touchants du Ps 103 (v. 13) : « Comme un père a compassion de ses enfants, Yahvé a compassion de ceux qui le craignent ». Ces données et tant d'autres du même genre doivent être prises en considération par quiconque veut se faire une idée de l'amour divin dans l'Ancien Testament.

Cependant, avec raison, les exégètes distinguent d'ordinaire entre d'une part la bonté de Yahvé (*hèsed Yahvé*), qui se manifeste surtout dans l'élection d'Israël et le bienfait de l'alliance, et d'autre part l'amour divin proprement dit, que les auteurs sacrés désignent par un vocabulaire différent : avant tout *aimer* (*ahab*), mais aussi *s'attacher à* (*hashaq*), *prendre plaisir à* (*haphetz* et *ratsah*), *connaître* de cette connaissance intérieure et profonde qui dans la Bible mérite seule le nom de connaissance (*yadah*). Rappelons que dans l'Écriture le verbe « connaître » sert à traduire les relations conjugales, ce qui souligne la note d'intimité qu'il implique.

Il est à noter que dans l'ordre humain le verbe « aimer » n'est pas d'ordinaire appliqué dans l'Ancien Testament aux sentiments de la femme à l'égard de son mari, ni non plus à ceux des enfants à l'égard de leurs parents, mais uniquement à la conduite des supérieurs à l'endroit de leurs subordonnés. Rares sont les exceptions à la règle ; on peut citer : 1 S 18, 20 : « Michol, fille de Saul, aima David », et Dt 18, 16 : « Si ton esclave te dit : je ne veux pas sortir de chez toi, parce qu'il t'aime ». On a donc prêté à Yahvé quelque chose de ce mouvement mystérieux et spontané qui pousse un être humain vers un autre (habituellement tenu pour un inférieur), notamment le mari vers sa femme, le père et la mère vers leurs enfants ; il en résulte qu'on cherche à posséder ou à conserver cet être auquel on s'est attaché et qu'on trouve sa joie dans cette possession. C'est ainsi qu'on en est venu à parler par analogie de l'amour de Dieu.

Cela ne s'est pas fait tout d'un coup. Nous avons déjà eu l'occasion de le dire, dans la Bible l'alliance commande toute l'histoire des relations de Dieu avec Israël, et même, pourrait-on dire, avec l'humanité entière, s'il est vrai que les événements du paradis terrestre exploitent l'idée d'alliance sans la nommer formellement. Mais il semble que dans les temps anciens on n'ait pas volontiers recouru au vocabulaire de l'amour pour caractériser la conduite de Yahvé à l'endroit du peuple choisi. Ces rapports ont primitivement été exprimés en termes de bonté (*hèsed*), de fidélité (*émeth*) et de justice (*sedaqah*)³⁰.

C'est surtout aux prophètes et au Deutéronome que l'on doit l'introduction dans ce contexte du vocabulaire de l'amour. Ils ont décrit l'alliance,

30. Cf. W. FICHIRODT, *Theologie des Alten Testaments*, Teil. I, p. 120-121.

tantôt sous la forme de l'amour conjugal : Os 2 ; Jr 2, 2 ; 3, 7 ; Ez 16 ; Is 50, 1 ; 54, 5... ; tantôt sous la forme de l'amour paternel : Os 11, 1-4 ; Is 1, 2 ; 63, 16 ; 64, 7 ; Jr 3, 14, 22 ; 31, 20 ; Dt 14, 1 ; 32, 5... Ils ont même parfois évoqué à ce propos l'amour maternel : Is 49, 15 ; 66, 13 ; Jr 31, 20 (le verbe « avoir pitié » — racine *rh*m — évoque le sein maternel et l'attitude de la mère en face de son enfant dénué de tout) ; cf. déjà Os 11, 3, texte sur lequel nous aurons à revenir plus loin.

En employant un tel langage, les auteurs sacrés ont le dessein manifeste de réagir contre la matérialisation et, en quelque sorte, la « commercialisation » de l'alliance, comprise comme un contrat ordinaire, ce qui faisait qu'elle devenait source d'un orgueil et d'un exclusivisme intolérables. A l'encontre de ces tendances les prophètes et le Deutéronome soulignent avec une force extraordinaire l'initiative de l'amour divin et la gratuité absolue de l'alliance. Chacun d'entre eux apporte d'ailleurs dans cet enseignement sa note spéciale. Osée insiste sur le caractère mystérieux et irrationnel de l'amour divin. Jérémie fait de même, mais en ajoutant cette précision que, lors de l'ère de grâce, Dieu prendra l'initiative de parler au cœur de chaque homme. Ézéchiél insiste sur la « sanctification » du nom de Yahvé, raison ultime d'une restauration qu'Israël ne mérite d'aucune façon, le Deutéro-Isaïe sur le lien entre l'ancienne intervention miséricordieuse de Yahvé lors de l'Exode et celle qui doit procurer le salut eschatologique : la première manifestation de l'amour divin permet d'en espérer une autre plus grande encore. De son côté le Deutéronome combat avec la dernière énergie cette idée qu'un mérite quelconque d'Israël rendrait compte de son élection ; il rattache cette élection à l'affection que Yahvé a manifestée aux « pères » et au serment par lequel il s'est lié envers eux : 4, 37 ; 7, 7-8 ; 9, 6-7 ; 10, 14-15 ; 32, 10 sq.

En dépit de sa beauté, cette doctrine vétérotestamentaire sur l'amour divin demeure encore fort loin de celle du Nouveau Testament, et particulièrement de la théologie johannique. Les raisons de cette infériorité sont multiples. Nous en discernons cinq principales.

1° *L'intimité de l'amour divin* est limitée dans l'Ancien Testament par le caractère communautaire de l'alliance qui concerne en premier lieu les rapports entre Yahvé et le peuple d'Israël : « Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu ». A l'intérieur de l'alliance de Yahvé avec Israël, il y a certes place pour des alliances individuelles, par exemple l'alliance éternelle de Yahvé avec David. Mais ces alliances individuelles n'ont pour but que de confirmer et de garantir l'alliance conclue avec le peuple tout entier. C'est ce qui explique que l'amour de Yahvé pour des individus ne soit mentionné explicitement que trois fois : 2 S 12, 24 et Ne 13, 26 à propos de Salomon, Is 48, 14 à propos de Cyrus. Plus fréquente est la mention de l'amour de Dieu pour certaines catégories de personnes :

les justes, ceux qui ont le cœur pur, les étrangers fixés comme clients en terre d'Israël, etc. Pr 15, 9 ; 22, 11 LXX ; Ps 146, 8 ; Dt 10, 18 ; Sg 3, 9 ; 7, 14 ; Si 4, 10 ; 18, 14... A ces passages il convient d'ajouter les nombreux emplois de l'invocation « mon Dieu », par laquelle, dans les hymnes et les lamentations, des individus remettent leur sort entre les mains de Dieu dont ils se savent aimés³¹.

En prédisant que la loi divine serait écrite dans les cœurs, que chaque homme serait instruit mystérieusement par Yahvé et transformé par son Esprit, Jérémie et Ézéchiel ont préparé l'intériorisation et la personnalisation de l'alliance. Mais, à leurs yeux, cette intériorisation et cette personnalisation demeurent une espérance eschatologique, la grande caractéristique de l'ère de grâce. Il serait assurément exagéré de soutenir que le dialogue d'amour de l'âme avec Dieu était totalement inconnu dans l'Ancien Testament ; les confessions de Jérémie et nombre de psaumes lui ouvraient déjà très puissamment la voie. N'empêche qu'il ne se déploie pleinement que dans la religion apportée au monde par Jésus, et c'est le quatrième évangile qui nous en offre l'expression la plus nette et la plus profonde.

2° *L'extension de l'amour divin* est limitée par les tendances particularistes et le nationalisme religieux d'Israël. Parce qu'elle n'est qu'une étape provisoire, la religion de l'Ancien Testament souffre d'une sorte de déséquilibre qu'il serait vain de nier. La conviction qu'a Israël d'être le peuple choisi le pousse à se séparer du monde païen, comme si Yahvé ne s'intéressait qu'à la seule nation qui l'adore. Mais, d'un autre côté, sa foi en un Dieu, qui est le Créateur et le maître du monde entier, l'oblige à regarder constamment au-delà de ses étroites frontières et suscite en lui l'espérance d'un univers rénové où tous les hommes se rencontreront dans l'adoration d'un même Dieu³².

Cette tension féconde, qui se maintient d'un bout à l'autre de l'Ancien Testament, devait aboutir logiquement à la victoire de l'universalisme, pressentie par certains oracles prophétiques, avant tout les poèmes du Serviteur, car Yahvé est dès les origines un Dieu supranational, le Dieu unique de l'univers. En fait, dans la religion d'Israël, jamais les deux courants universaliste et particulariste ne sont parvenus à s'harmoniser pleinement ; certains écrits, tels que le Livre de Jonas, témoignent des crises qui pouvaient en résulter. Sans nul doute l'extension du Règne de Dieu aux nations maintes fois prophétisée, doit être pour celles-ci un bienfait, et ce point de vue est loin d'être entièrement méconnu : cf. Is 2, 2-4 =

31. Cf. O. EISSFELDT, « *Mein Gott* » im Alten Testament, ZAW, 1945-1948, p. 3 sq.

32. Cf. A. FEUILLET, *L'universalisme et l'élection d'Israël dans la religion des prophètes*, BVC 15 (1956), p. 7-25 ; *L'universalisme et l'alliance dans la religion d'Amos*, BVC 17 (1957), p. 17-30.

Mi 4, 1-4 ; Is 19, 18-25 ; 25, 6-8 ; Jr 12, 15 ; Jon 4, 11... Mais, plus souvent, cette extension est présentée comme un triomphe accordé par Yahvé à Israël, voire comme la soumission des païens au peuple choisi : Is 14, 2 ; 49, 22-23 ; 49, 22-23 ; 60, 4, 9-12 ; 66, 12, 20 etc. Ce n'est que dans la religion du Christ que s'affirme en toute clarté la conception d'un Dieu qui, par amour, veut sauver le monde entier.

3^o *Les objectifs visés par l'amour divin* sont limités dans l'Ancien Testament par l'imprécision des idées en ce qui touche, soit l'existence de l'homme par delà la tombe, soit la vie intime de Dieu. D'après le Nouveau Testament, et notamment d'après la doctrine johannique, les disciples du Christ, transformés par l'Esprit-Saint, inaugurent dès ici-bas un dialogue filial avec Dieu, reflet du dialogue éternel du Père et du Fils ; dans l'au-delà ce dialogue doit aboutir à la vision béatifique, c'est-à-dire à la contemplation éternelle de Dieu tel qu'il est (1 Jn 3, 1-2). Ces grandioses perspectives étaient impossibles dans la religion de l'Ancien Testament, et cela pour un double motif : l'espérance de l'immortalité bienheureuse ne s'y fait jour que tardivement, du moins de façon claire ; quant à la révélation claire du mystère trinitaire, elle n'appartient qu'au Nouveau Testament.

4^o L'application à l'amour divin du vocabulaire de l'amour humain a conduit dans l'Ancien Testament à des *hardiesses de langage* qui, séparées du contexte, pourraient donner de Dieu une idée fausse. Osée compare Yahvé dans ses rapports avec Israël à un mari qui a été constamment trompé par sa femme, le mari ne peut que s'irriter d'une telle trahison ; de semblable façon l'amour de Yahvé, déçu par les infidélités répétées d'Israël, se change chez Osée en une fureur redoutable, qui se déchaîne comme celle d'un fauve (13, 7-8). On trouverait aisément ailleurs des notations du même genre. Après le rappel des libéralités extraordinaires de Yahvé envers Israël et de l'ingratitude du peuple choisi, nous avons en Dt 32, 19-27 une description colorée de l'indignation de Dieu outragé ; en Ez 16, 42 la colère de Yahvé contre son Épouse, qu'il avait comblée de biens et qui s'est continuellement prostituée, est décrite comme une passion violente qui doit se décharger pour s'apaiser : « j'assouvirai sur toi ma colère afin de m'apaiser et de n'être plus irrité » (16, 42).

Ces anthropomorphismes sont corrigés par la haute idée que les écrivains de l'ancienne alliance se font de la transcendance divine ; ils ne sont pour eux qu'une manière très éloquente de traduire cette vérité capitale que les péchés de l'homme ne laissent pas Dieu indifférent. On dirait même qu'ils le font cruellement souffrir ; cette impression nous est suggérée surtout par les oracles d'Osée et de Jérémie. Un tel langage, qui offre des inconvénients manifestes, n'avait plus de raison d'être dans le Nouveau Testament, où la grandeur tragique que revêt aux yeux de Dieu le mal moral et le sérieux de l'amour divin nous sont révélés, de façon incompa-

ablement plus efficace, par la Passion expiatrice du Fils de Dieu incarné. Mais de ce que le Nouveau Testament abandonne les hardiesses de langage que nous venons de signaler, il serait tout à fait faux de conclure que l'amour divin n'y a plus les mêmes exigences redoutables que chez les prophètes.

5^e Enfin il y a sous l'ancienne économie une ignorance inévitable de la profondeur de l'amour divin qui résulte de ce que *le Sauveur n'était encore qu'espéré* ; il n'avait pas fait l'objet d'une expérience vécue. La principale différence entre l'Ancien et le Nouveau Testament ne tient pas à l'infériorité des conceptions de la religion d'Israël, mais bien plutôt à ce que dans l'ancienne alliance la venue du Fils de Dieu en ce monde n'est pas encore un fait accompli. Ainsi qu'on l'a dit justement, « les juifs eussent-ils connu par les prophètes ce qui devait arriver au temps fixé qu'il leur eût manqué d'avoir vu et touché l'amour incarné, de pouvoir se représenter les intentions généreuses de l'amour divin sous les traits de Jésus et par les épisodes d'une vie historiquement vécue. De l'Ancien au Nouveau Testament, il y a la naissance humaine du Fils, sa vie, sa mort. L'événement dépassait de beaucoup l'espérance. »³³.

Après ces préliminaires indispensables, nous devons maintenant étudier ce que nous croyons être les deux principales préparations vétéro-testamentaires de la formule johannique « Dieu est amour » : nous voulons parler du prophète Osée et du Cantique des Cantiques.

Le prophète Osée.

Notre étude du prophète Osée n'a pas la prétention d'être exhaustive. Elle est commandée et limitée par notre dessein. Nous voulons seulement montrer, par une comparaison attentive, que l'enseignement admirable sur l'amour divin qui caractérise la théologie johannique a été profondément préparé par Osée, un prophète qui prêcha dans le Royaume du Nord plus de sept cents ans avant le Christ ; le titre et le texte de son livre montrent qu'il entre en scène à la fin du règne de Jéroboam II (783-746) ; cf. Os 2, 4-17 ; 4, 1-3 ; 5, 1-7 ; 10, 1-2.

Notre parallèle entre Osée et saint Jean portera sur les trois points suivants : l'intuition magnifique que Dieu est essentiellement amour ; la conception de l'alliance qui en fait un dialogue d'amour ; enfin l'idée que ce dialogue d'amour s'instaure et se développe grâce à une recherche réciproque de Dieu par les hommes et des hommes par Dieu.

Que le prophète Osée, sans doute le premier dans la religion judéo-chrétienne, et même dans l'histoire religieuse de l'humanité, ait découvert

33. G. ROTUREAU, *Amour de Dieu et amour des hommes*, Paris, 1958, p. 61.

et exprimé cette vérité capitale que l'amour fait partie de l'essence même de Dieu, on peut avec O. Procksch³⁴ en trouver la preuve au début du chapitre 3 (v. 1) : « Yahvé me dit : Va de nouveau, aime une femme aimée d'un compagnon et adultère, comme Yahvé aime les fils d'Israël, bien qu'ils se tournent vers d'autres dieux et aiment les gâteaux de raisin ». Ce que Dieu prescrit à son prophète est suprêmement étrange³⁵ : il doit aimer et reprendre comme épouse une femme qui l'a trahi et persévère dans sa trahison, se livrant à la débauche dans les sanctuaires cananéens en compagnie d'un partenaire cultuel. L'acte exigé d'Osée était proprement incompréhensible et peu conforme à l'esprit de la loi codifiée dans le Deutéronome (24, 1-4) : une femme répudiée, qui s'était donnée à un autre homme, ne pouvait, après avoir été abandonnée par celui-ci, prétendre être reprise par son premier époux (Jr 31). Or c'est là précisément ce qui est demandé à Osée. Et c'est la même générosité incompréhensible que Yahvé manifeste à l'endroit de la nation choisie : il continue de l'aimer et est disposé à la reprendre comme son épouse, alors que celle-ci se tourne vers d'autres dieux et se montre assidue aux cultes idolâtriques. Comme l'observe Procksch³⁶, la comparaison ne porte pas sur le caractère invincible d'un lien naturel qui persisterait dans les deux cas, car il n'y a plus aucun lien spirituel entre un peuple tombé dans une perverse déchéance et un Dieu essentiellement moral, qui normalement doit punir le péché. La comparaison ne porte que sur la grandeur de la miséricorde. La miséricorde de Yahvé est sans bornes, car lui qui a horreur du mal moral et ne peut que châtier les coupables a cependant pitié d'une nation qui s'appelait « Pas-de-pitié », et il dit : Tu es mon peuple à des gens qui s'appelaient « Pas-mon-peuple » (2, 23-24).

Les infortunes conjugales d'Osée dominent toute sa théologie. « Il n'y a pas lieu d'être surpris qu'un prophète auquel seraient confiés les prémisses d'une pareille révélation (celle de l'amour divin miséricordieux) ait dû, pour la recevoir, passer par des expériences peu communes. A les suivre, pour autant que nous le puissions, nous comprenons que la révélation de la Parole n'est nullement la simple communication de concepts nouveaux à l'esprit humain. Elle s'y montre au contraire comme la décou-

34. *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh, 1949, p. 154.

35. Nous n'oublions pas que Os 3, 1 et les aventures conjugales d'Osée prises dans leur ensemble ont fait l'objet d'interprétations divergentes. Nous ne pouvons entrer ici dans la discussion des diverses exégèses. Celle que nous proposons est la plus communément admise. Dans les lignes qui suivent, nous nous inspirons spécialement de CH. HAURET, *Amos et Osée*, Paris, 1970, p. 165-167. Une nomenclature des travaux récents sur le prophète Osée nous est offerte par J. F. CRAGHAN, *Le livre d'Osée et la recherche récente*, BTB 1 (1971), p. 87-103 ; 150-172.

36. *Theologie des Alten Testaments*, p. 155.

verte d'une vérité vitale, qu'on ne peut recevoir si on n'a pas vécu en harmonie avec elle »³⁷.

Mari profondément épris et trompé, Osée a souffert cruellement des infidélités de son épouse, et la torture de son propre cœur, déçu dans ses affections les plus chères et les plus légitimes, fut pour lui la source de clartés fulgurantes sur la grandeur de l'amour de Dieu. Comme le note finement W. Robinson³⁸, un tel rapprochement implique la croyance, commune d'ailleurs à tous les prophètes, qu'en dépit de la transcendance de Yahvé il existe une parenté réelle entre Dieu et l'homme (cf. récits de la création), et que seul le cœur humain, et non la statue de pierre ou de bois à laquelle l'idolâtre dit : « Mon Dieu » (14, 4), est une digne image de la Divinité. Et c'est ainsi qu'Osée, cœur exceptionnellement noble et généreux, a pu puiser dans son expérience personnelle éclairée par la lumière divine l'intelligence de l'attitude de Yahvé à l'endroit de la nation choisie.

Le chapitre 11 du livre d'Osée nous suggère sous une autre forme le même enseignement fondamental : Dieu est par essence amour. Non sans raison, ce passage a été appelé le point culminant de la révélation de l'amour divin dans l'Ancien Testament³⁹. Il y a lieu de le considérer comme une unité, même s'il est vrai que les derniers versets ont été remaniés après l'exil⁴⁰.

Le thème général du morceau, qui nous fait lire dans le cœur même de Dieu, c'est que l'amour en est l'attribut dominant. Dès les premiers versets (1-4) cet amour est décrit, non comme dans les chapitres 2 et 3, à partir de l'union conjugale, mais à partir de la tendresse paternelle et maternelle. En Égypte, alors qu'Israël n'est encore qu'un enfant incapable d'agir par lui-même et donc de mériter quoi que ce soit, Dieu se prend à l'aimer, et c'est cet amour absolument gratuit qui provoque la libération de la servitude d'Égypte. A l'image de Dieu père s'attachait primitivement l'idée du protecteur et du créateur de l'unité nationale. Osée enrichit le sens de ce symbole en se souvenant de l'affection d'un père et d'une mère qui élèvent leur enfant, le portent sur leurs bras, le soignent, le sou-

37. L. BOUYER, *La Bible et l'Évangile*, Paris, 1951, p. 66. La relation que nous offre Osée de ses infortunes conjugales est kérygmatisque plus que biographique et nous laisse ignorer nombre de détails : cf. J. L. MAYS, *Hosea*, Old Testament Library, Philadelphia, 1969, p. 231q.

38. *Two Hebrew Prophets. Studies in Hosea and Ezechiel*, London, 1948, p. 18 sq.

39. G. M. BEHLER, *Divini amoris suprema revelatio in antiquo foedere data* (Os 11), dans *Ang* 20 (1943), p. 102-116.

40. Cf. par exemple en ce sens W. R. HARPER, *Amos and Hosea*, Edinburgh, 1936, p. 372 ; A. DEISSLER, dans *La Ste Bible de Pirot, Les Petits Prophètes*, tome VIII (1^{re} partie), Paris, 1961, p. 109 ; C. HAURET, *Amos et Osée*, p. 236.

lèvent jusqu'à eux⁴¹, ou au contraire se penchent vers lui pour le faire manger : autant de gestes qui figurent la délicate sollicitude de Yahvé à l'endroit d'Israël.

Cependant Israël ne répond pas à ces avances (v. 3) ; aussi subira-t-il le châtiment d'un nouvel exil en Égypte et en Assyrie ; voilà ce que nous disent les versets 5-7. Mais au v. 8 Osée nous fait assister à un combat extraordinaire entre l'amour et la colère dans le cœur meurtri de Dieu, père d'Israël. Sous l'effet de la colère divine Adamah et Ceboïm, deux villes de la Pentapole (Gn 10, 19 ; 14, 2, 8) ont été jadis « bouleversées » (Dt 29, 22) par un cataclysme. Maintenant c'est le cœur même de Dieu qui est « bouleversé » (même verbe *haphak*) par la perspective de la destruction totale de la nation choisie : « Comment t'abandonnerais-je, Ephraïm, te livrerais-je, Israël ! Comment t'abandonnerais-je comme Adamah, te rendrais-je comme Ceboïm ! Mon cœur en moi se bouleverse, en même temps ma pitié s'enflamme » (v. 8).

Certes le châtiment ne saurait pour autant être épargné à un peuple qui est coupable. La sainteté de Yahvé lui impose de punir. Mais cette même sainteté l'empêche de céder à une vengeance sans merci ; elle le pousse au contraire à avoir pitié et à aimer de nouveau. Parce que Yahvé est Dieu, et non un homme, il ne se comporte pas comme nous le faisons quand nous avons été odieusement trompés, et c'est l'amour qui chez lui doit avoir le dernier mot ; finalement il sauvera Israël et ramènera les exilés en Terre Sainte, tant il est vrai que Dieu est d'abord et avant tout générosité infinie : « Je ne donnerai pas cours à l'ardeur de ma colère, je ne détruirai plus Éphraïm, car je suis Dieu et non pas homme ; au milieu de vous je suis le Saint, je ne viendrai pas avec colère. Derrière Yahvé ils marcheront..., comme un oiseau ils accourront de l'Égypte, comme une colombe du pays d'Assur, et je les ferai habiter dans leurs maisons, oracle de Yahvé. » (vv. 9-11) Tel est le sublime enseignement qui fait d'Osée l'un des plus grands prophètes de l'Ancien Testament. D'autres prophètes, comme Isaïe, le surpassent par l'ampleur des perspectives qu'ils ouvrent sur le déroulement des plans divins⁴². Mais aucun n'a su s'élever si haut

41. Nous suivons ici les nombreux exégètes qui corrigent le texte massorétique (un simple changement de vocalisation ; aucune modification des consonnes) et substituent le mot *ul*, nourrisson, au mot *ol*, joug. Non seulement ce dernier vocable oblige à abandonner l'image de l'amour paternel et maternel, mais de plus il est en désaccord avec le contexte immédiat : « on ne voit pas bien comment concevoir une relation acceptable entre le joug et la mâchoire de l'animal » (A. DEISSLER, commentaire, p. 105). D'une manière générale ce passage d'Osée, comme tant d'autres, offre des difficultés textuelles considérables dans la discussion desquelles nous ne pouvons pas entrer, nous contentant de renvoyer aux commentateurs.

42. Sur l'admirable conception isaïenne d'un plan divin mystérieux concernant l'humanité entière, plan qui s'oppose à ceux des politiciens et des puissants, cf. DBS, art. *Isaïe*, vol. 4, col. 684-690.

qu'Osée et s'approcher autant que lui de la grande révélation johannique : Dieu est amour.

Nous l'avons dit plus haut (cf. chapitre III), déjà dans l'Ancien Testament, le but de l'alliance, c'est d'abord et avant tout d'instituer un dialogue entre Dieu et le peuple choisi : « En établissant une alliance avec Israël, Yahvé ne s'est pas contenté de créer un ordre nouveau et d'élever Israël à un niveau supérieur de moralité. C'est la nature même de la religion d'Israël qui revêt, de par l'alliance, une signification absolument unique dans l'histoire des religions. Quels que soient le nombre et la matière des lois qu'Israël devra observer, il apparaît déjà que ces lois ne doivent pas faire écran entre Yahvé et son peuple. Elles ne peuvent en aucune manière constituer un but ni pour l'un ni pour l'autre des partenaires. Le seul but en effet que Yahvé se propose est de promouvoir en Israël un interlocuteur. Yahvé et Israël sont l'un pour l'autre... Cette réciprocité est sans doute la marque la plus profonde de la morale de l'alliance. Cependant, tout en rapprochant Dieu de l'homme, elle ne les confond pas, puisque, dans le dialogue ainsi institué, Dieu seul a l'initiative de l'invitation et Israël seul le devoir de la réponse »⁴³.

Le message du prophète Osée ne se comprend bien que rattaché à cette grande tradition. Dès l'origine l'obéissance à la Torah a été comprise comme une réponse d'Israël à Yahvé qui l'avait aimé le premier en le libérant de la servitude d'Égypte⁴⁴. Osée n'innove donc pas. Mais l'emploi qu'il fait de l'image de l'union conjugale pour exprimer le fait de l'alliance (c'est lui, semble-t-il, qui a introduit ce symbole), la lutte qu'il mène contre les infractions à l'alliance, qu'il appelle des adultères ou des prostitutions, la conception qu'il propose de la restauration de l'alliance ont puissamment contribué à faire voir dans l'alliance ce qu'elle devait devenir définitivement dans le Nouveau Testament, et plus particulièrement dans les écrits johanniques, *un échange d'amour*. Les oracles d'Osée revêtent des formes littéraires variées. Nous nous attacherons à deux d'entre elles, le procès et la confession collective suivie d'un oracle, imitation des liturgies pénitentielles : cf. Jos 20, 6 sq; Jg 20, 23, 28; 1 R 8, 31-53; Jr 3, 21-25; Jl 1-2; Ps 85. Ces deux formes littéraires sont destinées à souligner comment Yahvé entend que soit rétabli entre lui et Israël ce dialogue infiniment précieux que les infidélités de la nation choisie ont lamentablement interrompu.

Trois fois dans le livre d'Osée il est question d'un procès (*rib*) intenté par Yahvé à Israël : 2, 4 ; 4, 1, 4 ; 12, 3. Il est clair que ce thème du procès

43. J. L'HOUE, *La morale de l'alliance*, Paris, 1966, p. 28 sq.

44. Cf. notre étude : *Loi ancienne et Morale chrétienne d'après l'Épître aux Romains*, dans *NRT*, 1970, p. 788 sq.

se rattache à l'alliance ; il caractérise un peuple où l'alliance réglait les rapports des hommes avec Dieu et les rapports des hommes entre eux. « Il est bien improbable qu'Osée ait utilisé cette forme uniquement comme un moyen littéraire ; nous pensons qu'il a eu lui-même des discussions, en particulier avec les prêtres »⁴⁵. Nous laisserons de côté le dernier texte particulièrement difficile (12, 3 sq) ; son exégèse détaillée nous entraînerait trop loin de notre propos. Nous nous contenterons de jeter un coup d'œil sur les deux premiers passages et sur leur contexte immédiat.

En 2, 4 les éléments du peuple choisi demeurés fidèles à l'alliance sont invités par Yahvé à lui servir d'auxiliaires dans l'action judiciaire qu'il a engagée contre son Épouse adultère. La suite du texte (vv. 5-25) indique les moyens auxquels Yahvé va recourir pour rétablir le contact spirituel entre lui et son Épouse. Il transformera en désert cette femme qui est en même temps une terre, démontrant ainsi l'impuissance des Baals et l'inutilité des rites cultuels de fécondité ; du même coup il donnera à son Épouse le désir de retourner à son premier mari. Il fera mieux encore, et l'idylle des temps mosaïques se renouvellera. Yahvé conduira son Épouse au désert, et là il parlera à son cœur ; comme le dit A. Deissler⁴⁶, « ce dialogue intime loin de tous, Yahvé s'efforcera de le transformer en une conversation d'amoureux ». L'alliance ainsi restaurée aura toute la fraîcheur d'un premier amour. Israël dira à Yahvé : « mon mari » et « mon Dieu », et Yahvé de son côté lui dira : « Toi mon peuple ».

Au chapitre 4, c'est tout d'abord aux « habitants du pays » en général que Yahvé intente un procès. Dans ce passage, « au moins trois fois, à bref intervalle, le réquisitoire mentionne le pays ; cette insistance souligne une anomalie : Israël en effet occupe le sol de Palestine en vertu de l'alliance ; or sur cette terre, don de Yahvé, les habitants se conduisent de manière sacrilège »⁴⁷. A partir du v. 4 le réquisitoire est plus spécialement dirigé contre les prêtres, qui, au cours des cérémonies liturgiques, avaient le devoir de rappeler les exigences de la loi divine (cf. Ps 15 et 24). Remarquables et déjà « johanniques » sont les versets 1 et 2. Dans la doctrine johannique les relations des hommes avec Dieu commandent les relations des hommes entre eux ; l'amour fraternel et la « communion » mutuelle des chrétiens, tels que Jean les conçoit, sont suspendus à leur communion

45. Cette observation est de E. Jacob : dans l'ouvrage collectif *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas*, par E. JACOB, C. A. KELLER, S. AMSLER, Neuchâtel, 1965, p. 11. Sur le « rib » on pourra se reporter notamment aux travaux suivants : J. HARVEY. *Le Rib-Pattern, réquisitoire prophétique sur la rupture de l'alliance*, B 43 (1962), p. 172-196 ; du même auteur : *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance*, Studia 22, Bruges, 1967 ; R. NORTH. *Angel-Prophet or Satan-Prophet*, ZAW 82 (1970), p. 31-67.

46. Commentaire, p. 47.

47. CH. HAURET. *Amos et Osée*, p. 171.

au Père et au Fils sous l'action de l'Esprit-Saint. De même, en Os 2, 2, la reconnaissance pratique du Dieu de l'alliance de sa bonté (*hēsed*) et de sa fidélité (*ēmet*), attributs qui constamment dans la Bible apparaissent comme les deux piliers de l'alliance, commandent la loyauté des Israélites les uns à l'égard des autres (*ēmet*) et aussi leur union fraternelle (*hēsed*). En somme Osée se plaint qu'à cause de l'absence de connaissance de Dieu, la bonté et la fidélité divines, bases de l'alliance, ne se reflètent pas dans la conduite des hommes les uns à l'endroit des autres : « Pas de vérité, pas de fidélité, (parce que) pas de connaissance de Dieu dans le pays : on se parjure, on ment, on tue, on vole, on commet l'adultère ; (ces violences) se propagent dans le pays, et les flaques de sang se touchent » (littéralement « le sang touche au sang »).

Les paroles qu'Os 6, 1-3 prête au peuple choisi sont une profession collective de foi s'accompagnant d'une confession implicite des péchés ; il est probable qu'elles reproduisent en partie ou en tout cas imitent un texte liturgique : « Venez, retournons à Yahvé. Il a déchiré, il nous guérira ; il a frappé, il bandera nos plaies ; après deux jours il nous rendra la vie, le troisième jour il nous relèvera et nous vivrons en sa présence. Appliquons-nous à connaître Yahvé ; sa venue est certaine comme l'aurore. Il viendra à nous comme l'ondée, comme la pluie de printemps qui arrose la terre »⁴⁸.

A ne l'examiner que superficiellement, cette confession paraît correcte. Elle atteste la foi en la toute puissance divine, ainsi que le désir qu'ont les Israélites de se convertir et de s'appliquer à connaître Yahvé. En réalité les termes qu'ils emploient sont ambigus et font songer aux cultes idolâtriques où, par des rites appropriés, on dictait en quelque sorte leur conduite à des divinités qui étaient censées mourir et renaître à la vie, selon un rythme saisonnier, en faisant participer leurs adeptes à leur destin. L'expression « après deux jours... le troisième jour » peut avoir été empruntée au culte de Hadad, dieu qui ressuscitait trois jours après sa mort.

La réponse de Yahvé manifeste un certain embarras, car il se trouve en présence de réelles manifestations de piété. Mais celles-ci demeurent superficielles et partant sont éphémères ; c'est tout autre chose que Dieu demande : « Que puis-je faire pour toi, Éphraïm ? Que puis-je faire pour toi, Juda ? Ah ! votre amour est comme la nuée du matin, comme la rosée qui tôt se dissipe... C'est l'amour que je veux, mais non les sacrifices, la

48. Il y a lieu de croire qu'Osée cite ici les paroles d'un chant de pèlerinage où le peuple s'attend à être guéri dans une théophanie le troisième jour ; cf. J. M. BUSS, *The Prophetic Word of Hosea*, Beihefte zur ZAW 111 (1969), p. 74 sq. « Je suggère, écrit de son côté E. M. GOOD, que Ex 19, 11, 15-16 éclairent ce contexte : après deux jours de purification Yahvé apparaîtra le troisième jour dans une théophanie au mont Sinai » (*JBL*, 1966, p. 280 ; cité par J. F. CRAIGIAN, dans *BTB* 1 (1971), p. 157).

connaissance de Dieu plus que l'holocauste » (6, 4, 6). Très remarquable est cette dernière assertion : « Verset d'or cité par Jésus (Mt 9, 13 ; 12, 7), écrit E. Osty, et qui exprime parfaitement la nature de la religion de l'esprit »⁴⁹. Il est clair d'ailleurs qu'Osée ne rejette pas le sacrifice comme tel ; à l'instar des autres prophètes, il ne fait que proclamer la primauté absolue des dispositions intérieures.

A la suite de E. Osty, nous avons traduit ici *hésed* par « amour ». A quoi songe Osée en employant ce terme ? Il est probable que le prophète pense à tous les sens que ce mot peut revêtir, « c'est-à-dire à la relation de Dieu avec l'homme, dont on doit garder le souvenir toujours vivant, aux devoirs de l'homme envers Dieu, et enfin à l'attitude de l'homme à l'égard de son semblable »⁵⁰. Tout se passe donc comme dans la doctrine johannique, où l'amour de Dieu pour les hommes commande les rapports des hommes avec Dieu et des hommes entre eux.

Le véritable dialogue d'amour entre Yahvé et la nation choisie, dialogue précédé par une conversion sincère, nous est décrit au chapitre 14. Cet oracle se compose essentiellement de deux parties. Dans la première partie, au prophète qui au nom de Yahvé a convié Israël à la conversion, le peuple répond en s'engageant à un triple renoncement : il n'aura plus recours, ni aux alliances politiques, notamment avec Assur, ni à la force militaire, ni à l'idolâtrie : « Enlève toute iniquité, que nous retrouvions le bonheur, et que nous t'offrions le fruit de nos lèvres. Assur ne nous sauvera pas, nous ne monterons plus sur des chevaux, et nous ne dirons plus « notre Dieu » à l'œuvre de nos mains, car c'est auprès de toi que l'orphelin trouve compassion » (vv. 3-4).

La seconde partie du chapitre nous livre la réponse émouvante de Yahvé à la nation choisie. Il promet de l'aimer de bon cœur, de la guérir et de lui donner une splendeur paradisiaque : « Je guérirai leur infidélité, je les aimerai de bon cœur, car ma colère s'est détournée d'eux ! Je serai comme la rosée pour Israël ; il croîtra comme le lis, il poussera des racines comme le peuplier ; ses rejetons s'étendront au loin ; il aura la magnificence de l'olivier, le parfum du Liban. Ils reviendront s'asseoir à mon ombre ; ils feront prospérer le froment... Je suis comme un cyprès verdoyant ; c'est de moi que procède ton fruit » (vv. 5-9).

Sans que le mot d'époux soit prononcé, c'est de toute évidence en Époux que Yahvé parle. Les perspectives sont les mêmes ici qu'au chapitre 2 où l'Épouse de Yahvé, qui a renoncé définitivement à l'idolâtrie, est reprise par Yahvé, son Époux, avec la tendresse qu'on témoigne à une fiancée

49. *Bible de Jérusalem, Amos, Osée*, 2^e éd., Paris, 1960. p. 94, note b.

50. E. JACOB, dans *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas*, p. 52.

et reçoit de lui, comme signe du rétablissement de l'union parfaite, une prospérité extraordinaire.

En Os 14, 9 Yahvé, qui proclame qu'Israël n'a plus besoin d'aucune idole, s'engage à être lui-même pour la nation choisie comme un cyprès verdoyant, l'arbre de vie par excellence, parce qu'il est toujours vert ; il affirme être seul à pouvoir leur procurer la fertilité (paronymie entre *peri* et Éphraïm).

Abstraction faite du Cantique des Cantiques dont nous parlerons plus loin, ce passage d'Osée est le seul de toute la Bible où Yahvé soit comparé à un arbre. Certains auteurs anciens ont jugé une telle comparaison tellement étrange qu'ils ont préféré l'appliquer au peuple élu restauré⁵¹. Les interprètes modernes sont certainement mieux inspirés quand ils soulignent que, par cette imagerie, Osée entend détourner des rites païens de fécondité et proclame que c'est Yahvé, et non Baal, qui domine les forces de fertilité⁵². En effet on est bien obligé d'attribuer à Yahvé la déclaration qui suit immédiatement : « C'est de moi que procède ton fruit ».

Ces derniers mots de Yahvé sont particulièrement significatifs. E. Jacob les commente excellemment : « Les fruits produits désormais par Israël, c'est Yahvé qui les produit en lui ; c'est bien la vie de la foi, avec une note mystique où le toi et le moi ne sont pas confondus, mais, ce qui est très différent, se répondent parfaitement (cf. la fin du chapitre 2) »⁵³.

Ce passage d'Osée : « Je suis comme un cyprès verdoyant, c'est de moi que procède ton fruit », où le moi divin se met en avant comme source unique de tout bien, annonce déjà l'allégorie johannique de la vigne, où le moi divin de Jésus est mis en avant comme source unique de toute fécondité surnaturelle : séparés de ce cep divin, les disciples ne peuvent rien faire ; unis à lui, ils portent beaucoup de fruit (Jn 15, 5).

Mais pour qu'entre Yahvé et son Épouse ce dialogue d'amour puisse s'instaurer, il est indispensable qu'Israël recherche sincèrement son Époux divin. Nous l'avons longuement expliqué, aux yeux des prophètes, des sages, des psalmistes et de Jésus lui-même, surtout dans le quatrième évangile, c'est pour les hommes une question de vie ou de mort que de chercher Dieu et de le trouver, ou au contraire de demeurer séparé de lui. Dieu lui-même n'a rien plus à cœur que de se faire trouver par les hommes. S'il lui arrive cependant de se cacher, ce n'est là d'ordinaire

51. « A naive self-gratulation on the part of Israel », conjecture par exemple T. K. CHEYNE. *The Book of Hosea*, Cambridge, 1913, p. 129.

52. Cf. par exemple H. W. WOLF, *Guilo and Salvation*, dans *Interpretation* 15 (1961), p. 279 ; H. G. MAYES, *The Fertility Cult in Hosea*, dans *American Journal of Semitic Languages and Literature* 48 (1931-1932), p. 79 sq.

53. *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas*, p. 97.

qu'une industrie de sa miséricorde ; il veut ainsi provoquer la conversion des cœurs.

Avec quelle force Osée n'a-t-il pas traduit ce grand thème, si fondamental et si touchant. Yahvé se cache pour se faire chercher plus purement : « Oui, je vais regagner ma demeure, jusqu'à ce qu'ils s'avouent coupables et cherchent ma face ; dans leur détresse ils me rechercheront » (5, 15). Et encore : « Avec leurs brebis et leurs bœufs, ils s'en vont chercher Yahvé, mais ils ne le trouvent pas : il s'est retiré d'eux » (5, 6). Et voici maintenant les retrouvailles de l'ère de grâce liées à la conversion authentique : « Après cela les enfants d'Israël reviendront ; ils chercheront Yahvé leur Dieu et David leur roi ; ils accourront vers Yahvé et vers ses biens dans la suite des temps » (3, 5).

Sans cesse Osée fait tenir à Yahvé le langage d'un époux bafoué qui ne peut se résoudre à une séparation définitive et cherche à provoquer chez son épouse un changement de sentiments par un mélange, parfois inextricable, de menaces et de promesses. « Je vais fermer son chemin avec des épines... Alors elle dira : je veux revenir à mon premier mari, car j'étais plus heureuse autrefois qu'aujourd'hui... Elle se parait de son anneau et de son collier pour courir après ses amants, et moi elle m'oubliait... C'est pourquoi je vais la séduire, la conduire au désert et parler à son cœur... Malheur sur eux, car ils se sont révoltés contre moi. Je voudrais les racheter, et ils profèrent contre moi des mensonges ! Ils ne crient pas vers moi du fond du cœur. Il est temps de chercher Yahvé jusqu'à ce qu'il répande sur vous la justice... Je les délivrerai de la puissance du Shéol, je les sauverai de la mort. Où sont tes aiguillons, ô mort ? Shéol, où est ton dard ? » (2, 8, 9, 15, 16 ; 7, 13, 14 ; 10, 12 ; 13, 14)⁵⁴.

Le Cantique des Cantiques.

De tous les livres de l'Ancien Testament, le Cantique des Cantiques est celui qui a reçu les interprétations les plus divergentes. A maintes reprises

⁵⁴. Non sans hésitation, nous nous rangeons au côté des exégètes qui voient dans les déclarations du début du v. 14, non pas des interrogations ou des exclamations au conditionnel équivalant à des menaces (et je les délivrerais de la puissance du shéol ! je les sauverais de la mort !), mais plutôt des promesses de salut (avec par conséquent les verbes au futur : je les délivrerai, je les sauverai). Sur les raisons qui, sans d'ailleurs être contraignantes, appuient ce sentiment, cf. A. DESSLER, commentaire, p. 121-122. Les questions de 14 : « Où sont tes aiguillons, ô mort, shéol, où est ton dard ? » peuvent certes être des sommations adressées à la mort et au shéol pour qu'ils entrent en action. Ce sont plutôt, semble-t-il, des défis ironiques, comme c'est le cas pour la plupart des interrogations bibliques introduites ainsi par le mot « où », comme c'est le cas en particulier un peu plus haut en Os 14, 11 : « Où donc est ton roi pour qu'il te sauve ? » Le discours du chapitre 14 pris dans son ensemble nous offre un entrelacement inextricable de promesses, de reproches, de menaces.

nous avons traité ce sujet, difficile entre tous⁵⁵. A. Robert et R. Tournay⁵⁶ ont consacré à cet écrit un commentaire magistral, que R. Tournay a fait suivre d'une étude plus simple, destinée au grand public⁵⁷. Il ne saurait être question ici de reprendre la discussion intégrale du problème du Cantique. Nous nous contenterons de traiter quelques questions qui intéressent directement la présente recherche : les formules de réciprocité, le jeu de cache-cache du Cantique, enfin et surtout l'hymne final consacré à la grandeur de l'amour (Ct 8, 6-7). Hymne qui est plutôt, ainsi que nous le verrons, une prière adressée à Yahvé, tenu par l'auteur du Cantique comme étant essentiellement amour, ce qui fait que le rapprochement avec la formule johannique « Dieu est amour » s'impose ici tout spécialement. Nous dirons également quelques mots des réminiscences d'Osée dans le Cantique et les réminiscences du Cantique dans les écrits johanniques.

Nous avons longuement étudié les formules de réciprocité du quatrième évangile et des épîtres johanniques, et nous les avons rattachées à la théologie de l'alliance. Un des arguments que nous avons utilisés pour opérer ce rapprochement, c'est la rencontre entre la parabole du bon pasteur de Jn 10 et Ez 34. Ezéchiel avait intimement uni d'une part l'image du bon pasteur et d'autre part la perspective de la restauration de l'alliance et de la possession mutuelle, inséparables de l'alliance : « Ils sauront que moi, Yahvé, leur Dieu, je suis avec eux, et que eux, la maison d'Israël, ils sont mon peuple... Vous mes brebis, troupeau que je fais paître » (Ez 34, 31-32). De même, Jn 10 lie la connaissance mutuelle de Jésus et de ses disciples au symbole du pasteur. Une différence avec Ézéchiel marque d'ailleurs en même temps toute la distance qui sépare le Nouveau Testament de l'Ancien : dans le quatrième évangile la connaissance mutuelle de Jésus et de ses disciples est mise en rapport avec la connaissance mutuelle du Père et du Fils au sein de la Trinité : « Je suis le bon pasteur ; je connais mes brebis, et mes brebis me connaissent ; comme le Père me connaît et que je connais le Père » (Jn 10, 14-15).

Il est remarquable que le Cantique nous offre deux formules d'appartenance mutuelle liées, comme dans Ézéchiel et dans Jean, au thème du pasteur : tout d'abord 2, 16 : « Mon Bien-aimé est à moi, et moi à lui :

55. *Le Cantique des Cantiques et la tradition biblique*, NRT 74 (1952), p. 706-733 ; *Le Cantique des Cantiques. Étude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse*, Paris, 1953 ; *Le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse*, RSR 49 (1961), p. 321-353 ; *La formule d'appartenance mutuelle (2, 16) et les interprétations divergentes du Cantique des Cantiques*, RB 68 (1961), p. 5-38 ; *Le Cantique des Cantiques et le Mystère Pascal*, VS 1961, p. 394-408.

56. *Le Cantique des Cantiques*. Traduction et Commentaire, par A. ROBERT et R. TOURNAY, Paris, 1963.

57. *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1967.

il fait paître son troupeau parmi les lis » ; puis 6, 3 : « Je suis à mon Bien-aimé, et mon Bien-aimé est à moi ; il fait paître son troupeau parmi les lis. » Comme en Jn 10, la ressemblance avec Ez 34, 31-32 fait songer au mystère de l'alliance. Certes la première partie de la formule : « Mon Bien-aimé est à moi, et je suis à lui » pourrait exprimer simplement l'amour humain conjugal, caractérisé lui aussi par la possession mutuelle. Mais trois motifs convergents détournent de cette exégèse. Seule la théologie prophétique de l'alliance explique l'association étrange de la possession mutuelle et de l'image du pasteur : un époux qui se donne à son épouse ne fait pas paître son troupeau, par contre Yahvé restaure les relations réciproques inséparables de l'alliance en se faisant le pasteur du peuple choisi. Seule la même théologie prophétique de l'alliance explique pareillement la mention des lis : quand Yahvé restaure son alliance, la Terre Sainte se couvre de fleurs ; la terre devient l'amie des hommes quand les hommes redeviennent les amis de Dieu⁵⁸. Enfin nous devons souligner un fait qui n'a pas été assez remarqué : dans l'abondante littérature amoureuse de l'Ancien Orient, on chercherait en vain des formules de possession mutuelle aussi parfaites que celles du Cantique⁵⁹.

Le thème biblique *chercher-trouver*, qu'Osée avait exploité admirablement, se retrouve à plusieurs reprises dans le Cantique. Au chapitre second le Bien-aimé vient vers sa Bien-aimée, et l'on croirait la possession mutuelle parfaitement réalisée. Mais le début du chapitre 3 nous fait assister à une recherche douloureuse : « Sur ma couche, la nuit, j'ai cherché celui que mon cœur aime. Je l'ai cherché, mais ne l'ai point trouvé. Je me lèverai donc et parcourrai la Ville. Dans les rues et sur les places je chercherai celui que mon cœur aime... je l'ai cherché, mais ne l'ai point trouvé » (3, 1-2).

58. Nous renvoyons à l'étude détaillée de *RB* 1961, p. 5-38 que nous avons citée plus haut.

59. J'ai consulté sur ce point diverses compétences orientales, et particulièrement le R. P. Tournay que je remercie vivement. Au reste on peut se faire assez facilement une idée de la question en consultant l'abondante anthologie de la poésie amoureuse de l'Ancien Orient adjointe par le R. P. Tournay au commentaire du Cantique de A. Robert. L'Égypte n'offre rien d'analogue à la formule de réciprocité de Ct 2, 16, et pas davantage les chants d'amour sumériens et assyro-babyloniens. Pour Ugarit, le texte cité par R. Tournay (p. 374) : « O héros, tu es mon frère et je suis ta sœur » ne peut pas être considéré comme un véritable parallèle. A plus forte raison doit-on en dire autant des formules juridiques de divorce utilisées en Babylonie : « Tu n'es pas mon mari », ou bien : « Tu n'es pas ma femme » ; cf. M. SCHORR, *Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozessrechts (VAB, V)*, 1913, n° 2, p. 7 et n° 4, p. 10 (cf. *ZDMG*, LXIX, p. 417), à rapprocher d'Os 1, 9 et 2, 4. Les chants d'amour de la Palestine arabe font plusieurs fois songer au Cantique (cf. R. TOURNAY, dans *Commentaire du Cantique*, p. 404-408). Mais je serais porté à croire qu'ils dépendent littérairement du Cantique ; dans ce cas une ressemblance aussi frappante qu'« Il est mon bien-aimé et je suis à lui », d'ailleurs moins proche de la formule d'alliance que l'expression du Cantique « mon bien-aimé est à moi et je suis à lui », ne signifie pas grand chose.

Même scène au chapitre 5 : le Bien-aimé arrive ; la Bien-aimée, qui est à moitié endormie, invoque des prétextes pour ne pas se lever et tarde à ouvrir ; quand enfin elle le fait, le Bien-aimé a disparu : « Je dors, mais mon cœur veille... J'entends mon Bien-aimé qui frappe : « Ouvre-moi, ma sœur, mon amie, ma colombe, ma parfaite... J'ai ôté ma tunique, comment la remettrais-je?... J'ai ouvert à mon Bien-aimé, mais, tournant le dos, il avait disparu ! Sa fuite m'a fait rendre l'âme. Je l'ai cherché, mais ne l'ai point trouvé. Je l'ai appelé, mais il n'a pas répondu » (5, 2-3, 6).

Ces passages appellent quelques observations. On a parfois suggéré que si le thème *chercher-trouver* est commun au Cantique et à Osée, c'est qu'il proviendrait du langage et des procédés humains de la recherche amoureuse⁶⁰. Cette assertion n'est pas exacte. Le même thème s'affirme en un nombre considérable de passages de l'Ancien et du Nouveau Testament tout-à-fait étrangers au symbolisme conjugal (cf. notre chapitre III). En particulier, antérieurement à Osée, qui a introduit ce symbolisme, il est déjà présent dans Amos : « Voici venir des jours — oracle du Seigneur Yahvé — où j'envverrai la faim dans le pays, non pas une faim de pain, ni une soif d'eau, mais d'entendre la parole de Yahvé. D'une mer à l'autre on ira titubant ; on errera du nord au levant pour chercher la parole de Yahvé, et on ne la trouvera pas » (Am 8, 11-12). Au reste la littérature amoureuse de l'Ancien Orient ne nous offre pas de correspondant exact de cette donnée.

Ce qui fait croire que, dans le Cantique tout comme chez les prophètes, cette donnée est en rapport avec la perspective de la conversion morale, c'est son lien manifeste avec le double symbole du sommeil et du réveil. A. Robert l'a bien montré, le sommeil et le réveil de l'Épouse du Cantique désignent l'épreuve de l'exil et la restauration qui doit y mettre fin, conformément à l'imagerie des oracles d'Is 51, 17, 21-22 et 52, 1-2. Cependant le sens de ces images est quelque peu modifié dans le Cantique, où « se réveiller » signifie s'attacher définitivement à Yahvé. La thèse de l'auteur du Cantique, c'est que la restauration promise par les prophètes dépend de la conversion de l'Épouse, *de son réveil libre*. Or, et c'est là un point important qui n'a pas été noté par le commentaire de A. Robert, la grande prière messianique d'Is 63, 7-64, 11 reprend et infléchit exactement de la même façon le thème du réveil du peuple choisi emprunté au Deutéro-Isaïe en entendant « se réveiller » au sens de « s'attacher à Dieu » : « Il n'y avait personne qui invoquât ton nom, qui se réveillât pour s'attacher à toi » (64, 6). Les commentaires de B. Duhamel et de K. Marti⁶¹ ont relevé en

60. Cf. par exemple CH. HAURET, *Amos et Osée*, p. 188-189.

61. Voici ces références : B. DUHAMEL : *Das Buch Jesaja*, Göttingen, 1902, p. 429 ; K. MARTI, *Das Buch Jesaja*, Tübingen, 1900, p. 398. Les oracles assez disparates qui constituent ce qu'on a appelé le Trito-Isaïe sont remplis de réminiscences d'oracles du Deutéro-Isaïe dont le sens est maintes fois plus ou moins transformé.

ce passage la reprise des oracles d'Is 51 et 52, et cela en un contexte où est décrit une sorte d'engourdissement spirituel, répondant de celui que veut évoquer la scène dramatique de Ct 5, 2-8.

Dans le quatrième évangile la recherche de Jésus est en relation étroite avec le thème capital de la demeure (*menein*) : on cherche Jésus afin de demeurer en lui ici-bas et avec lui dans l'au-delà, ce qui mettra fin à la recherche (cf. chapitre III). R. Laurentin fait observer que le Cantique offre quelque chose d'approchant (3, 4 et 8, 2) : l'Épouse manifeste en effet le vif désir de voir son Époux divin revenir dans le Temple restauré de Jérusalem pour y demeurer avec elle ; à partir de ce moment là elle n'aura plus à le chercher⁶².

Ce que plus haut nous avons appelé avec quelque exagération l'hymne final du Cantique sur la grandeur de l'amour (8, 6-7) est en réalité beaucoup plus une demande qu'un morceau proprement hymnique. En voici le texte : « Pose-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras, car l'amour est fort comme la Mort, la jalousie inflexible comme le Shéol. Ses traits sont des traits de feu, une flamme de Yahvé. Les grandes eaux ne pourront éteindre l'amour, ni les fleuves le submerger. Qui offrirait toutes les richesses de sa maison pour acheter l'amour ne recueillerait que mépris ».

Est-ce l'amour divin ou l'amour humain qui est ici chanté ? A première vue il est difficile de le deviner, car l'expression « une flamme de Yahvé » pourrait à la rigueur être le simple équivalent d'un superlatif. Nous rendrons compte de ce passage tout d'abord en partant de son application à l'amour divin. Nous dirons ensuite quelques mots de la thèse opposée : l'exégèse purement humaine.

Mais, antérieurement à tout commentaire, une question préalable se pose : Qui parle ici ? Substituant des prénoms suffixes féminins aux pronoms masculins du texte massorétique, A. Robert suppose que c'est Yahvé qui interpelle son Épouse et la conjure d'être fidèle à ses commandements ; elle doit poser sur son cœur et sur son bras le sceau des volontés divines, comme le Deutéronome recommande aux Israélites de mettre les préceptes divins sur leur cœur, sur leurs mains et comme un frontal entre leurs yeux : Dt 6, 6, 8 ; 11, 18.

Autrefois nous avons adopté cette manière de voir⁶³. Mais maintenant, avec la majorité des critiques, nous estimons qu'il convient de maintenir la ponctuation des massorètes. En conséquence nous voyons dans ce passage une prière adressée par l'Épouse à son Époux divin. Ce qui nous

62. *Jésus au Temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2, 48-50*, Paris, 1966, p. 120, note 21.

63. *Le Cantique des Cantiques*, p. 113-114.

incline à adopter ce sentiment, c'est tout d'abord le texte même, et c'est ensuite le contexte immédiatement subséquent.

Examinons en premier lieu le texte, c'est-à-dire ces paroles : « Pose-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras. » Cette demande n'emploie pas la même imagerie que le Deutéronome, où sont mentionnés successivement le cœur, les yeux et les mains. Dans le Deutéronome les yeux et les mains sont spécialement associés : les yeux ne doivent jamais perdre de vue les commandements de Dieu, et les mains doivent passer à la pratique. Très différente est la perspective du Cantique qui associe étroitement le cœur, siège et symbole de l'amour, et le bras, symbole de la puissance, et qui utilise en outre l'image du sceau, rare dans la Bible et absente du Deutéronome.

Il y a tout lieu de penser qu'en s'exprimant ainsi le Cantique songe à Yahvé et lui fait demander par son Épouse de se souvenir constamment d'elle. En Is 49, 14-16, à Sion qui se plaint d'être abandonnée, Yahvé répond qu'il a gravé son nom sur ses mains ; on remarquera en passant cet anthropomorphisme audacieux. En Is 61, 6-7 Yahvé place des gardiens sur les murs de Jérusalem et leur confie la mission de lui rafraîchir la mémoire et de l'empêcher d'oublier qu'il doit restaurer Sion ; ce nouvel anthropomorphisme, plus hardi encore que le précédent, ne le cède en rien à ceux du Cantique.

L. Krinetzki⁶⁴ nous paraît avoir indiqué le parallèle biblique le plus proche de Ct 8, 6 : « Pose-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras. » Il rapproche ce passage d'une promesse de protection faite par Yahvé à Zorobabel en Aggée 2, 23 : « Je ferai de toi comme un sceau, car c'est toi que j'ai élu ». La traduction littérale est la suivante : « Je te poserai comme un sceau » ; c'est là l'expression même du Cantique. Le sceau ou le cachet est un objet particulièrement précieux dont on ne se sépare jamais. Ainsi donc Zorobabel sera comme le sceau de Yahvé. De semblable façon l'Épouse du Cantique souhaite être comme le sceau de son Époux divin !⁶⁵.

Ce sceau doit être placé sur le cœur et sur le bras de l'Époux : sur son cœur pour que son amour n'abandonne jamais le peuple choisi, alors surtout que celui-ci a fait tant de fois l'expérience amère de sa faiblesse : sur son bras, afin que la toute puissance divine se mette au service de l'amour

64. *Das Hohe Lied. Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebesliedes.* Düsseldorf, 1964. p. 240-241.

65. Le mot sceau (*hôtam*) est employé 14 fois dans la Bible, dont cinq fois au sens métaphorique. Nous laissons de côté deux emplois métaphoriques, fort obscurs, du Livre de Job : 38, 14 ; 41, 7. En dehors de Ct 8, 6, restent seulement deux passages : Jr 22, 24 et Ag 2, 23 : dans les deux cas l'image du sceau est appliquée à une personne très chère dont normalement on ne devrait pas se séparer.

divin et délivre l'Épouse de tous les obstacles. Que de fois les prières de l'Ancien Testament s'adressent ainsi en même temps au cœur, c'est-à-dire à la miséricorde de Yahvé, et à sa toute puissance! C'est le cas par exemple de la prière messianique d'Is 63, 7-64, 11, déjà alléguée plus haut pour illustrer le thème du réveil du Cantique. Si cette imploration ardente n'utilise pas le symbolisme conjugal, elle exploite, avec une force sans doute inégalée dans l'Ancien Testament, l'image parallèle, et tout aussi touchante, de l'amour paternel (63, 15-16 ; 64, 2), et elle réclame l'intervention d'un Dieu essentiellement miséricordieux dont le bras dans le passé accomplit tant de prouesses : « Je célébrerai les miséricordes de Yahvé... Où est Celui qui mit au milieu de son troupeau son Esprit-Saint ? A la droite de Moïse il fit se déplacer son bras majestueux... Regarde et vois... C'est toi qui es notre père ».

Il ne sera sans doute pas déplacé de citer ici le commentaire d'un théologien moderne qui fut en même temps un grand spirituel, et qui avait fait du Cantique son livre de chevet, devinant souvent comme par une sorte d'instinct surnaturel le sens religieux que A. Robert a établi à l'aide d'une exégèse rigoureuse ? « Mettre son cachet sur une chose, dit R. de Langeac, n'est-ce pas en prendre possession ? Le « chiffre » n'est-il pas une marque et une preuve de propriété ? Si donc, ô mon Dieu, vous permettez à votre Épouse de vous marquer de son chiffre, c'est que vous consentez à lui appartenir à un titre tout spécial et d'une manière plus profonde que jamais. C'est vous au fond qui vous imprimez librement sur le cœur le sceau de votre Bien-aimée... Dès qu'on a gagné le cœur de Dieu, on dispose de sa toute puissance. S'il veut bien placer l'âme fidèle comme un sceau sur son cœur, il la pose aussi au même titre sur son bras. C'est un fait constant dans la vie des saints que cette mise à leur service de la force toute puissante de Dieu »⁶⁶.

En somme en Ct 8, 6 l'Épouse demande que l'amour tout puissant de son Époux divin (son cœur et son bras) lui soit un secours permanent. Ce que la Bien-aimée dit aussitôt après pour motiver cette prière : « Car l'amour est fort comme la mort, la jalousie inflexible comme le Shéol » montre que tel est bien le sens de sa demande. Remarquable est le parallélisme d'ordre synthétique institué en cet endroit entre l'amour et la jalousie, ainsi que nous le redirons plus loin, il ne se conçoit que si l'amour en question est l'amour divin.

Mais comment comprendre la jalousie divine, qui doit elle aussi intervenir aux côtés de l'amour ? A. Robert entend par là l'intransigeance du Dieu unique, qui n'admet pas de rivaux et tient les péchés d'idolâ-

66. *Virgo Fidelis. Commentaire spirituel du Cantique des Cantiques*, Paris, 1931, p. 277-278.

trie pour des adultères ou des prostitutions⁶⁷. Conséquent avec lui-même, il corrige, comme nous l'avons dit, la ponctuation de texte massorétique et voit dans les mots : « Pose-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras » une exigence de fidélité inviolable formulée par l'Époux divin à l'adresse de son Épouse.

Or, ainsi que l'ont fort bien établi B. Renaud et R. Tournay⁶⁸, à partir de la catastrophe de 586, le concept de jalousie divine subit une transformation profonde. Ce n'est plus contre les prostitutions idolâtriques d'Israël que s'exerce désormais la jalousie de Yahvé ; *elle protège la nation choisie* en se tournant contre ses ennemis. Comme témoins de ce changement de perspective, nous avons de nombreux oracles, tout d'abord ceux d'Ézéchiél (cf. 35, 11 ; 36, 5, 7 ; 39, 25), puis d'autres oracles de l'époque post-exilienne (Is 59, 17 ; 63, 15 ; 26, 11 ; Za 1, 14 ; 8, 2 ; Jl 2, 18).

C'est manifestement en ce dernier sens que la jalousie doit être entendue en Ct 8, 6. En faisant appel à elle en même temps qu'à l'amour, l'Épouse exprime sa ferme espérance d'être protégée par son Époux. Une fois de plus la prière messianique de 63, 7-64, 11 nous fournit un excellent parallèle ; en effet elle ne se contente pas de s'adresser au cœur et au bras de Yahvé (cf. *supra*) ; elle réclame encore l'intervention salvatrice de sa jalousie : « Regarde du ciel et vois, de ta demeure sainte et splendide : où sont ta jalousie et ta puissance, l'émoi de tes entrailles et ta pitié ? Ah ! ne te contiens pas ! C'est toi qui es notre père ; Abraham ne nous connaît pas et Israël ne sait rien de nous. Toi, Yahvé, tu es notre père ; notre rédempteur dès le temps primordial, tel est ton nom » (63, 15-16).

Une fois découverte l'orientation générale de la pensée, il devient maintenant beaucoup plus facile de rendre compte des divers détails de l'hymne à l'amour de Ct 8, 6-7. Cet éloge de l'amour par l'Épouse rejoint, en l'amplifiant, par une sorte d'inclusion, celui qu'elle avait fait dès le début du Cantique en demandant en même temps d'être attirée par son Époux (1, 2-4). Dire que « l'amour est fort comme la mort, la jalousie inflexible comme le Shéol », c'est insinuer que l'Époux divin saura défendre sa Bien-aimée contre toute entreprise hostile, car la mort et le Shéol sont des puissances devant lesquelles tous les hommes, même les plus forts, sont contraints de s'incliner. Dire que les traits de l'amour sont « des traits de feu, une flamme de Yahvé », cela revient à affirmer que l'amour divin consumera tous les obstacles qui s'opposent à son épanouissement, comme le feu du ciel brûle tout, là où il lui arrive de tomber. Il est normal de citer ici Dt 4, 24 : « Yahvé est un feu dévorant, un Dieu

67. Cf. *Le Cantique des Cantiques* par A. ROBERT et R. TOURNAY, p. 301.

68. Voici ces références : B. RENAUD, *Je suis un Dieu jaloux*, Paris, 1963 ; R. TOURNAY, *Le Cantique des Cantiques*, p. 153.

jaloux ». Cependant il convient de préciser que, comme la jalousie, le feu du Cantique s'attaque plutôt aux adversaires du peuple choisi. Citons une fois encore la prière messianique d'Is 63, 7 ; 64, 11 : « Ah si tu déchirais les cieux, si tu descendais ! Devant toi les montagnes seraient ébranlées ! Ce serait comme lorsque le feu allume du bois sec..., devant toi les nations trembleraient » (63, 19 ; 64, 1).

La première partie du verset 7 : « Les grandes eaux ne sauraient éteindre l'amour ni les fleuves le submerger » ne fait que prolonger la même pensée : l'amour divin est une force irrésistible, capable de surmonter tous les obstacles. Cependant, en nous inspirant de L. Krinetzki⁶⁹, nous croyons devoir faire ici une observation très importante. Ailleurs la Bible se complaît à nous montrer Yahvé vainqueur des eaux primordiales, de la mer, de la Mer Rouge au temps de l'Exode, ou encore des invasions menaçantes ou de divers périls présentés sous le symbole d'une inondation. Ps 29, 3, 10 ; 77, 17-18 ; Jb 38, 8-11 ; Is 8, 6-8 ; 17, 12-14 ; 43, 2 ; 50, 2 ; 51, 9-10... etc. Le triomphe de Yahvé sur la Mer Rouge est puissamment évoqué dans la prière messianique d'Is 63, 7-64, 11 : « Où est Celui qui les fit remonter de la mer avec le pasteur de son troupeau ?... Il fendit les eaux devant eux pour se faire un nom glorieux. Il les conduisit dans les abîmes comme un cheval dans le désert ». Or le Cantique des Cantiques, faisant sans doute allusion plus spécialement à Is 43, 2, attribue un triomphe analogue sur les grandes eaux, non pas directement à Yahvé, mais à l'amour qui est personnifié et présenté comme une force vivante, que rien n'arrête et ne peut détruire.

Comme beaucoup d'auteurs le font, il serait sans doute assez indiqué dans tout ce passage d'écrire le mot « amour » avec une majuscule. Déjà nous avons trouvé dans Osée un premier pressentiment de cette vérité capitale, proclamée par la doctrine johannique : Dieu est amour. Sous une autre forme l'ensemble du Cantique des Cantiques, et particulièrement l'hymne final, nous présentent une autre ébauche vétérotestamentaire tout aussi importante de la même vérité : le Cantique assigne à l'amour une force invincible attribuée ailleurs à Yahvé lui-même.

Le caractère apparemment prosaïque de la seconde partie du v. 7 a fait conclure à la réflexion marginale d'un scribe. Cependant il n'est pas impossible de donner de cet aphorisme une interprétation en harmonie avec ce qui précède. Les écrits sapientiaux célèbrent à l'envi le caractère inestimable de la Sagesse divine, plus précieuse que l'or, l'argent ou les perles : Pr 3, 13-14 ; 8, 10-11, 19 ; 16, 16 ; Jb 28, 15-16 ; Sg 7, 8-9. Le Cantique nous dit quelque chose d'analogue à propos de l'amour divin : « Qui

69. *Das Hohe Lied*, p. 244.

offrirait toutes les richesses de sa maison pour acheter l'amour ne recueillerait que du mépris ».

Nous venons d'appliquer Ct 8, 6-7 à l'amour divin. Mais n'est-il pas légitime d'entendre ces versets de l'amour en général, donc de l'amour humain en même temps que de l'amour divin ? La doctrine johannique elle-même semble autoriser cette exégèse élargie, car la première épître de saint Jean proclame que tout amour authentique procède, comme de sa source première, de Dieu qui est essentiellement amour : « l'amour est de Dieu », dit-elle. D'autre part ce ne peut être un hasard si les prophètes, à commencer par Osée, ont utilisé si volontiers l'image de l'amour conjugal pour parler de l'amour divin ; ils insinuaient par là qu'entre l'amour qui est en Dieu et celui qui lie entre eux un homme et son épouse il existe des rapports mystérieux, qu'ils n'explicitent certes pas, mais que la révélation néotestamentaire nous aide à préciser. « Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle », écrit saint Paul (Ep 5, 25). Aux yeux de l'Apôtre des Gentils, l'amour divin du Christ pour l'Église, son Épouse, est la réalité première, fondamentale, et l'union de l'homme et de la femme en est le reflet et le signe : signe figuratif et prophétique sous l'ancienne économie, signe porteur de grâce dans l'alliance nouvelle ⁷⁰.

Il y a autre chose encore, qui est très important. En utilisant le symbole de l'amour conjugal pour chanter l'amour divin qui s'affirme dans l'alliance, les prophètes et le Cantique des Cantiques n'ont pas peu contribué à grandir l'union conjugale elle-même en faisant voir en elle un échange d'amour, et dans l'épouse une partenaire égale à son mari. De cette transformation des idées sur la femme, nous trouvons un indice éloquent dans la formule de Ct 7, 11 : « Je suis à mon Bien-aimé, et vers moi se porte son désir ». Ce passage est à rapprocher de 2, 16 et de 6, 3 qui, on l'a vu plus haut, dépendent du thème prophétique de l'alliance. En 7, 11, comme en 6, 3, l'Épouse se nomme la première : « Je suis à mon Bien-aimé » comme pour marquer l'ardeur croissante de son amour. Mais en 7, 11 l'expression qui sert à exprimer le mouvement réciproque de l'Époux vers l'Épouse : « vers moi se porte son désir » est une réminiscence et un renversement significatif de la formule de Gn 3, 16. Le texte de la Genèse traduit la condition humiliée de la femme : un penchant irrésistible la pousse vers son mari qui est aussi son maître. L'auteur du Cantique n'a pas hésité à appliquer ce même langage à l'Époux : lui-même est poussé

70. Cf. les commentaires par exemple J. HUBY, *Saint Paul, Épîtres de la captivité*, Paris, 1935, p. 236-237.

vers son Épouse ! Il y a donc appartenance réciproque et parfait échange d'amour.

Cependant nous devons dépasser ces considérations générales et nous poser cette question : en exaltant ainsi l'amour en 8, 6-7, l'auteur du Cantique n'a-t-il pas réellement songé à tout amour, voire, comme le soutiennent maints critiques, exclusivement à l'amour humain conjugal ? Une telle hypothèse nous paraît déjà au moins partiellement exclue par le commentaire que nous venons de faire de Ct 8, 6-7. Mais une autre donnée doit encore être prise en considération ; c'est que l'auteur ne célèbre pas seulement l'amour, mais encore la jalousie, chose étrange si cette jalousie est un sentiment humain.

Dans l'Ancien Testament le mot jalousie (*qine'ah*) peut désigner soit la jalousie divine, soit la jalousie humaine⁷¹. Cela ne veut pas dire du tout, notons-le en passant, que la jalousie divine résulte dans la Bible de la simple transposition d'une notion du plan profane au plan religieux ; un changement de sens très profond a accompagné cette transposition qui a surtout été l'œuvre de la réflexion prophétique. La jalousie humaine peut être elle-même de différentes sortes : le zèle déployé pour la cause de quelqu'un ou pour l'exécution d'un ordre (2 S 21, 2 ; 2 M 4, 2), l'émulation (Jo 4, 4), l'irritation en général (Pr 27, 4 ; Jb 5, 2 ; Si 30, 24), l'envie (Pr 24, 1 ; Ps 37, 1 ; 73, 3 ; Ez 31, 9 ; Si 9, 11), la rivalité (Gn 37, 11 ; Is 11, 13 ; Pr 14, 30 ; Ps 106, 16...), enfin la jalousie de l'amour conjugal. « La jalousie rendra furieux le mari », nous dit Pr 6, 34. Le Siracide recommande de son côté : « ne sois pas jaloux de la femme de ta vie » (9, 1). C'est à cette dernière forme de jalousie que se rapporte Nb 5, 11-31, où il est question de « l'esprit de jalousie » (vv. 14, 30), de « l'oblation de jalousie » (vv. 15, 18, 25) et de la « loi de jalousie » (v. 29).

A supposer que le Cantique des Cantiques, en 8, 6, se réfère à une jalousie humaine, il ne pourrait viser que la jalousie conjugale, qui dans la Bible est toujours considérée comme quelque chose de suprêmement malfaisant. Elle est une disposition si fâcheuse que la loi mosaïque autorise un mari jaloux à soumettre à l'épreuve sa femme, même innocente, simplement afin de lui permettre de se guérir de « l'esprit de jalousie » ; ces soupçons maladifs, qui enlèvent tout contrôle à la raison, étaient censés être sous l'influence d'un « esprit » mauvais⁷². Est-il vraisemblable dans ces conditions que l'auteur du Cantique ait voulu célébrer la jalousie conjugale ?

71. Tout ce qui suit sur la jalousie s'inspire de l'ouvrage mentionné de B. RENAUD, *Je suis un Dieu jaloux*.

72. Cf. A. CLAMER, dans *La Sainte Bible de Pirot*, tome II, *Lévitique, Nombres, Deutéronome*. Paris, 1940, p. 264.

La jalousie conjugale est un redoutable obstacle à l'amour conjugal. Au contraire, chez les prophètes postexiliens, la jalousie divine est facilement associée, comme dans le Cantique, à un amour essentiellement bienfaisant, la miséricorde de Yahvé pour son peuple qui va opérer la restauration : outre la prière d'Is 63, 7-64, 11 déjà tant de fois alléguée, citons encore Za 1, 14, 16 « J'ai été pris d'une grande jalousie à l'égard de Jérusalem et de Sion..., je me tournerai vers Jérusalem avec miséricorde. On y reconstruira ma maison, oracle de Yahvé, et on étendra le cordeau sur Jérusalem ». Faut-il ajouter que c'est dans ce même contexte de restauration qu'Aggée utilise l'image du sceau (2, 23), en une formule qui est celle même de Ct 8, 6 (cf. supra).

L'originalité profonde du Cantique n'empêche pas son auteur de se référer discrètement à des écrits bibliques antérieurs. Qu'il utilise avant tout les passages prophétiques où il est question du mariage de Yahvé avec Israël, c'est là un nouvel argument de grand poids en faveur de la signification religieuse du Cantique. Nous n'allons pas entrer ici dans l'étude détaillée de ces réminiscences. Mais puisque nous avons mis en lumière l'importance du livre d'Osée, première intuition biblique de l'idée johannique que Dieu est amour, il ne sera pas inutile de souligner combien ces oracles ont influencé l'auteur du Cantique⁷³.

Le drame d'amour entre Yahvé et son Épouse décrit au chapitre 2 d'Osée est, à nombre de titres, une préfiguration du drame du Cantique. Entre le chapitre 14 d'Osée et le Cantique les contacts sont multiples, si bien que la plupart des commentateurs actuels d'Osée n'hésitent plus à reconnaître qu'il est une des sources principales de l'imagerie du Cantique. Voici les plus incontestables de ces contacts. En Os 14, 6 Yahvé promet à son Épouse qu'elle « fleurira comme le lis : « de son côté l'Époux du Cantique compare son Épouse à « un lis parmi les chardons » (2, 3) ; l'Épouse elle-même venait de dire (2, 1) : « Je suis le narcisse de Saron, le lis des vallées ». En Os 14, 10 Yahvé prédit au sujet d'Israël : « Il aura la magnificence de l'olivier, le parfum du Liban ». Cette expression si caractéristique « le parfum du Liban » ne se retrouve qu'en Ct 4, 11.

Le prophète Osée fait encore dire à Yahvé : « Ils reviendront s'asseoir à mon ombre... je suis comme un cyprès verdoyant. C'est de moi que procède ton fruit » (14, 8-9). L'Épouse du Cantique dit de son côté : « A

73. Les contacts du Cantique avec la littérature prophétique, et notamment avec Osée, ont été étudiés en détail par les ouvrages mentionnés plus haut de A. ROBERT et R. TOURNAY et dans notre propre essai sur le Cantique. Notre article « *S'asseoir à l'ombre de l'Époux* » (Os 14, 8^e et Ct 2, 3), dans RB 1971, p. 391-405 envisage plus spécialement les rapports entre Osée 14 et le Cantique. Cf. E. JACOB, *L'héritage cananéen dans le livre du prophète Osée*, RHPB 43 (1964), p. 256 ; A. VON SELMS, *Hosea and Canticles*, dans *Ou-Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika*, 1964-1965, p. 85-98.

son ombre que je convoitais je me suis assise, et son fruit est doux à mon palais » (2, 3). La ressemblance entre Osée 14, 8 et le Cantique nous semble frappante pour les trois motifs suivants : 1^o Les deux passages parlent d'un époux dans ses rapports avec son épouse et le comparent à un arbre. Ce fait n'a pas de parallèle exact dans la poésie amoureuse de l'Ancien Orient. Il est clair par exemple qu'on ne peut faire entrer en ligne de compte, ni les chants du verger de l'Égypte, ni les textes de Sumer consacrés au pasteur Dumuzi, époux d'Inanna. Dans les chants du verger ce sont les charmes de l'épouse qui sont comparés aux arbres et à l'ombre que procure le sycomore ; les textes du cycle de Dumuzi-Tammuz se rapportent au culte naturiste de la nature qui ressuscite chaque année. 2^o Les deux passages d'Osée et du Cantique ont en commun la formule curieuse « s'asseoir à l'ombre » de l'époux, expression commandée par l'assimilation de l'époux à un arbre ; elle ne se trouve dans la Bible qu'en ces deux endroits⁷⁴ ; elle ne semble pas avoir appartenu au langage de la poésie amoureuse. 3^o Dans les deux passages, au bienfait qui consiste à « s'asseoir à l'ombre » de l'époux s'ajoute celui de jouir des fruits qu'il procure : au texte d'Osée : « c'est de moi que procède ton fruit » répond celui du Cantique : « son fruit est doux à mon palais ».

Du moins en apparence, le Cantique des Cantiques est peu utilisé dans le Nouveau Testament, mais le Livre d'Osée ne l'est pas tellement davantage, lui pourtant si proche à tant d'égards de la révélation néotestamentaire. On sait que les citations scripturaires du Nouveau Testament sont presque toujours empruntées aux mêmes livres : la Genèse, Isaïe, les Psaumes, et, dans une mesure moindre, Daniel. Il faut se garder de limiter l'action de l'Ancien Testament sur le Nouveau aux quelques références explicites qui nous sont offertes. Les écrits de sagesse, très peu cités, ont cependant exercé une influence profonde. Le Cantique des Cantiques semble avoir exercé une action cachée du même genre, non certes sur l'ensemble des écrits du Nouveau Testament, mais sur un secteur bien délimité de ces écrits, la littérature johannique, et plus précisément encore le quatrième évangile et l'Apocalypse (les épîtres johanniques se font remarquer par l'absence presque totale de citations scripturaires). Rappelons très brièvement les principaux passages qui entrent en ligne de compte. Chaque contact pris à part peut laisser l'esprit hésitant, mais l'ensemble des ressemblances impose presque la conclusion que, dans

74. En revanche les parallèles égyptiens ne manquent pas : cf. P. BORDREUIL, *À l'ombre d'Élohim*, RHPR, 1966, p. 372-373.

le quatrième évangile et l'Apocalypse, l'écrivain sacré s'est souvenu du Cantique des Cantiques⁷⁵.

En Jn 3, 29, le précurseur, ami de l'époux, se réjouit d'entendre la voix de l'épouse : c'est là semble-t-il, une allusion à Ct 2, 8 ; 5, 2 et 8, 13. Quand Marie de Béthanie versa son parfum sur les pieds de Jésus qui se trouvait à table avec Lazare, « toute la maison, dit l'évangéliste, fut remplie de l'odeur du parfum », ce qui est une référence probable à Ct 1, 12. « Tandis que le roi est étendu sur son lit (pendant un festin : interprétation des LXX : *en anaklisei autou*, et de beaucoup de modernes), mon nard a donné son parfum. » Beaucoup plus suggestive est la ressemblance entre Ct 3, 1-4 et Jn 20, 1-8. Dans les deux cas, une femme cherche celui qu'elle aime à travers la Ville Sainte, et cette recherche se fait la nuit, symbole dans les deux cas de l'absence du Bien-Aimé. Dans les deux cas, la femme, comme hors d'elle-même et dominée par ses sentiments, interroge sans hésiter ceux qu'elle rencontre ; elle leur demande de l'aider à retrouver quelqu'un qu'elle ne nomme même pas, tant il est vrai qu'il occupe toute sa pensée : « Avez-vous vu celui que mon cœur aime ? » demande la Bien-aimée du Cantique aux gardes qui font la ronde dans la ville. » Si c'est toi qui l'as emporté, dis-moi où tu l'as mis pour que j'aie l'enlever », déclare Marie de Magdala à celui qu'elle prend pour le gardien du jardin. Quand la Bien-aimée du Cantique retrouve son Bien-aimé, elle le saisit et manifeste son intention de ne pas le lâcher. Un geste semblable de la part de Marie-Madeleine, celui-là même que Matthieu attribue au groupe des saintes femmes (28, 19), est nettement présupposé par l'ordre que le Christ lui adresse : « Cesse de me toucher » (le verbe est à l'impératif présent, qui demande l'interruption d'une action commencée). Cela étant, on comprend que la liturgie ait fait de Ct 3, 1-5, complété par l'hymne à l'amour de 8, 6-7, l'Épître de la messe de sainte Marie-Madeleine (22 juillet).

Dans la promesse touchante du Christ en Ap 3, 20 : « Voici que je me tiens à la porte et je frappe ; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui, je souperai avec lui et lui avec moi », nombre d'exégètes (Bousset, Lohmeyer, Allo, Swete, Bonsirven) discernent une allusion à Ct 5, 2, passage lui-même précédé d'une évocation du festin messianique (5, 1) : « Je dors, mais mon cœur veille. J'entends mon Bien-aimé qui frappe : ouvre-moi, ma sœur, mon amie, ma colombe, ma parfaite ». E. H. Charles, dont l'autorité est si grande en matière apocalyptique,

75. Voici les monographies auxquelles se réfère ce qui suit : M. CAMBE, *L'influence du Cantique des Cantiques sur le Nouveau Testament*, RT, 1962, p. 526 ; A. FEUILLET, *Le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse*, RSR, 1961, p. 321-353 ; A. FEUILLET, *La recherche du Christ dans la nouvelle alliance d'après la christophanie de Jn 20, 11-18*, dans *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Paris, 1964, vol. I, p. 93-112.

se refuse à voir en Ap 3, 20 une donnée proprement apocalyptique, et il fait de Ct 5, 2 la source principale du texte johannique⁷⁶. De son côté, E. Tobac fait observer que dans les paraboles synoptiques du festin le Christ *impose* sa présence, tandis que dans l'Apocalypse il la *propose* amicalement avec une délicatesse inouïe, de la même manière exactement que le Bien-aimé du Cantique. Aussi conclut-il : « Notre passage rappelle plus le Cantique des Cantiques que les Synoptiques »⁷⁷.

Il se pourrait que Ap 12, 1 : « Un grand signe parut dans le ciel : une Femme revêtue du soleil, la lune sous les pieds et sur la tête une couronne de douze étoiles » soit une réminiscence intentionnelle de Ct 6, 10 : « Quelle est celle-ci qui se lève comme l'aurore, belle comme la lune, resplendissante comme le soleil et redoutable comme des bataillons ? ». D'autres contacts assez vraisemblables pourraient encore être relevés. Volontairement nous arrêtons là notre comparaison.

Dans l'étude que nous venons de faire du mystère de l'amour divin dans la théologie johannique, l'important développement que nous avons consacré au Cantique des Cantiques, le livre par excellence de l'amour, est loin d'être un hors d'œuvre. Nous avons établi que dans la Bible l'alliance est fondamentalement un dialogue entre Dieu et les hommes, que tout l'effort des prophètes a consisté à essayer de transformer en dialogue d'amour un dialogue de sourds entre Yahvé et son Épouse infidèle, enfin que les formules johanniques de réciprocité conduisent ce dialogue d'amour jusqu'à son point culminant et en font un reflet du dialogue entre le Père et le Fils au sein de la Trinité. C'est par là que nous avons expliqué le soi-disant exclusivisme johannique. Comme les Synoptiques et saint Paul, saint Jean connaît un amour divin absolument gratuit et universel ; mais ce qui l'intéresse avant tout, c'est la communion d'amour des chrétiens au Père et au Fils et des chrétiens entre eux.

Dans une telle enquête, il était indispensable de parler du Cantique des Cantiques, qui n'est d'un bout à l'autre qu'un dialogue d'amour, ce dialogue de l'alliance tant de fois esquissé par les écrits prophétiques. De là vient la fascination extraordinaire exercée par ce poème sur tant d'âmes mystiques. D'une manière générale, les auteurs anciens ne nous sont pas d'un grand secours dans l'exégèse des détails de l'écrit le plus discuté de l'Ancien Testament, le Cantique des Cantiques, pas plus qu'ils ne nous aident dans l'interprétation de l'Apocalypse, le livre le plus difficile de tout le Nouveau Testament. Mais nous tenons à faire toucher du doigt cette vérité dont l'importance n'échappera à personne : par une sorte

76. *The Revelation of St John*, Edinburgh, 1920, vol. I, p. 100-101.

77. *Notes sur les trois premiers chapitres de l'Apocalypse*, dans *Le Muséon*, 1925, p. 367.

d'intuition surnaturelle, les auteurs anciens avaient parfaitement saisi ce qui constitue la pensée fondamentale du Cantique éclairé par les oracles prophétiques auxquels il renvoie indubitablement : la recherche d'un Dieu qui, par l'alliance, s'est fait tout proche d'eux et daigne lui aussi les chercher, comme s'il avait besoin de leur réponse d'amour.

Au dire de J. Leclercq⁷⁸ le motif qui a poussé les moines du Moyen Age, à la suite de saint Grégoire le Grand et d'Origène, à avoir une véritable prédilection pour le Cantique des Cantiques, c'est qu'ils y ont vu « un texte contemplatif, *theoricus sermo*, comme dit saint Bernard. Il n'est pas de caractère pastoral ; il n'enseigne pas la morale, ne prescrit point d'œuvres à faire, de préceptes à observer, n'administre même pas de conseils de sagesse. Mais ce langage ardent, ce dialogue admiratif était, plus que tout autre livre de l'Écriture Sainte, accordé à la contemplation amoureuse et désintéressée. Le Cantique est le poème de cette recherche qui est tout le programme de la vie monastique : *quaerere Deum* ; une recherche qui ne s'achèvera que dans l'éternité, mais qui reçoit déjà sa réelle satisfaction dans une possession obscure, et celle-ci fait naître le désir, lequel est ici-bas la forme de l'amour. Le Cantique est le dialogue de l'Époux et de l'Épouse qui se cherchent, s'approchent l'un de l'autre et se voient séparés quand ils croient être près de s'unir définitivement ».

J. Leclercq cite ici ces paroles admirables de saint Grégoire, qui expriment si bien le sens profond du Cantique et rejoignent en même temps un des thèses fondamentaux du quatrième évangile : « L'Époux se cache quand on le cherche, afin que, ne le trouvant pas, l'Épouse le cherche avec une ardeur renouvelée, et l'Épouse est retardée dans sa recherche, afin que ce retard augmente sa capacité de Dieu et qu'elle trouve un jour plus pleinement ce qu'elle cherchait » (*Moralia in Job* 5, 6 ; PL 75, 783). Saint Grégoire le Grand reprend le même thème au début de son commentaire du Cantique (PL 79, 478). Saint Bernard l'orchestrera dans ses *Sermons sur le Cantique* (cf. surtout le Sermon 84), et pareillement saint Jean de la Croix dans son *Cantique spirituel*.

78. *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Age*, Paris, 1947, p. 84-86.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Dans cette Conclusion Générale nous voudrions résumer à grands traits l'étude que nous venons de faire en ne donnant que quelques références scripturaires, celles qui nous paraissent les plus fondamentales.

Nous ne reprendrons pas tous les détails de notre enquête qui touche à une multitude de questions souvent fort complexes ; nous nous contenterons d'en dégager les lignes essentielles en soulignant leur portée théologique et spirituelle. Nous n'avons pas hésité à reproduire de temps en temps des passages entiers qui nous paraissent particulièrement importants. Mais il nous est arrivé aussi de formuler de manière nouvelle, et peut-être plus claire, certains aspects de la doctrine johannique. Cette Conclusion Générale n'est donc pas une simple répétition.

Nous sommes partis d'un problème très actuel posé par les écrits johanniques (quatrième évangile et épîtres). La place considérable qu'y occupe le mystère de l'amour divin, source première de toute l'œuvre accomplie par Dieu au sein de l'humanité, fait d'ordinaire regarder l'auteur de ces écrits comme le docteur par excellence de l'amour. Et cependant la conception de l'agapè divine qui s'y trouve enseignée a trouvé ces temps derniers des détracteurs parfois très violents.

On a reproché notamment à saint Jean d'avoir altéré la conception chrétienne primitive de l'amour divin sous l'influence de l'érôs païen qui est un amour essentiellement intéressé. Le Père aime son Fils, non pas gratuitement, mais parce qu'il se retrouve en lui. Or c'est cet amour motivé métaphysiquement qui, selon Jean, est le type même de l'agapè reliant le Christ à ses disciples et les disciples entre eux. Il en résulte, dit-on, un certain exclusivisme de l'agapè johannique ; elle n'atteindrait que ceux qui sont à l'intérieur du cercle des disciples et laisserait de côté tous

les autres hommes, ce qui est contraire aux perspectives universalistes des Synoptiques et de saint Paul.

Les difficultés que soulèvent les chercheurs ont souvent ce résultat bienfaisant d'être le point de départ d'une enquête plus approfondie. L'objet de la présente étude est d'une particulière importance, car l'amour dont Dieu nous aime est au centre même de la révélation chrétienne : presque toutes les vérités qu'elle nous enseigne ont un lien étroit avec cet amour, mieux encore ne s'expliquent en profondeur que par lui. Il nous importe donc souverainement de savoir ce que nous dit à ce sujet celui que la tradition regarde comme le docteur par excellence de l'amour. D'une manière qui est en grande partie neuve, nous avons essayé de montrer que non seulement Jean n'a pas changé la conception chrétienne primitive de l'agapè, mais encore qu'il lui a apporté un enrichissement considérable, enrichissement d'ailleurs tout à fait dans la ligne de la tradition primitive. C'est à faire comprendre ce qu'est exactement cet enrichissement que notre travail est consacré. Il comporte cinq étapes successives.

Première étape de notre recherche.

Dans saint Jean comme dans saint Paul, l'œuvre d'amour accomplie par Dieu au sein de l'humanité a pour origine première le Père céleste. La première étape de notre enquête a donc pour objet l'initiative d'amour du Père.

A première vue les rapports entre le Père céleste et les hommes ne semblent pas présentés de la même façon par les Synoptiques et par saint Jean. Les Synoptiques mettent en un puissant relief la miséricorde divine à l'endroit des pécheurs telle qu'elle se manifeste dans l'action de Jésus. En outre Jésus y annonce tout à la fois que Dieu est son Père, en un sens unique d'ailleurs, et également le Père des hommes. Dans le quatrième évangile la révélation de la paternité divine se fait en deux temps : dans la première partie de l'évangile, le Père n'est envisagé comme tel que par rapport à Jésus ; Jésus dit toujours « mon Père », et jamais « votre Père ». En revanche, après la Résurrection, le Dieu et Père de Jésus est proclamé Dieu et Père des disciples (Jn 20, 17), et ce privilège insigne est célébré dans la première épître (cf. surtout 3, 1-2). C'est que, selon Jean, notre filiation adoptive a pour condition une nouvelle naissance, une régénération surnaturelle qui est elle-même un fruit de l'œuvre rédemptrice du Christ.

Contrairement aux apparences, non seulement il n'y a aucune contradiction à cet égard entre les Synoptiques et Jean, mais Jean nous aide même à lire les évangiles antérieurs avec des yeux nouveaux. Dans les Synoptiques, l'imitation de la bonté universelle du Père, qui permet de devenir toujours plus enfant de Dieu (Mt 5, 38-48 ; Lc 6, 27-36), comme tout

l'idéal proposé par le Sermon sur la montagne, seraient des chimères irréalisables sans le don préalable de la justice du Règne et de la filiation adoptive qui lui est liée. Bref, aussi bien dans les Synoptiques que dans Jean, la filiation adoptive, reflet de la filiation divine de Jésus, est inconcevable sans un don gratuit du Père céleste ; elle n'est pas simplement le fruit de l'effort humain.

Le Père veut faire des hommes ses enfants ; il veut également faire d'eux des adorateurs en esprit et en vérité. C'est pour cela qu'il envoie son Fils dans le monde.

C'est le Père qui donne à Jésus tout ce qui est requis pour le salut du monde : il lui donne une œuvre précise à accomplir, des paroles à dire, une coupe à boire. Mais, parce qu'ici l'envoyé ne fait qu'un avec celui qui l'envoie, en d'autres termes parce que Jésus est le Fils unique de Dieu et ne fait qu'un avec le Père, en Jésus c'est vraiment le Père que nous rencontrons. Et quand Jésus aime les hommes et donne sa vie pour eux, à travers lui c'est l'amour du Père qui les atteint.

Le Père céleste fait aux hommes deux dons divins fondamentaux, intimement liés entre eux : le don de son Fils et le don de l'Esprit. Pour le moment nous ne devons parler que du premier don, qui d'ailleurs commande l'autre.

« Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique », nous dit l'évangéliste en Jn 3, 16. A. Nygren et d'autres critiques se sont complu à opposer, d'une part la conception grecque de l'amour qui est essentiellement désir d'un bien (*érôs*), en sorte que la Divinité, qui est parfaite, ne peut pas aimer, et d'autre part l'agapè chrétienne totalement désintéressée, et qui, en Dieu, est amour créateur, c'est-à-dire que loin de supposer la présence d'un bien chez ceux qui sont aimés, elle le crée chez des hommes indignes et pécheurs. Quoi qu'il en soit de la valeur de cette distinction qu'il ne faut pas outrer, Jean, tout autant que les Synoptiques et saint Paul, connaît un amour divin absolument gratuit et universel, embrassant l'humanité entière. C'est ce que montre Jn 3, 16. A l'Incarnation, puis au Calvaire, Dieu donne son Fils unique au monde entier, un monde qui est hostile et révolté contre Dieu. La première épître confirme cette perspective universaliste : Jésus a été « victime expiatoire pour les péchés du monde entier » (1 Jn 2, 2).

A l'encontre de cette perspective universaliste on ne saurait objecter les textes johanniques qui semblent suggérer un certain dualisme : « Qui est de Dieu entend les paroles de Dieu ; si vous n'entendez pas, c'est que vous n'êtes pas de Dieu » (8, 47) ; « Vous ne croyez pas parce que vous n'êtes pas de mes brebis » (10, 26) etc. C'est un contre-sens que d'interpréter ces passages à partir de spéculations théologiques tardives sur la prédestination. Jean est profondément convaincu que l'incrédulité ne provient pas de la prédestination divine, mais des mauvaises dispositions morales.

Il veut seulement dire : il est indispensable que, par sa conduite et ses dispositions, non d'ailleurs soustraites à la grâce, l'homme soit accordé intérieurement avec la vérité, avec Dieu ou avec Jésus, qui est la vérité, pour reconnaître dans les paroles du Christ la voix même de la vérité.

Deuxième étape

Ainsi donc le Père céleste veut faire de tous les hommes ses enfants et nous introduire dans la famille divine. Puisque, en qualité d'enfants adoptifs de Dieu, les disciples du Christ sont appelés à entrer en quelque sorte sous l'action de l'Esprit-Saint dans le circuit des relations trinitaires, nous devons étudier ce que le quatrième évangile et les épîtres nous apprennent sur les relations entre le Père et le Fils ainsi que sur la personne de l'Esprit-Saint. C'est à cette étude qu'est consacrée la seconde étape de notre recherche.

Il nous faut examiner en premier lieu les passages de l'évangile où il est question de *l'amour du Père pour le Fils*. Ils se répartissent en deux groupes. Dans la première partie de l'évangile, c'est-à-dire dans les douze premiers chapitres, l'amour du Père ne vise directement que la personne de Jésus : « Le Père aime le Fils et a tout remis dans sa main » (3, 35) ; « le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait » (5, 20) ; « si le Père m'aime, c'est que je donne ma vie pour la reprendre » (10, 17). A partir du chapitre 13, son Heure étant venue, Jésus manifeste sa volonté de communiquer aux croyants toutes ses richesses. Il leur donne participation à sa joie, à sa paix, à son unité avec le Père. Il est dit alors explicitement que l'amour de Jésus pour les siens n'est qu'une extension de l'amour du Père pour Jésus, ou bien encore que l'amour dont le Père aime le Fils enveloppe aussi les disciples de son Fils : « Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Demeurez en mon amour » (15, 9) ; « Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée pour qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient parfaitement un et que le monde sache que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé » (17, 22-23) ; « Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis, ils soient eux aussi avec moi, pour qu'ils contemplent ma gloire que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la fondation du monde » (17, 24) ; « Je leur ai révélé ton nom et je le leur révélerai, afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux » (17, 26).

Nous n'essaierons même pas de résumer ici les analyses auxquelles nous avons soumis ces grands textes. Nous nous contenterons de formuler les conclusions principales qui résultent de ces analyses.

1^o Quand nous entendons dire à Jésus que le Père aime son Fils et qu'en conséquence il lui confie tout pouvoir, lui montre tout ce qu'il fait, lui donne tout ce qu'il a, il faut se garder de nier la résonnance trinitaire de

ces textes. On a parfois argumenté ainsi : le verbe *donner*, parce qu'il exprime une activité qui a son principe dans l'amour, ne peut s'appliquer à la génération éternelle du Verbe, qui a sa source dans la nature, et non pas dans la volonté. Mais c'est là projeter dans la lecture des textes bibliques des spéculations de la théologie ultérieure. L'exégète n'a pas le droit de le faire. Pour exprimer le mystère divin, le quatrième évangile, au lieu de recourir à des subtilités conceptuelles, s'appuie sur l'analogie avec l'expérience humaine où les relations entre un père et son fils s'expriment par une totale confiance et une générosité inépuisable.

2^o Il est bien vrai que l'Écriture entend d'abord nous révéler, non pas l'être intime de Dieu, mais sa libre activité extérieure, en particulier l'œuvre salvifique qu'il accomplit en notre faveur. Cependant, à travers cette œuvre même, elle nous dit quelque chose de ce que Dieu est en lui-même ; selon une formule théologique bien connue (*missio sequitur et manifestat processionem*), les missions divines sont la conséquence et la manifestation des processions éternelles ; il est donc impossible de s'en tenir à une exégèse purement fonctionnelle des textes qui nous parlent du rôle assigné aux diverses personnes divines. Les textes johanniques présentent ensemble l'économie salvifique et le mystère trinitaire, ce qui suggère qu'un lien étroit existe entre ce que le Fils de Dieu est en lui-même et l'Incarnation Rédemptrice, ou bien entre ce que le Saint Esprit est en lui-même et la sanctification des hommes par l'Esprit. Quand il s'agit de textes christologiques, un des indices les plus forts de leur portée trinitaire, c'est que Jésus y apparaît assimilé à la Sagesse même de Dieu. Le caractère hautement sapientiel de la christologie johannique, c'est là un fait de plus en plus mis en lumière par l'exégèse moderne.

3^o Tout comme les Synoptiques, Jean nous oblige à nous souvenir constamment que Jésus a été un enfant des hommes, dont l'humanité était tout autre chose qu'un vêtement provisoire et superflu. Aussi, malgré la résonnance incontestablement trinitaire des textes johanniques qui nous entretiennent des rapports entre le Père et le Fils, le contexte de ces passages nous ramène toujours au plan historique de l'Incarnation. Si le Père confie tout pouvoir à son Fils, s'il lui donne tout ce qu'il a et lui montre tout ce qu'il fait, le contexte de ces affirmations nous apprend que c'est afin que le Fils puisse sauver les hommes dont il est devenu le frère par l'Incarnation. C'est ainsi qu'est préparée l'entrée des hommes dans le circuit des relations trinitaires. Et c'est cette perspective humaine qui fait que tous ces textes johanniques, au lieu d'apparaître comme des spéculations métaphysiques abstraites, sont pour nous si émouvants.

4^o Les textes johanniques n'énumèrent pas d'une seule traite le Père, le Fils et l'Esprit-Saint comme nous avons l'habitude de le faire. Les promesses du Paraclet, qui font nettement de lui une personne distincte du

Père et du Fils, mentionnent séparément l'action de l'Esprit-Saint. Il est normal qu'à partir de ces textes nous nous demandions quelle conception de l'Esprit-Saint nous suggère le quatrième évangile. Or, avec une insistance véritablement extraordinaire, le quatrième évangile nous enseigne que, conjointement avec le Père et en dépendance de lui, le Christ donne l'Esprit. C'est ce que nous disent tour à tour 3, 34, selon la lecture la plus probable qui fait du Christ le sujet du verbe « donner » ; 4, 10, 14 : le don par Jésus de l'eau vive ; 7, 38-39, selon la lecture la plus probable qui fait couler l'eau vive du sein du Christ, et non pas de celui du croyant ; 14, 26 : l'Esprit est envoyé au nom de Jésus ; 19, 30, d'après le double sens de « il rendit (= il donna) l'esprit » ; 20, 22-23 ; le Ressuscité souffle sur les apôtres et leur communique l'Esprit. S'il est vrai que les missions divines sont un reflet des processions éternelles, l'Esprit Paraclet, envoyé à la fois par le Père et par le Fils et qui est chargé de communiquer aux hommes des trésors de vérité reçus tout à la fois du Père et du Fils (Jn 15, 26 ; 16, 14), les faisant ainsi communier au Père et au Fils, apparaît comme le lien de communion qui unit entre eux le Père et le Fils. Aussi est-ce à l'Esprit-Saint que revient la charge de conduire les disciples dans l'intimité du Père et du Fils, de les intérioriser à la Vérité tout entière, c'est-à-dire en définitive à Jésus, et, en les liant à Jésus, de les lier également au Père. C'est ainsi que nous sommes introduits à l'intérieur même de l'amour dont le Père aime le Fils.

Nous devons passer maintenant à une nouvelle série de textes, ceux qui nous parlent de *l'amour du Fils pour le Père*. Il n'est dit explicitement que deux fois que Jésus aime son Père (14, 31 ; 15, 10). Mais cela nous est dit implicitement de manière continuelle, car dans le quatrième évangile Jésus est comme obsédé par la pensée d'accomplir jusqu'au bout la mission salvifique que le Père lui a confiée. Jean nous montre le Christ vivant dans la dépendance la plus étroite à l'endroit du Père. Il n'est pas venu de lui-même en ce monde (8, 42). Il ne cherche pas sa propre gloire, mais celle du Père (7, 18 ; 8, 50). Il ne peut rien faire de lui-même, sans regarder, sans consulter, sans imiter le Père (5, 19-30), etc.

Il est des auteurs qui ont entendu ces textes exclusivement de la dépendance absolue dans l'égalité du Fils par rapport au Père au sein de la Trinité. Il faut reconnaître qu'ils sonneraient étrangement dans la bouche d'un homme ordinaire, même très saint. Cependant, d'un autre côté, la référence à l'accomplissement de la volonté du Père montre qu'en dépit de la note d'intimité unique avec Dieu, nous demeurons avant tout, comme toujours, sur le plan historique de l'existence terrestre du Fils de Dieu incarné. Il faut donc dire : nous avons là beaucoup plus que la soumission à Dieu d'un homme ordinaire. Grâce au mystère de l'Incarnation, c'est la dépendance dans l'égalité du Fils par rapport au Père au sein de la Trinité

qui se trouve comme traduite sous une forme humaine. Elle a pour correspondant en l'homme Dieu la soumission volontaire la plus humble et la plus totale qui se puisse imaginer ; c'est là comme une espèce d'esclavage filial ; on dirait que Jésus ne possède d'intelligence et de volonté humaines que pour les livrer au Père. C'est ainsi qu'en l'homme Jésus nous percevons le Fils parfait, le Fils de Dieu et que de l'économie salvifique nous remontons au mystère trinitaire.

Si Jésus fait ainsi descendre sur le plan humain la relation trinitaire de dépendance dans l'égalité du Fils à l'endroit du Père, c'est en vue du salut des hommes, pour que ceux-ci, devenus fils adoptifs de Dieu, puissent, en prenant exemple sur le Christ, acquérir des mœurs de fils de Dieu. L'idéal serait qu'imitant Jésus, ils ne puissent rien faire sans regarder leur Père du ciel, et que eux non plus ils ne recherchent jamais leurs intérêts égoïstes, mais ceux du Père.

Troisième étape

Avec la troisième étape de notre enquête, que nous avons intitulée la réciprocité de l'alliance ou le dialogue de l'amour divin, nous parvenons au cœur même de notre travail et à ce qui en constitue la partie la plus neuve. La question à résoudre est, rappelons-le, la suivante : comment expliquer qu'à côté des passages où saint Jean affirme le caractère universel de l'amour divin : Dieu donne son Fils pour le salut du *monde entier*, Jésus est victime expiatoire pour les péchés du *monde entier* ; il y en ait d'autres qui, tout au contraire, semblent restreindre l'agapè : soit l'amour divin, soit l'amour fraternel, au cercle restreint des disciples de Jésus : « Jésus aima *les siens* jusqu'à la fin » ; « il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses *amis* » ; « aimez-vous *les uns les autres* comme je vous ai aimés » ?

Pour l'essentiel, notre réponse se trouve synthétisée dans les lignes qui suivent. Jean n'a rien laissé perdre de la doctrine traditionnelle, selon laquelle un amour divin gratuit est au point de départ de toute l'histoire du salut. Cependant, et c'est là ce qui fait son originalité, il s'intéresse beaucoup moins au point de départ qu'au point d'arrivée, c'est-à-dire au but ultime du plan divin, qui est la communion des hommes à la vie divine et leur insertion dans la famille même de Dieu.

Des analogies humaines peuvent nous aider à mieux comprendre l'enrichissement considérable apporté ainsi par Jean à la conception chrétienne de l'amour divin. Aussi longtemps que nous nous contentons de secourir matériellement les malheureux, sans les regarder comme capables de nous payer de retour, au moins d'une certaine façon, aussi longtemps que nous ne les avons pas traités comme des partenaires égaux et que nous n'avons pas l'air d'attacher de l'importance à leur réponse d'amour

et aux sentiments bienveillants qu'ils peuvent avoir à notre égard, nous ne les avons pas vraiment aimés, comme des personnes humaines demandent à être aimées. Plus encore que l'aide matérielle de ses semblables, celui qui souffre réclame leur aide morale et spirituelle, leur sympathie. Aider n'est pas la même chose qu'aimer.

C'est ce que saint Grégoire le Grand explique admirablement. Commentant l'attitude de la pécheresse qui couvre de baisers les pieds du Sauveur, qu'elle essuie de ses cheveux, il fait observer que la générosité envers les pauvres doit toujours s'accompagner d'affection pour eux, et que nous ne devons pas avoir l'air de les trouver gênants et encombrants ; il faut que le cœur qui aime accompagne les mains qui donnent : *ne gravis nobis sit necessitas proximi, ne ipsa nobis ejus indigentia quae sustentatur fiat onerosa, et cum manus necessaria tribuit, animus a dilectione torpescat* (cité au bréviaire romain, Vendredi des Quatre Temps de Septembre).

« L'homme n'est pas digne de Dieu, mais il n'est pas incapable d'en être rendu digne » (PASCAL, *Pensées et Opuscules*, publiés par L. BRUNSCHWIG, n° 510). La merveille de l'amour divin, tel que le décrit saint Jean, c'est que s'adressant au départ à des hommes pécheurs et indignes, il tend à faire d'eux des êtres dignes d'amour, *des amis de Dieu*, capables de rendre à Dieu amour pour amour. Dieu lui-même daigne attacher la plus grande importance à cette réponse humaine. Entre Dieu et l'homme la distance est incommensurable, et Dieu pourrait se contenter de donner de haut aux hommes sans entrer en véritable communication avec eux. C'est tout différemment qu'il agit à notre endroit, et il a voulu voir en nous de véritables partenaires qu'il prend très au sérieux. Ainsi s'explique l'insistance sur le dialogue et la réciprocité d'amour dans les discours après la Cène et dans la première épître : « Celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai et me manifesterai à lui. Si quelqu'un m'aime il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui... Demeurez en moi comme moi en vous... Si en vous demeure l'enseignement entendu dès le début, vous aussi vous demeurerez dans le Fils et dans le Père... Puisque son onction vous instruit..., comme elle vous a enseignés, demeurez en lui ». (Jn 14, 21, 23 ; 15, 4 ; 1 Jn 2, 24, 27, etc.). S. Thomas d'Aquin avait donc une excellente base scripturaire pour faire de la vie chrétienne une amitié entre l'homme et Dieu.

Si nous parlons ici de dialogue, ce n'est nullement pour le plaisir de nous servir d'un mot qui est aujourd'hui à la mode. C'est bien plutôt parce que ce terme traduit admirablement un aspect capital de l'amour divin, tel que l'exprime la doctrine johannique. L'amitié est essentiellement un dialogue, un échange ; pas d'amitié possible sans la connaissance mutuelle et l'échange, ainsi que le souligne fortement *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Or les discours après la Cène nous plongent dans un

climat d'amitié entre Jésus et ses disciples : « Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ignore ce que fait son maître ; je vous appelle amis, car tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (15, 15). Ainsi s'explique la formule de Jn 15, 13, qui a fait taxer Jean d'exclusivisme : « Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis ». Détachée de son contexte, cette assertion serait même inexacte : la charité la plus éclatante et la plus héroïque ne consiste pas à donner sa vie pour ses amis, mais à la donner pour ses ennemis comme le Christ au Calvaire. Mais dans la chambre haute Jésus se trouve en compagnie de ses seuls disciples intimes. Ces disciples ont déjà foi en lui et lui sont profondément attachés ; l'attachement est donc mutuel. Or, de tout temps, il a été reconnu que le sacrifice de sa propre vie est la preuve la plus indubitable de l'amitié profonde.

Si l'amitié, qui dans la Bible est appelée une alliance (cf. 1 S 18, 3-4 au sujet de l'amitié de Jonathan et de David), est essentiellement un dialogue, ainsi en va-t-il également de la grande réalité qui dans la Bible commande l'histoire entière du salut : l'alliance de Dieu avec le peuple choisi dans l'Ancien Testament, et l'alliance de Dieu avec l'humanité entière rachetée par le Christ dans le Nouveau Testament.

Déjà sous l'ancienne économie l'élément de réciprocité et de dialogue est inséparable du thème de l'alliance : « Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu ». Le Dieu de la Bible est essentiellement moral ; il ne peut accorder sa protection sans réclamer une réponse d'ordre moral sous forme de soumission à la volonté divine. C'est Yahvé lui-même qui ouvre le dialogue avec le peuple élu en se révélant à lui, et cela, non pas au moyen de messages abstraits et spéculatifs, mais en intervenant de façon toute puissante dans l'histoire d'Israël. « C'est moi Yahvé ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude » : telle est l'introduction au Décalogue dans la recension sacerdotale de Ex 20, 1-17 ; la recension deutéronomiste (Dt 5, 6-21) commence de la même façon. Dieu commence par aimer, et ensuite il demande une réponse humaine à cet amour.

Les choses ne se passent pas autrement pour la conclusion de la nouvelle alliance. Le Christ ouvre le dialogue en donnant sa vie pour l'humanité entière et en se donnant soi-même à ses disciples dans les sacrements, avant tout dans l'Eucharistie, qui est le sacrement par excellence de l'alliance. Et ensuite il demande de répondre à cet amour : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés... Demeurez en moi comme moi je demeure en vous ».

Les formules johanniques de réciprocité, notamment les formules avec « demeurer dans » ont ces temps derniers fait l'objet d'assez nombreuses recherches. On leur a parfois découvert dans la mystique hellénistique,

et jusque dans les papyrus magiques édités par K. Preisendanz, de soi-disant parallèles qui sont en réalité de faux parallèles. Il est assez étrange que presque personne n'ait eu l'idée de les rattacher à l'antique formule d'alliance : « Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu », alors qu'elles apparaissent comme une personnalisation et une intériorisation de l'ancienne alliance, qui était en premier lieu communautaire.

Le rattachement au grand contexte de l'alliance des formules johanniques de réciprocité peut être légitime de plusieurs façons.

1^o La formule de réciprocité « demeurer dans » est intimement liée dans le quatrième évangile au sacrement par excellence de l'alliance, celui de l'Eucharistie ; en effet elle se rencontre principalement à la fin du discours sur le pain de vie (6, 56) et dans l'allégorie de la vigne (15, 4, 5, 7, 9, 10), dont la résonance eucharistique est incontestable. Il est à noter qu'il faut sans doute mettre pareillement en rapport avec la liturgie eucharistique une promesse touchante de l'Apocalypse, manifestement calquée sur la formule d'alliance : « Voici que je me tiens à la porte et que je frappe ; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui, et je prendrai mon repas avec lui et lui avec moi » (3, 20).

2^o C'est constamment que dans l'Ancien Testament sont rappelées les exigences morales relatives à l'alliance ; Jésus souligne de même l'exigence morale qui conditionne l'immanence réciproque : « Si vous demeurez en moi et que mes paroles demeurent en vous... Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Demeurez en mon amour. Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez en mon amour, comme j'ai gardé les commandements de mon Père et demeure en son amour » (Jn 15, 7-9).

3^o Dans la première épître les formules avec « demeurer dans » et « être dans » se rencontrent dans des passages où est affirmée en même temps la réalisation des oracles de Jérémie et d'Ézéchiel sur la nouvelle alliance et la Loi inscrite dans les cœurs comme un principe intérieur d'action : 1 Jn 2, 27 (cf. Jr 31, 34) ; 4, 13 (Ez 36, 26) ; 5, 20 (cf. Jr 24, 7).

Il nous faut maintenant parler des rapports entre l'alliance et le mystère trinitaire. En Jn 10, Jésus, se donnant comme le bon pasteur, exprime les relations mutuelles de connaissance et d'amour qui existent entre lui et ses brebis : « Je suis le bon pasteur ; je connais mes brebis et mes brebis me connaissent, comme le Père me connaît et que je connais le Père » (vv. 14-15). Il est certain qu'il faut voir dans cette formule de réciprocité un développement et un perfectionnement de l'antique formule biblique de l'alliance, car dans l'Ancien Testament, notamment dans Ézéchiel 34, 30-31, le thème du bon pasteur est indissolublement lié à la restauration de l'alliance. Voici ce texte du fils de Buzi : « Ils sauront que moi, Yahvé, leur Dieu, je suis avec eux, tandis qu'eux seront mon peuple... Vous mes brebis, brebis de mon pâturage... » La différence la plus considérable

entre Ézéchiel et le quatrième évangile, c'est que dans celui-ci les rapports entre le Christ, bon pasteur, et ses brebis apparaissent comme une imitation et un reflet des rapports éternels entre le Père et le Fils. Les perspectives religieuses de l'Ancien Testament se trouvent de cette façon immensément dépassées.

Le rapprochement entre l'alliance et les relations trinitaires, qui nous est formellement enseigné par la parabole allégorique du bon pasteur, a son fondement ultime dans la façon dont la doctrine johannique conçoit la personne même du Fils de Dieu et ses rapports éternels avec le Père. Défini à partir des deux prologues du quatrième évangile (Jn 1, 1^b et 18^b) et de la première épître de Jean (1 Jn 1, 2), le Fils de Dieu se présente à nous comme « un être relationnel », pour user d'une expression employée par un théologien moderne (J. Galot). Il est essentiellement tourné vers le Père ; il est sans cesse en mouvement vers lui, si l'on peut ainsi parler. Orienté vers le Père par son essence même, le Fils de Dieu devient déjà, du fait même de son Incarnation, et ensuite par le Calvaire, comme une sorte de pont jeté entre la Divinité et l'humanité. Par lui les hommes sont à leur tour orientés vers le Père, et en même temps mis en communication les uns avec les autres.

Ainsi donc, dans le quatrième évangile c'est l'amour mutuel intratrinitaire du Père et du Fils qui se manifeste visiblement aux hommes par l'amour héroïque du Christ qui a fait le Calvaire. En effet l'amour qui anime le Christ à ce moment-là est à la fois amour du Père et amour des hommes ; de même l'amour que le Père témoigne au Calvaire est à la fois l'amour de son Fils et l'amour des hommes. Et cet amour intratrinitaire, ainsi révélé par la Passion de Jésus, devient à son tour la source et le modèle, soit de la réponse d'amour que les disciples de Jésus doivent donner à l'amour de Dieu et du Christ pour eux, soit de leurs rapports mutuels, qui doivent eux aussi se caractériser par l'agapè.

La même doctrine est enseignée dans la première épître, où la formule « demeurer dans », qui est très souvent employée, reçoit trois fois comme équivalent le mot communion (*koinônia*) absent de l'évangile ; cf. 1 Jn 1, 3-7. La pensée de saint Jean est la suivante ; la communion fraternelle des chrétiens entre eux a sa source dans la communion des chrétiens sous l'action de l'Esprit-Saint à l'union du Père et du Fils, et en même temps elle est le signe de l'authenticité de la communion des hommes à la vie divine.

Ce n'est pas un hasard si Jean commence par nous parler des rapports de réciprocité instaurés par l'alliance nouvelle entre les hommes et Dieu, et ensuite seulement des rapports fraternels des hommes entre eux. Aussi longtemps que, d'une manière ou d'une autre, l'homme n'est pas entré en contact et en dialogue avec Dieu, il est muré dans une affreuse solitude. Le dialogue profond des hommes entre eux n'est possible que par le dialogue

des hommes avec Dieu, et déjà dans ce dialogue avec Dieu se trouve inauguré le dialogue avec les hommes qui veut être autre chose qu'un vain bavardage. C'est jusqu'à ces hauteurs que la doctrine johannique nous demande de nous hausser.

C'est un fait que la première épître de saint Jean emploie avec prédilection le mot « frère » pour exprimer cette idée que les chrétiens, apparentés au Christ et à Dieu, sont par le fait même apparentés entre eux. On compte dans cet écrit une quinzaine d'emplois du mot « frères ». Il y désigne nettement, non pas le prochain en général, mais les membres de la communauté chrétienne, qui dans le Christ sont devenus frères.

Cet amour fraternel dont parle Jean n'est absolument pas fermeture au monde du dehors, et encore moins haine sectaire du monde de dehors comme à Qumrân. Unis au Christ et fraternellement unis entre eux, les chrétiens sont un signe de salut pour le monde entier que Dieu aime et veut sauver. Grâce à l'amour fraternel qui unit ses membres entre eux, l'Église devient le miroir du Fils, comme le Fils est le miroir du Père ; elle manifeste à ceux qui la regardent l'amour du Père et du Fils et les amène à croire au Christ.

On peut dire que dans les écrits johanniques, la vocation surnaturelle des hommes, c'est ici-bas de demeurer dans le Christ et, par lui, dans le Père sous l'action de l'Esprit-Saint, et, en conséquence, de former dans l'Église une communauté de frères unis entre eux par les liens d'une charité véritable, qui a sa source première en Dieu lui-même et sa source immédiate dans l'amour rédempteur qui a fait le Calvaire.

Il nous reste à parler du thème johannique de la recherche qui commande celui de la demeure : pour que les hommes puissent ainsi trouver le Christ et demeurer *en lui*, en attendant de demeurer *avec lui* dans l'au-delà, encore est-il qu'ils doivent le chercher. En fait, ainsi que le suggère déjà le premier mot prononcé par le Christ dans le quatrième évangile : « Que cherchez-vous ? » (1, 38), le thème de la recherche de Jésus y joue un rôle capital. C'est qu'en effet, aux yeux de Jean, être chrétien, ce n'est pas d'abord adhérer à des vérités abstraites, ni même pratiquer un certain nombre de vertus. Être chrétien, c'est en premier lieu rencontrer la personne de Jésus, que Jean lui-même a touchée et entendue (1 Jn 1, 1-3). Jean est au surplus persuadé que, sans le savoir, tous les hommes de bonne volonté, ceux qui sont « de Dieu » ou « de la vérité », cherchent Jésus. Ils sont figurés par les Grecs qui en Jn 12, 20-21 cherchent à rencontrer le Christ et disent à Philippe : « Seigneur, nous voudrions voir Jésus », ou encore par les foules qui en Jn 6, 24 se lancent à la recherche du Christ.

Jésus de son côté cherche les âmes, ainsi que le montre en particulier le merveilleux épisode de la Samaritaine. Jésus ne manifeste pas seulement à la Samaritaine des vérités religieuses, il lui fait connaître encore le fond

de son âme, ce qu'il y a de pire en elle, ses péchés, mais aussi ce qu'il y a de meilleur, sa vocation d'enfant de Dieu. Une analogie humaine peut ici nous éclairer. Le regard porté sur nous par ceux que nous côtoyons agit sur nous et nous transforme. Le regard et le sourire d'une maman fait grandir spirituellement son enfant. Le regard souverain jeté par Jésus sur les âmes met à nu les pourritures spirituelles et les mensonges ; aussi provoque-t-il la haine de ceux qui sont bien décidés à ne pas changer. En revanche ce regard divin de Jésus apporte la joie aux âmes de bonne volonté auxquelles il fait prendre conscience de leurs aspirations les plus profondes et qu'il met ainsi en état de recherche.

Remarquable est la méthode utilisée par Jésus pour se faire chercher et trouver. Les miracles sont appelés par Jean des *signes*, parce que de cette façon Jésus entend faire signe aux hommes et les interpeller. Partant des préoccupations journalières de ses auditeurs, il aime commencer par réveiller et stimuler chez eux le désir des biens divins ; partant de l'eau matérielle, si nécessaire, il promet l'eau vive ; après avoir multiplié les pains, il promet une nourriture impérissable et annonce le pain de la vie. Le lendemain de la multiplication des pains, les multitudes touchées par le miracle « vinrent à Capharnaüm, cherchant Jésus. Elles le trouvèrent de l'autre côté de la mer » (Jn 6, 24-25). Jésus se laisse trouver par ces gens pleins de bonne volonté. Mais il essaie d'orienter leur recherche vers la réalité spirituelle dont le miracle des pains n'était que le signe : « Vous me cherchez, non parce que vous avez vu des signes, mais parce que vous avez mangé du pain tout votre soul... Travaillez pour la nourriture qui demeure » (6, 26-27).

Pour trouver de façon durable Jésus qui est « d'en haut » comme la Sagesse divine (3, 31 ; 8, 23), il faut être « d'en haut » par l'effet d'une nouvelle naissance (3, 3). Les juifs qui sont « d'en bas » (8, 23) sont condamnés à chercher leur Sauveur sans le trouver, conformément à la menace traditionnelle de la Bible à l'adresse du peuple infidèle : « Vous me cherchez et vous ne me trouverez pas », dit Jésus en 7, 34. Et un peu plus loin : « Je m'en vais, et vous me chercherez, et vous mourrez dans votre péché » (8, 21).

Ce grand thème chercher-trouver, qu'exploite le quatrième évangile et qui exprime une loi essentielle de toute vie spirituelle profonde, a son origine première dans les écrits prophétiques. Pour les prophètes c'est une question de vie ou de mort de trouver ou de ne pas trouver Dieu, comme pour Jean c'est une question de vie ou de mort de trouver ou de ne pas trouver Jésus. « Cherchez Dieu et vous vivrez », clame avec insistance le prophète Amos (5, 4-6). Heureusement Yahvé lui-même n'a rien de plus à cœur que d'être trouvé par les hommes, et tout d'abord par Israël, objet d'une élection divine mystérieuse. Mais, essentiellement moral,

il réclame pour se laisser trouver la conversion des cœurs. S'il semble si souvent se dérober et ne pas se laisser trouver, ce n'est là qu'un expédient de sa miséricorde, pour que les âmes mal disposées s'améliorent en se tournant vers Lui. Car chez les prophètes se convertir, ce n'est pas se tourner sens dessus dessous, mais se tourner vers quelqu'un, vers le Dieu vivant.

Des écrits prophétiques le thème chercher-trouver a émigré dans le psautier et les écrits de sagesse. A cet égard, comme en ce qui touche la christologie, le quatrième évangile est particulièrement tributaire des écrits de sagesse. Deux d'entre eux méritent plus spécialement d'être mentionnés : Proverbes 1-9 et la Sagesse de Salomon.

Le scribe inspiré qui a rédigé les neuf premiers chapitres du Livre des Proverbes fait preuve d'une singulière largeur de vues. Il écrit sans doute à la même époque que l'auteur de Job et du Livre de Jonas, c'est-à-dire à l'époque perse, en un temps où un universalisme remarquable s'affirmait avec force dans la religion d'Israël. Conformément au caractère originel des écrits de sagesse, qui sont un humanisme en rapport avec la sagesse internationale de l'Ancien Orient, l'auteur de Pr 1-9 évite de prononcer le nom d'Israël ; il s'adresse à tout homme, convaincu que les authentiques maximes de sagesse, d'où qu'elles viennent, sont en définitive issues d'une unique Sagesse divine, celle de Yahvé, qu'il personnifie hardiment.

Or, en dépit de cet universalisme, l'auteur de Pr 1-9 n'en pense pas moins que l'intervention de la Sagesse divine aboutit à diviser les hommes en deux groupes, selon qu'ils choisissent entre la Sagesse et la folie, c'est-à-dire pratiquement entre la vie et la mort. Avec ses disciples la Sagesse inaugure un véritable échange d'amour, aimant toujours davantage en retour ceux qui lui témoignent un attachement croissant : « J'aime ceux qui m'aiment », dit-elle (8, 17). Une telle déclaration implique, de toute évidence, un certain exclusivisme de l'amour divin.

La comparaison avec la doctrine johannique s'impose. A l'instar de la Sagesse divine, qui semble réserver ses faveurs à ceux qu'elle aime : « j'aime ceux qui m'aiment », alors qu'en réalité elle a tout d'abord cherché à atteindre tous les hommes, le Christ du quatrième évangile engage avec ses disciples un dialogue d'amour qui n'a absolument rien de l'exclusivisme sectaire imaginé par certains commentateurs. Prévenus eux-mêmes par l'amour divin, les disciples doivent répondre à cet amour par un amour authentique, dont le signe est l'observation des commandements. A cet amour le Christ et le Père répondent à leur tour par l'amour, provoquant chez l'homme une nouvelle réponse d'amour, et ainsi de suite indéfiniment. Aux côtés et dans le prolongement de « j'aime ceux qui m'aiment » de Pr 8, 17, il convient de mettre ; « Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime, et celui qui m'aime sera aimé de

mon Père, et moi je l'aimerai et me manifesterai à lui » (Jn 14, 21). Ou bien encore : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure » (Jn 14, 23)

C'est surtout le Livre de la Sagesse qui annonce la doctrine johannique telle que nous l'avons exposée. Ce livre commence ainsi : « Cherchez le Seigneur en simplicité de cœur. Car il se laisse trouver par ceux qui ne le tentent pas ; il se révèle à ceux qui ne lui refusent pas leur foi ». La présence simultanée du thème *chercher-trouver* dans le Livre de la Sagesse et le quatrième évangile ne serait pas une preuve suffisante d'un réel apparentement entre ces deux écrits, puisque le thème en question est tout d'abord un thème prophétique et que Pr 1-9 l'exploite le premier en dépendance des prophètes. Mais quelques indices donnent le droit de mettre en rapports spéciaux sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, la quatrième évangile et le Livre de la Sagesse. Dans les deux cas le thème *chercher-trouver* s'accompagne de celui de la prévenance divine : Dieu aime le premier et va au devant des désirs secrets des hommes (cf. Sg 6, 13-16 avec Jn 6, 44-46 ; 10, 3, 26-27 ; 1 Jn 4, 19). Dans les deux cas le succès de la recherche dépend de l'amour, qui lui-même doit être prouvé par l'observation des commandements : cf. Sg 6, 18 avec Jn 14, 15, 21, 23. Dans les deux cas enfin le thème *chercher-trouver* est associé à celui de la demeure. Dans l'évangile on cherche Jésus pour pouvoir demeurer avec lui et même en lui, et finalement pour pouvoir demeurer comme lui dans la maison du Père. Comme, d'après le Livre de la Sagesse, Dieu n'aime que « celui qui habite avec » la Sagesse divine (7, 28), Salomon décide de faire de la Sagesse « la compagne de sa vie » (8, 9) ; « il va de tous les côtés, cherchant par quel moyen il pourrait la prendre chez lui » (8, 18). Il aspire, dit-il, à « se reposer près d'elle », car « sa société ne cause point d'amertume, ni la vie en commun avec elle de chagrin, mais au contraire du plaisir et de la joie » (8, 16). Finalement ceux qui auront été fidèles au Seigneur « demeureront auprès de lui dans l'amour » (3, 9).

En deux textes d'une importance capitale au point de vue spirituel et mystique, le vocabulaire même de Jean fait invinciblement songer à celui du Livre de la Sagesse. Les ressemblances en l'occurrence portent à la fois sur la forme et sur le fond, tandis que les textes païens (Sénèque, Épictète) ou juifs (Philon), que l'on a allégués souvent comme parallèles, rendent en réalité un son très différent. Le texte de Jn 14, 21 : « Celui qui a mes commandements et qui les garde, voilà celui qui m'aime, et moi je l'aimerai et me manifesterai à lui » doit être rapproché de la promesse de manifestation divine, avec le même verbe *emphanizein* de Sg 1, 2. En Jn 14, 23 Jésus fait la promesse que lui-même et le Père viendront établir leur demeure dans les disciples fidèles : « Si quelqu'un m'aime,

il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui ; et nous ferons chez lui notre demeure ». Sg 1, 4 dit que la Sagesse divine et l'Esprit Saint ne viennent pas établir leur demeure à l'intérieur des méchants. C'est suggérer ce qui est dit formellement ailleurs, qu'au contraire ils entrent dans les hommes justes pour y établir leur demeure permanente.

Quatrième étape.

La quatrième étape de cette enquête est consacrée à une comparaison entre le quatrième évangile et les Synoptiques. Il faut reconnaître qu'on chercherait en vain dans les Synoptiques le correspondant exact de la haute doctrine johannique qui vient d'être exposée. Celle-ci ne serait-elle donc qu'une simple spéculation théologique sans lien profond avec la pensée du Jésus de l'histoire ? Deux faits plaident en sens contraire.

Le premier fait, c'est la présence dans les Synoptiques de passages assez nombreux qui, examinés de près, suggèrent une christologie transcendante du même genre que celle de Jean. Plusieurs études approfondies ont été consacrées récemment à ce problème. Le livre de F. CHRIST : *Jesus Sophia*, Zurich, 1970, synthétise et prolonge heureusement ces recherches. Même s'il n'est pas exempt d'exagérations, il prouve que déjà de temps en temps dans les Synoptiques le Christ est identifié implicitement avec la Sagesse même de Dieu, ce qui constitue une véritable anticipation de la christologie de saint Jean.

Mais le fait de beaucoup le plus important, c'est la présence dans la double tradition (Mt 11, 25-30 = Lc 10, 21-22) de l'hymne de jubilation, si évidemment apparenté au quatrième évangile qu'on lui a conféré le nom de « logion johannique ». Les deux premières questions qu'il faut se poser au sujet de ce texte sont celles de sa forme originale et de son authenticité. Avec ses trois strophes très liées entre elles (l'action de grâces : vv. 25-26 ; la connaissance mutuelle du Père et du Fils : v. 27 ; l'appel aux âmes : vv. 28-30), le texte du premier évangile paraît préférable à celui de saint Luc, qui semble avoir substitué à la troisième strophe un macarisme lié primitivement à l'explication de la parabole du semeur : « Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez, ... » ; cf. Mt 13, 15-17.

Citant A. Malraux, A. M. Bernard (*Un certain Jésus*, Paris, 1968) fait remarquer que le langage de Jésus, pris dans son ensemble, ne ressemble à aucun autre, que derrière les bribes qui nous en restent se tient manifestement une personnalité unique, que les évangélistes nous ont sans nul doute parlé du Christ tel que leur foi le concevait et dans la lumière de la Pentecôte qui interprétait l'événement, mais sans vouloir pourtant nous imposer des élucubrations de leur cru (« les malheureux en eussent été bien incapables ! »), et qu'enfin c'est une entreprise vouée à l'échec

que de prétendre réaliser l'électrolyse parfaite des informations évangéliques, « de manière à isoler sur un pôle les ajouts et les superstructures de la foi, et sur l'autre pôle un résidu historique qui circonscrirait très exactement le fait Jésus. Ce rêve opératoire n'a pas plus de sens scientifique que celui des alchimistes du Moyen Âge. L'un et l'autre méconnaissent la nature propre et la structure profonde de la matière qu'ils prétendent traiter. La conscience de l'évangéliste croyant est si personnellement engagée dans son témoignage qu'aucune méthode d'analyse positive ne peut retrouver, à partir d'elle, un prétendu objet, pur de ce témoignage » (p. 14).

S'il est un morceau évangélique pour lequel il convient de se souvenir de ces observations, c'est bien l'hymne de jubilation. Aucune preuve décisive ne peut certes être fournie que Jésus a bien tenu un tel langage. Mais des indices nombreux font croire que nous entendons ici la voix inimitable du Maître. Le style très sémitique de la première strophe et l'emploi qui y est fait du mot Père, sans aucune addition, c'est là une marque, selon J. Jeremias et d'autres, de l'*ipsissima vox Jesu*. A la seconde strophe l'emploi absolu du mot « Fils » (en dehors de Jésus aucun homme de Dieu n'a osé se désigner de cette façon), c'est là un nouvel indice de l'*ipsissima vox Jesu*. Quant à la troisième strophe, elle rappelle assez la première et la seconde (à la remise de *toutes* choses au Christ correspond l'appel adressé à tous ; aux petits répondent les âmes lasses et accablées) pour que les arguments en faveur de l'authenticité de celles-ci plaident également en faveur de l'historicité de celle-là.

Dans la première strophe Jésus caché aux sages et révélé aux petits, est implicitement rapproché de la Sagesse divine ignorée du plus grand nombre : cf. par ex. Ba 3, 15-31. On songe d'ailleurs en même temps à l'action de grâces de Dn 2 : les secrets du Royaume de Dieu cachés aux sages de Babylone sont révélés à Daniel et à ses compagnons. Dans la seconde strophe le Père seul connaît le Fils et le Fils seul connaît le Père, de la même façon que Dieu seul connaît la Sagesse divine, qui de son côté est seule au courant des secrets du monde divin et capable de les révéler ; pareillement le Fils seul révèle le Père à qui il veut. Dans la troisième strophe Jésus, ayant proclamé sa transcendance, appelle à lui les âmes lasses et accablées, calquant ainsi une nouvelle fois son langage et sa conduite sur ceux de la Sagesse, qui, après avoir décliné ses titres de noblesse pour gagner la confiance des hommes, les convie à venir se mettre à son école.

Dans le parallèle que l'on ne peut manquer d'instituer entre ce texte prestigieux et le quatrième évangile, deux constatations complémentaires et d'une égale importance doivent être faites.

1° En dépit des apparences, l'hymne de jubilation n'est pas un texte johannique égaré on ne sait trop comment dans les Synoptiques : par son vocabulaire et son contenu il se rattache intimement à ceux-ci. Les secrets

cachés aux sages et révélés aux petits sont à rapprocher des mystères du Règne de Dieu, cachés aux uns et révélés aux autres. Dans la scène de Césarée de Philippe, la personne de Jésus est pareillement présentée comme un mystère totalement inaccessible aux facultés humaines (« la chair et le sang ») ; elle n'est connue que du Père et de ceux à qui le Père veut bien la révéler. La préférence divine dont sont l'objet les petits ainsi que ceux qui peinent et ploient sous le fardeau est tout à fait dans la ligne des béatitudes du Sermon sur la montagne.

2° Étant donné le rattachement étroit de l'hymne de jubilation aux Synoptiques, la parenté de ce morceau avec le quatrième évangile n'en devient que plus significative. La première et la plus fondamentale des ressemblances nous paraît être celle-ci : dans les deux cas la révélation de la transcendance de Jésus n'a rien à voir avec l'auto-glorification orgueilleuse, voulue pour elle-même, qui caractérise tant de prétendus sauveurs païens, mais elle est destinée à servir de base à des promesses de salut auxquelles est lié le sort religieux de l'humanité. Ainsi donc, dans les deux cas, nous sommes mis en présence du même mystère bouleversant de l'amour de Dieu pour les hommes ; et, dans les deux cas de la révélation de Jésus, Fils de Dieu, dépend la révélation de ce que je suis dans le plan divin et de ce que je dois être. Comme dit Pascal, nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ.

Citons ici encore A. M. Bernard : « Le véritable mystère de Jésus, ce n'est pas qu'il soit Dieu (quel commerce aurait-on pu avoir avec un Dieu en pure revendication de Dieu, si j'ose dire ! sur cette terre où nous avons déjà tant de peine à trouver le sens et la place de l'homme ?), mais c'est qu'il est *Dieu avec nous*. Car c'est ainsi que la prophétie désigne l'évènement Jésus (Mt 1, 23), et elle rend manifeste que cet évènement n'est pas un *en-soi* que l'on aurait pu capter sur un système enregistreur adéquat, ou que l'on devrait reconnaître et vénérer superstitieusement, comme les primitifs les aérolithes tombés du ciel. Cet évènement m'englobe, je suis *mêlé à lui*, je lui deviens intérieur. Le seul fait que je me suis posé la question et que je me suis laissé interpeller par lui manifeste qu'il m'a rejoint dans mon actualité, et qu'il a lui-même conservé une actualité suffisante pour y réussir. Je n'ai éprouvé d'intérêt pour ce que j'appelais le Jésus de l'histoire que parce que Jésus, vivant dans l'histoire et pénétrant toute histoire personnelle, *avait pénétré la mienne*, la mienne qui se passionnait à chercher son sens. Si je n'avais pas cru, d'une manière ou d'une autre, peut-être très secrète et très enveloppée, à la possibilité, à la *réalité de Dieu avec nous aujourd'hui*, je n'aurais pu donner aucun sens valable à la prophétie d'un Dieu avec nous jadis, d'un Dieu avec nous tout court » (*Un certain Jésus*, p. 26-27).

Voici encore plusieurs autres ressemblances : l'emploi du mot « Père »

au vocatif sans aucune addition et du mot « Fils » à l'absolu ; la réciprocité des relations entre le Père et le Fils ; l'identification de Jésus avec la Sagesse divine ; l'emploi par Jésus d'un langage à la fois transcendant et très humble parce que Jésus est en même temps d'une part le Fils de l'homme de Daniel et la Sagesse divine, et d'autre part l'humble Serviteur de Yahvé ; le parallélisme entre les deux expressions : celle de Mt 11, 27 (= Lc 10, 22), « celui à qui le Fils veut bien le révéler » et celle de Jn 5, 21 : « le Fils donne la vie à qui il veut » : dans les deux cas, compte tenu de l'initiative absolue du Père dans le déroulement du plan divin, l'assertion ne peut s'expliquer que par l'unité d'être et d'action du Père et du Fils ; le quatrième évangile éclaire donc ici l'hymne de jubilation.

Le quatrième évangile aide à comprendre pareillement une autre donnée de l'hymne qui, prise en elle-même, demeure obscure : dans le Sermon sur la montagne Jésus formule un idéal de perfection incomparablement plus élevé que celui de l'ancienne économie ; comment dans ces conditions peut-il déclarer que son joug est doux et son fardeau léger ? Une première réponse, très valable, tirée des Synoptiques, c'est que, ainsi que nous l'avons vu plus haut, les exigences de Jésus sont inséparables du salut qu'il apporte et du don du Règne de Dieu. Mais cette réponse se précise merveilleusement quand on prend garde que dans le quatrième évangile se mettre définitivement à l'école de Jésus, c'est se mettre en même temps à l'école de l'Esprit-Saint qui doit procurer intérieurement lumière et force pour répondre aux exigences de Jésus. En effet le Fils de Dieu et l'Esprit-Saint, ce sont là les deux grands dons, distincts, mais inséparables, faits aux hommes par le Père céleste. La promesse de repos de l'hymne de jubilation est ainsi une promesse implicite de l'Esprit. La première épître de Jean (5, 3) confirme l'exactitude de cette réponse : « les commandements de Dieu ne sont pas pesants », dit-elle, se souvenant du fardeau « léger de Mt 11, 30, parce que celui qui est né de Dieu (c'est-à-dire régénéré par l'Esprit-Saint) est vainqueur du monde ».

Cinquième étape et récapitulation.

La cinquième et dernière étape de notre enquête est consacrée à scruter les origines et le sens de la grande formule johannique : « Dieu est amour ». Préparée par le reste du Nouveau Testament, notamment les épîtres pauliniennes, et manifestement issue de l'expérience chrétienne, cette formule ne doit absolument pas être traitée comme une définition philosophique de Dieu. Il convient de la compléter par deux autres formules johanniques : « Dieu est esprit » (Jn 4, 24) et « Dieu est lumière » (1 Jn 1, 5), qui expriment des aspects différents de l'être divin. Néanmoins nous montrons que l'assertion « Dieu est amour » n'a pas une portée seulement fonctionnelle, et qu'elle nous révèle véritablement quelque

chose de l'essence divine. Nous avons cru devoir étudier également les principales préparations vétérotestamentaires de cette révélation décisive : le Livre d'Osée et le Cantique des Cantiques.

Comme ce dernier chapitre est plus facile à suivre que les précédents, nous nous contentons d'y renvoyer le lecteur. Dégageons en terminant ce qui a été le thème majeur de notre enquête.

Les idées dominantes de toute cette étude, ce sont sans doute celles de *dialogue* et de *communion*, le dialogue avec Dieu conduisant à la communion divine : les chrétiens sont en communion avec le Père et le Fils, parce qu'ils sont enseignés au-dedans par le Paraclet et qu'ils ont reçu l'Onction. Il n'y a pas lieu d'objecter que le terme de dialogue est absent de la Bible ; il suffit que la réalité s'y trouve. L'expression « histoire du salut » est inconnue dans l'Écriture : qui oserait nier qu'elle en exprime une idée fondamentale ? La perspective d'un dialogue entre un Dieu absolument transcendant au monde et les hommes est, elle aussi, une donnée essentielle à la révélation judéo-chrétienne. Le thème de la recherche, qui, longuement préparé dans l'Ancien Testament, jalonne tout l'évangile johannique : les âmes de bonne volonté cherchent Jésus, qui de son côté cherche les hommes pour les faire demeurer *en lui*, et dans l'au-delà *avec lui*, qu'est-il dans son fond sinon la recherche d'un dialogue et d'une communion ?

C'est là, encore une fois, une donnée éminemment biblique. Dans l'Écriture la grandeur de l'homme provient de ce que Dieu daigne s'entretenir avec lui et cherche à le faire vivre en union avec lui. La création y est comprise comme le commencement de l'histoire du salut, parce qu'elle est l'institution du cadre où doit se dérouler le dialogue entre l'homme et Dieu. Le drame spirituel décrit avec une puissance inégalée dans le Livre de Job tient essentiellement à l'impossibilité apparente de toute rencontre entre l'homme qui souffre et son Dieu, alors que pourtant les deux partenaires ne cessent pas de la désirer et de la chercher. C'est qu'une rencontre ne peut s'instaurer vraiment que si l'homme consent à renoncer à toute *hybris* et se comporte comme un petit enfant en face d'un Dieu infiniment grand et mystérieux, capable de conférer à l'existence de l'homme, à sa souffrance et à sa mort une signification insoupçonnée (cf. J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu*, Paris, 1970). Seules les « pauvres » (les *anawim*), ces humbles dont les Psaumes nous rapportent la prière et la conversation avec Dieu, peuvent entrer en rapports profonds avec lui. C'est ce dont font l'expérience tous les convertis. On connaît l'expérience de Paul Claudel mis tout à coup en face du Dieu vivant : « Et je fus devant vous comme un lutteur qui plie. Non qu'il se croie faible, mais parce que l'autre est plus fort. Vous m'avez appelé par mon nom, comme quelqu'un qui le connaît. Vous m'avez choisi entre tous ceux de mon âge. O mon Dieu, vous savez combien le cœur des jeunes gens est plein d'affection et combien il ne tient pas à sa

souillure et à sa vanité ! *Et voici que vous êtes Quelqu'un tout à coup* » (*Troisième Ode*, Édition La Pléiade, III, p. 248).

Dans l'Ancien Testament le dialogue et la communion entre Dieu et les hommes se trouvent inaugurés grâce à l'alliance entre Yahvé et Israël. La formule *chercher-trouver*, admirablement orchestrée par les prophètes, notamment par Osée, et qui semble être la clé même du drame mystérieux décrit par le Cantique des Cantiques, se rattache à la théologie de l'alliance ; le Cantique des Cantiques est, croyons-nous, le dialogue de l'alliance et la recherche d'une communion avec Dieu ; c'est du moins de cette façon qu'il a été lu dans la double tradition juive et chrétienne !

Le progrès dans la conception de l'alliance, quand on passe de l'Ancien Testament au Nouveau, apparaît avec une particulière évidence si on a soin de comparer la formule de réciprocité de la parabole johannique du bon pasteur à ses antécédents vétérotestamentaires. Tous ces passages ont en commun d'unir, d'une façon paradoxale qu'il faut expliquer, la pensée de la possession réciproque à celle du pasteur qui fait paître son troupeau, alors que ce sont là en soi deux données très différentes. Le motif de cette curieuse association, c'est que chez les prophètes Dieu restaure les relations réciproques de l'alliance en faisant paître son troupeau.

Mais on observe des variantes significatives. Chez Ézéchiel, l'alliance demeure encore essentiellement communautaire : « Ils sauront que moi, Yahvé, leur Dieu, je suis avec eux, et que eux, la maison d'Israël, ils sont mon peuple... Vous mes brebis, troupeau que je fais paître » (34, 30-31). Le Cantique des Cantiques oriente déjà vers une personnalisation de l'alliance, car, même si l'Épouse est une collectivité, elle parle comme si elle était une personne unique : « Mon Bien-aimé est à moi et moi à lui ; il fait paître son troupeau parmi les lis » (2, 16). Non seulement Jn 10 personnalise la relation mutuelle de connaissance et d'amour entre le bon pasteur et les disciples, mais il fait de ce rapport mutuel personnel un reflet de la vie trinitaire et oblige ainsi à remonter jusqu'à la vie intime de Dieu : « Je suis le bon pasteur ; je connais mes brebis et mes brebis me connaissent, comme le Père me connaît et que je connais le Père » (10, 14-15).

La révélation chrétienne, et spécialement les écrits johanniques, nous apprennent en effet que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint se connaissent et s'aiment mutuellement de toute éternité. Ce dialogue intratrinitaire se suffit à lui-même. Absolument transcendant au monde qu'il a créé, le Dieu unique de la révélation judéo-chrétienne n'a besoin de rien ni de personne. Comme le dit saint Irénée (*Adv. Haer.* IV, 14, 1), « au commencement ce ne fut pas parce qu'il avait besoin de l'homme que Dieu modela Adam, mais pour avoir quelqu'un en qui déposer ses bienfaits ». Effectivement l'Écriture nous révèle que Dieu a voulu dialoguer avec les hom-

mes et entrer en communion avec eux, et saint Jean nous fait voir en ce dialogue avec l'humanité une imitation et un prolongement inattendus du dialogue trinitaire. Il nous donne le motif ultime de cette merveille : *Dieu est amour*.

Contrairement aux apparences, cette affirmation : « Dieu est amour » ne réduit pas Dieu à un principe abstrait. La Bible nous met constamment en face du Dieu vivant qui se fait connaître en agissant. Dieu est amour, cela veut dire que quand il crée, il crée par amour, et que quand il gouverne le monde, il le gouverne pareillement avec amour. Mais ce sont surtout la venue parmi les hommes du Fils de Dieu incarné et sa mort expiatoire qui ont montré aux hommes que Dieu est amour et qu'il les aime.

Selon Platon, le bonheur suprême de l'homme, amoureux de la beauté, (c'est l'amour de désir, l'*érôs*) serait de contempler « le Beau en lui-même, dans la vérité de sa nature, dans sa pureté sans mélange » (*Le Banquet*, 210^a-212^a). D'après Aristote, l'Acte pur immobile meut l'univers en étant l'objet de ses désirs (*Métaphysique* XII, 7). Quant à Dieu, il n'aime pas l'homme ; l'amour serait chez lui une imperfection. La révélation chrétienne ne répudie certes pas l'amour de désir, et notamment l'aspiration à voir Dieu, commune aux hommes religieux de tous les temps, et qui est l'honneur de l'humanité. Mais elle nous met en présence d'un point de vue tout nouveau. L'amour n'y monte pas d'abord de l'homme vers un Dieu incapable d'aimer, c'est-à-dire de désirer, parce qu'il est parfait. L'amour, c'est-à-dire une générosité infinie, nous est montré en premier lieu en Dieu lui-même, comme en sa source première. Et l'histoire des rapports de Dieu avec l'humanité, et avant tout l'Incarnation Rédemptrice, signifient une descente vers les hommes de cet amour divin ineffable.

Le but poursuivi par cette descente divine, ce ne peut être que de tourner les hommes vers Dieu comme vers leur Bien suprême. Ainsi qu'on l'a maintes fois fait observer, c'est tout un pour Dieu d'agir dans le monde pour sa gloire et en vue du bonheur des hommes, comme c'est tout un pour ceux-ci de procurer la gloire de Dieu et de travailler à leur propre salut. Ce que Dieu ambitionne en descendant vers les hommes, c'est de faire d'eux ses amis, des partenaires dignes de lui, de les mettre en communion d'amour avec lui, et en conséquence en communion d'amour entre eux, et par là de les faire remonter avec le Christ jusqu'à Dieu en leur proposant comme fin ultime une vie d'amour vécue éternellement avec Dieu. C'est cet amour-communion qui est au centre même de la théologie johannique.

Cet amour aboutit, certes, à la formation d'un cercle d'amis de Dieu ou de Jésus, mais qui n'est pas plus opposé à l'universalisme de l'amour rédempteur que dans l'Ancien Testament le cercle des amis de la sagesse, constitué par la Sagesse divine elle-même, n'est opposé aux perspectives

universalistes. Il faut dire plus encore : aux yeux de Jean, le dialogue profond des hommes avec leurs semblables passe obligatoirement par le dialogue des hommes avec Dieu.

On ne saurait imaginer assurément idéal plus élevé que cet amour-communion au mystère trinitaire s'épanouissant en charité fraternelle. Sans doute n'en est-il pas non plus qu'il soit plus urgent de crier au monde, surtout à l'heure actuelle : « L'humanité gémit, à demi-écrasée sous le poids des progrès qu'elle a faits. Elle ne sait pas assez que son avenir dépend d'elle. A elle de voir d'abord si elle veut continuer à vivre. A elle de se demander ensuite si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux ! » (H. BERGSON, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, Paris, 1933, p. 343).

Ces lignes, issues de la plume d'un philosophe qui n'était encore qu'au seuil du christianisme, nous les corrigerons et les compléterons par la grande révélation johannique. Elle nous apprend que Dieu lui-même a pris l'initiative de nous rapprocher de lui et de nous rapprocher ainsi les uns des autres. Elle nous apprend donc que l'amour pour Dieu, allumé dans le cœur des disciples de Jésus par l'amour ineffable qui a fait l'Incarnation et le Calvaire, loin de les jeter dans une sorte d'évasion égoïste et de leur faire désertier les tâches de ce monde, les met au contraire au service du dessein poursuivi par la charité divine parmi les hommes. « Voyez quel amour singulier le Père nous a donné que nous soyons appelés enfants de Dieu, car nous le sommes... Nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est... Bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, puisque l'amour est de Dieu et que quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu... Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour. » (3, 1-2 ; 4, 7-8).

BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie laisse de côté plusieurs ouvrages mentionnés au cours de notre étude, notamment la plupart de ceux qui concernent l'Ancien Testament. Par contre elle en ajoute d'autres que nous n'avons pas eu l'occasion de citer.

ABBOTT, E. A., *Johannine Vocabulary*, London, 1905.

ALLO, E. B., *L'évangile spirituel de saint Jean*, Paris, 1944.

— *Art. Jean*, dans *DBS* IV, 1949, col. 815-843.

ASMUSSEN, H., *Wahreit und Liebe. Eine Einführung in die drei Briefe des Apostels Johannes*, 3^e éd., Hamburg, 1956.

AUGUSTINOVIC, A., *Critica « Determinismi » Joannei*, Jérusalem, 1947.

BAILEY, J. A., *The Traditions Common to the Gospels of Luke and John* (Supplements to NT VII), Leiden, 1963.

BARR, J., *Sémantique du langage biblique*, traduction française par D. Auscher et J. Prignaud, Paris, 1971.

BARRETT, C. K., *The Gospel according to John. An Introduction with Commentary and notes on the Greek Text*, London, 1955.

BARROSSE, T., *The Relationship of Love to Faith in St John*, *TS* 18 (1957), p. 538-559.

BAUER, W., *Das Johannesevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 6), 3^e éd. Tübingen, 1933.

BEHLER, G. M., *Les paroles d'adieux du Seigneur* (Lectio Divina, 27), Paris, 1960.

BENOIT, P., *Qumrân et le Nouveau Testament*, dans *NTS* 7, 1960-1961, p. 276-296.

— *Paulinisme et Johannisme*, dans *NTS* 9, 1962-1963, p. 193-207.

BERNARD, J. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel to St John* (ICC), 2 vol., Edinburgh, 1928.

BOISMARD, M. E., *La connaissance dans l'alliance nouvelle d'après 1 Jean*, dans *RB* 56, 1949, p. 365-391.

— *L'évangile à quatre dimensions. Introduction à la lecture de saint Jean*, dans *Lum* V, 1, 1951, p. 94-114.

- *Je ferai avec vous une alliance nouvelle. Introduction à la lecture de 1 Jean*, dans *Lum V*, 8, 1953, p. 94-110.
- *Jésus-Sauveur d'après saint Jean*, dans *Lum V*, 15, 1954, p. 103-122.
- *L'Ami de l'époux (Jo. III, 29) dans A la rencontre de Dieu. Mémorial. A. Gelin*, Lyon-Le Puy, 1961, p. 289-295.
- BOLETTI, T., *Caritas. Storia di una parola*, dans *Rivista di Filologia e di Istruzione classica*, 1950, p. 116-141.
- BONSIRVEN, J., *Pour une intelligence plus profonde de saint Jean*, dans *RSR* 38, 1951, p. 176-196.
- *La Théologie du Nouveau Testament*, Paris, 1951.
- *Épîtres de saint Jean (Verbum Salutis IX)*, 2^e éd., Paris, 1954.
- *Le Témoin du Verbe. Le disciple bien aimé*, Toulouse, 1956.
- BOUYER, L., *Le Quatrième Évangile*, Tournai-Paris, 1955.
- *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Chantenay-Paris, 1960.
- BOWEN, C. R., *Love in the Fourth Gospel*, *JR*, 13 (1933), p. 39-49.
- BRAUN, F. M., *Évangile selon saint Jean (La Sainte Bible X)*, Paris, 1935.
- *Morale et mystique à l'école de saint Jean*, dans *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, ouvrage en collaboration, Paris, 1954, p. 71-84.
- *Jean le Théologien et son évangile dans l'Église ancienne (Études Bibliques)*, Paris, 1959.
- *Jean le Théologien, Les grandes traditions d'Israël. L'accord des Écritures d'après le quatrième évangile (Études Bibliques)*, Paris, 1964.
- *Jean le Théologien. Sa Théologie. Le Mystère de Jésus-Christ (Études Bibliques)*, Paris, 1966.
- *Les Épîtres de saint Jean (La Bible de Jérusalem)*, 2^e éd., Paris, 1960.
- *Quatre « signes » johanniques de l'unité chrétienne*, dans *NTS*, 9, 1962-1963, p. 147-155.
- BROOKE, A. E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles (ICC)*, Edinburgh, 1912.
- BROWN, R. E., *The Gospel of St John. The Johannine Epistles (New Testament Reading Guide 13)*, Collegeville, 1960.
- *The Gospel according to John (The Anchor, Bible)* New-York, 1966-1970, 2 volumes.
- BÜCHSEL, F., *Johannes und der hellenistische Synkretismus*, Gütersloh, 1928. *Die Johannesbriefe* (Theol. Handkommentar zum NT XVII), Leipzig, 1933.
- *Das Evangelium nach Johannes (NTD 4)*, Göttingen, 1946.
- BULTMANN, R., *Analyse des ersten Johannesbriefes*, dans *Festgabe für A. Jülicher*, Tübingen, 1927, pp. 138-158.
- *Aimer son prochain, commandement de Dieu*, *RHPR* 10 (1930), p. 222-241.
- *Johanneische Schriften und Gnosis*, dans *OLZ* 43, 1940, p. 150-176.
- *Das Evangelium des Johannes (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 2)*, 16^e éd., Göttingen, 1959.
- *Die Johannes-Briefe (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 14)*, Göttingen, 1967.
- BUZY, D., *Un procédé littéraire de St Jean*, dans *Bull LE*, Toulouse, 39, 1938, p. 61-75.
- CADMAN, W. H., *The Open Heaven* (edited by G. B. Caird), Oxford, 1969.
- CAIRD, C. B., *The Glory of God in the Fourth Gospel*, *NTS*, 15, 1969, p. 265-277.
- CALMES, Th., *Évangile selon St Jean (Études Bibliques)*, 3^e éd., Paris, 1912.

- CARMIGNAC, J., *Recherches sur le Notre Père*, Paris, 1968.
- CATHERINET, F. M., *Notes sur un verset de l'Évangile selon saint Jean* (20, 17), dans *Mémorial Chaîne*, Lyon, 1950, p. 51-59.
- CERFAUX, L., *L'Évangile de Jean et le « logion johannique » des Synoptiques*, dans *Rech. Bibl.*, III, p. 147-159. = *Recueil*, t. III, p. 162-174.
- CHAÎNE, J., *Les épîtres catholiques* (Études Bibliques), 2^e éd., Paris, 1939.
- CHARLIER, C., *L'Évangile de l'amour dans la mort*, dans *BVC* 14, 1956, pp. 7-16.
- CHRIST, F., *Jesus Sophia, Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*, Zürich, 1970.
- CORELL, A., *Consummatus est. Eschatology and Church in the Gospel of John*, London, 1958 (traduction de *Eskatologi och Kyrka i Johannesevangeliet*, Stockholm, 1950).
- CULLMANN, O., *Urchristentum und Gottesdienst*, 2^e éd. Zürich, 1950 (en français : *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris, 1951).
- *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1958.
- DANESI, G., *Il Quarto Vangelo*, dans *Introduzione alla Bibbia*, IV : *I Vangeli*, Turin, 1959, p. 277-381.
- DE AMBROGGI, P., *La teologia delle epistole di S. Giovanni*, dans *ScCat* 74, 1946, p. 35-42.
- *Le Epistole cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda* (La Sacra Bibbia), 2^e éd., Turin, 1949.
- DELORME, J., *Morale et Écriture Sainte*, dans *AMCl* 67, 1957, p. 193-205.
- DIBELIUS, M., *Johannes 15, 13. Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannes-Evangeliums*, dans *Festgabe für A. Deissmann*, Tübingen, 1927, p. 168-186.
- DINECHIN, O. DE., *Kathôs, La similitude dans l'Évangile selon saint Jean*, dans *RSR* 58 (1970), p. 195-236.
- DODD, C. H., *The Johannine Epistles* (The Moffatt New Testament Commentary) London, 1946.
- *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953.
- *Some Johannine « Herrnworte » with Parallels in the Synoptic Gospels*, dans *NTS* 2, 1955-1956, p. 75-86.
- *Une parabole cachée dans le quatrième évangile*, dans *RHPR* 42, 1962, p. 107-115.
- *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963.
- DUPONT, J., *Essais sur la christologie de saint Jean*, Bruges, 1951.
- DURAND, A., *Évangile selon saint Jean* (Verbum Salutis IV), Paris, 1938.
- EICHHOLZ, G., *Glaube und Liebe im 1 Joh*, dans *Ev Th* 4 (1937), p. 411-437.
- EVANS, E., *The verb Agapan in the Fourth Gospel*, dans *Studies in the Fourth Gospel*, éd. F. L. CROSS, Londres, 1957.
- FESTUGIÈRE, A. J., *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932.
- FEUILLET, A., *Le Quatrième Évangile*, dans *Introduction à la Bible*, éd., par A. ROBERT-A. FEUILLET, II, Tournai, 1959, p. 614-683.
- *Les Épîtres Johanniques*, *op. cit.*, p. 685-708.
- *L'Incarnation rédemptrice dans les écrits johanniques*, *op. cit.*, p. 890-914.
- *Le Prologue du Quatrième Évangile*, Paris-Bruges, 1968.
- *Les ego eimi christologiques du quatrième évangile*, *RSR*, 54 (1966), p. 5-22 ; 213-240.
- *La signification fondamentale du premier miracle de Cana*, dans *RT*, 1965, p. 517-535.

- *Le temps de l'Église d'après le quatrième évangile et l'Apocalypse*, dans MD 65, 1961, p. 60-79.
- *Études Johanniques*, Bruges, 1962.
- *La recherche du Christ dans la nouvelle alliance d'après la christophanie de Jo 20, 11-18*, dans *L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac* (Théologie 56), I, Paris, 1963, pp. 93-112.
- FINDLAY, G. G., *Fellowship in Life Eternal*, London, 1909.
- FLACELIÈRE R., *Morale grecque et morale néotestamentaire*, dans *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai-Paris, 1954, p. 85-109.
- FRANQUESA, P., *Influenciàs ambientales en el Evangelio de S. Juan*, dans SP II, p. 255-268.
- FRIELING, R., *Agapè. Die göttliche Liebe im Johannesevangelium*, Stuttgart, 1936.
- FRIDRICHSEN, A., *Jesus, St John and St Paul*, dans *The Root of the Vine. Essays in Biblical Theology*, London, 1953, p. 37-62.
- GÄCHTER, P., *Der formale Aufbau der Abschiedsrede Jesu*, dans ZKT 58, 1934, p. 155-207.
- GARVIE, A. E., *The Beloved Disciple*, London, 1922.
- GEORGE, A., « *L'heure* » de Jean XVII, dans RB 61, 1954, p. 392-397.
- *Jésus, notre vie, lecture de l'évangile de saint Jean*, 2^e éd., Paris, 1961.
- GIBLET, J., *Le lexique chrétien de l'amour*, dans RTL 1 (1970), p. 333-337.
- *La sainte Trinité selon l'évangile de saint Jean*, dans Lum V 29, 1956, p. 95-125.
- *Jésus et le « Père » dans le IV^e évangile*, dans Rech Bibl III, p. 111-130.
- GODET, L., *Commentaire de l'évangile de saint Jean*, 4^e éd., Paris, 1902.
- GOGUEL, M., *Paulinisme et Johannisme*, dans RHPR 10, 1930, p. 504-526 ; 11, 1931, p. 1-19 ; 129-156.
- GRANT, F. C., *The Gospel according to St John* (Harper's Annotated Bible), New-York, 1956.
- GRANT, R. M., *The Fourth Gospel and the Church*, dans HTR 35, 1942, p. 95-116.
- GROSSOUW, W., *Pour mieux comprendre saint Jean*, Paris, 1946.
- GUICHOU, P., *Évangile de saint Jean. Par la foi à la vie en Jésus*, Paris, 1961.
- HAENCHEN, E., *Johanneische Probleme*, dans ZThK 56, 1959, p. 19-54.
- *Der Vater, der mich gesandt hat*, dans NTS 9, 1962-1963, p. 208-216.
- HAURET, C., *Les adieux du Seigneur. Saint Jean XIII-XVII*, Paris, 1951.
- HEISE, J., *Bleiben. Menein in den johanneischen Schriften*, Tübingen, 1967.
- HENDRIKSEN, W., *Exposition of the Gospel according to John*, 2 vol., Grand Rapids, 1953.
- HENRY, G. S., *The Gospel of the Incarnation*, London, 1958.
- HEYRAUD, L., *Judas et la nouvelle alliance dans la cène selon Saint Jean*, dans BVC 44, 1962, p. 39-48.
- HIRSCH, E., *Studien zum vierten Evangelium*, Tübingen, 1936.
- HOSKYN, E. C., *The Fourth Gospel*, 2^e éd., London, 1947.
- HÖSLINGER, N., *Ob und wie Agape (feier). Ergebnisse einer Rundfrage*, BL 35, 1960 et 1961, p. 7-16.
- HOWARD, W. P., *Christianity according to St John*, London, 1943.
- HOWTON, J., « *Son of God* » in the Fourth Gospel, dans NTS 10, 1963-1964, p. 227-237.

- HUBER, H. H., *Der Begriff der Offenbarung im Johannes-Evangelium. Ein Beitrag zum Verständnis der Eigenart des vierten Evangeliums*, Göttingen, 1934.
- HUBY, J., *Le discours après la Cène (Verbum Salutis)*, 2^e éd., Paris, 1942.
- *Mystiques paulinienne et johannique*, Paris, 1946.
- HUM, J. M., *La manifestation de l'amour selon saint Jean*, dans *VS* 88, 1953, p. 227-253.
- INGE, W. R., *The Theology of the Fourth Gospel*, dans *Cambridge Biblical Essays*, London, 1909, p. 251-288.
- JESSOP, T. E., *Law and Love. A Study of the Christian Ethics*, London, 1948.
- JOLY, R., *Le vocabulaire de l'amour est-il original ?* Bruxelles, 1968.
- KÄSEMANN, E., *Jesu Letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen, 1967 (traduit en anglais sous le titre : *The Testament of Jesus*, Philadelphie, 1968).
- KNABENBAUER, J., *Commentarius in Quatuor S. Evangelia, IV : Evangelium secundum Joannem*, 2^e éd., Paris, 1906.
- KOHLER, M., *Le cœur et les mains. Commentaire de la première épître de Jean*, Neuchâtel, 1962.
- KRAGERUD, A., *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium. Ein exegetischer Versuch*, Oslo, 1959.
- KUNDSIN, K., *Charakter und Ursprung der johanneischen Reden*, Riga, 1939.
- LAGRANGE, M. J., *La Morale de l'évangile*, Paris, 1931.
- *Évangile selon saint Jean (Études Bibliques)*, 8^e éd., Paris, 1947.
- LAMBERT, F., *L'expérience chrétienne selon saint Jean* (texte ronéotypé), École de Sciences Religieuses, 1, rue Grafé, Namur.
- LA POTTERIE, I. DE, *La notion de témoignage dans saint Jean*, dans *SP* II, p. 193-208.
- *Jésus roi et juge d'après Jn 19, 13*, dans *B* 41, 1960, p. 217-247.
- *La verità in S. Giovanni*, *Riv B* 11, 1963, p. 3-24.
- « *Naitre de l'eau et de l'Esprit* ». *Le texte baptismal de Jn 3, 5*, dans *Sc Ec* 14, 1962, p. 417-433.
- LAZURE, N., *Les valeurs morales de la théologie johannique (Évangile et Épîtres)* (Études Bibliques), Paris, 1965.
- LEAL, J., *Evangelio de San Juan* (La Sagrada Escritura N. T.), Madrid, 1961, p. 779-1122.
- LEBRETON, J., *Lumen Christi. La doctrine spirituelle du Nouveau Testament*, Paris, 1947.
- LECONTE, R., *Épîtres de saint Jean*, dans *DBS* IV, 1949, col. 797-815.
- LEE, E. K., *The Religious Thought of St John*, London, 1950.
- *The Drama of the Fourth Gospel*, dans *ExpT* 65, 1953-1954, p. 173-176.
- LÉGASSE, S., *Jésus et l'Enfant. « Enfants », « Petits » et « Simples » dans la tradition synoptique*, Paris, 1967.
- LENSKI, R. C. H., *The Interpretation of St John's Gospel*, Columbus, 1943.
- LÉON-DUFOUR, X., *Actualité du quatrième évangile*, dans *NRT* 86, 1954, p. 449-468.
- LIGHTFOOT, R. H., *St. John's Gospel*, Oxford, 1956 (éd. par C. F. EVANS).
- LINDARS, B., *The Fourth Gospel, an Act of Contemplation*, dans *Studies in the Fourth Gospel*, éd. par F. L. CROSS, London, 1957, p. 23-35.
- LOISY, A., *Le quatrième évangile. Les épîtres dites de Jean*, Paris, 1921.
- MACGREGOR, C. H. C., *The Gospel of John* (The Moffatt New Testament Commentary), London, 1928.

- *The Fourth Gospel. The Background of Christian Experience*, dans *JBL* 49, 1930, p. 150-159.
- MALATESTA, E., *The Literary Structure of John 17*, *B* 52 (1971), p. 190-214.
- MALEVEZ, L., *Théologie fonctionnelle et Nouveau Testament*, dans *RSR* 48 (1960), p. 258-290.
- MANSON, T. W., *The Fourth Gospel*, dans *Studies in the Gospels and Epistles*, éd. par M. Black, Manchester, 1962, p. 105-122.
- MARCHEL, W., *Abba, Père. La prière du Christ et des chrétiens*, Rome, 1963.
- *Dieu Père dans le Nouveau Testament*, Paris, 1966.
- MASSON, C., *Le témoignage de Jean*, dans *Vers les sources d'eau vive*, Lausanne, 1961, p. 169-177.
- MCCOOL, F. J., *Living Water in John*, dans *The Bible in Current Catholic Thought*, éd. par J. L. MCKENZIE, New-York, 1962, p. 226-233.
- MEINERTZ, M., *Theologie des Neuen Testaments*, 2 vol. Bonn, 1950.
- MEINERTZ-VREDE, W., *Die Katholischen Briefe* (Die Heilige Schrift des N.T.IX), 4^e éd., Bonn, 1932.
- MENOUD, PH.-H., *L'originalité de la pensée johannique*, dans *RTP* 28, 1940, p. 233-261.
- *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes*, 2^e éd., Neuchâtel-Paris, 1947.
- *Les études johanniques de Bultmann à Barrett*, dans *Rech. Bibl* III, p. 11-31.
- MERTENS, H., *L'hymne de jubilation chez les Synoptiques : Mt 11, 25-30 = Lc 10, 21-22*, Gembloux, 1957.
- MICHL, J., *Die Katholischen Briefe* (Regensburger N.T. 8), Regensburg, 1953.
- MOLLAT, D., *Jugement dans les écrits johanniques*, dans *DBS* IV, 1949, col. 1379-1394.
- *L'évangile selon saint Jean* (La Bible de Jérusalem), 2^e éd., Paris, 1960.
- MONTEFIORE, C. G., *Notes on the Religious Value of the Fourth Gospel*, dans *JQR* 7, 1894, p. 24-74.
- MORALDI, L., *Dio è Amore, Saggio sul concetto di amore in San Giovanni con introduzione al Quarto Evangelio*, Roma, 1954.
- MOUROUX, J., *L'expérience chrétienne, Introduction à une théologie*, Paris, 1952, p. 166-188 (sur I Jean).
- *Sens chrétien de l'homme*, Paris, 1945.
- MULLER, Th., *Das Heilsgeschehen im Johannesevangelium*, Zürich, 1959.
- MUSSNER, F., ZΩH. *Die Anschauung vom « Leben » im vierten Evangelium*, München, 1952.
- NAUMANN, P. S., *The Presence of Love in John's Gospel*, *Worship* 39 (1965), p. 369-371.
- NI EWALDA, P., *Sakramentssymbolik im Johannesevangelium? Eine exegetisch-historische Studie*, Limburg, 1958.
- NOBLE, H. D., *L'amitié avec Dieu, Essai sur la vie spirituelle d'après saint Thomas d'Aquin*, Lille-Paris-Bruges, 1927.
- NOLLOTH, C. F., *The Fourth Evangelist, his Place in the Development of Religious Thought*, London, 1925.
- NORDEN, E., *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig, 1913.
- NYGREN, A., *La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* (traduction de P. JUNDT), Paris, 1944.
- ODEBERG, H., *The Fourth Gospel interpreted in its Relation to Contemporaneous*

- Religious Currents in Palestine and in the Hellenistic-Oriental World*, Uppsala, 1929.
- OGGIONI, C., *La doctrina della carità nel IV^e Vangelo e nella prima lettera di Giovanni*, Milano, 1953.
- OMODEO, A., *La Mistica Giovannea*, Bari, 1930.
- PAPUC, G., *The Virtue of Charity in the Writings of St John*, *Studii Theologice*, 8, 1956, p. 303-317.
- PÉCORARA, G., *De verbo « manere » apud Ioannem*, dans *DT* 40, 1937, p. 159-171.
- PERCY, E., *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie, Zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Gnostizismus*, Lund, 1939.
- PÉTRÉ, H., *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, 1948.
- PINTO DE OLIVEIRA, J. C., *Le verbe didnai comme expression des rapports du Père et du Fils dans le quatrième évangile*, *RSPT* 49 (1965), p. 81-104.
- PLUMMER, A., *The Epistles of St. John*, Cambridge, 1886.
- *St. John*, Cambridge, 1912.
- PRAT, F., *DS*, art. *Charité*, p. 507-523.
- PREISKER, H., *Zum Charakter des Johannesevangeliums. Luther, Kant, Schleiermacher in ihrer Bedeutung für den Protestantismus, Forschungen und Abhandlungen Georg Wobbermin dargebracht*, Berlin, 1939, p. 379-393.
- PRUNET, O., *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques (Évangile et épîtres)*, Paris, 1957.
- RICHARDSON, A., *An Introduction to the Theology of the New Testament*, London, 1958.
- *The Gospel according to St John*, London, 1959.
- RIGG, W. H., *The Fourth Gospel and its Message for Today*, London, 1952.
- ROBINSON, J. A. T., *The Destination and Purpose of St John's Gospel*, dans *NTS* 6, 1959-1960, p. 117-131.
- *The Destination and Purpose of the Johannine Epistles*, dans *NTS* 7, 1960-1961, p. 56-65.
- ROTUREAU, G., *Cath.* art. *Charité*, col. 959-973.
- ROUGÉ, P., *Dieu le Père et l'œuvre de notre salut d'après l'évangile et la 1^{re} épître de saint Jean*, Carcassonne, 1938.
- ROUSSELOT, P., *La grâce d'après saint Jean et saint Paul*, dans *RSR* 19, 1928, p. 87-104.
- RUCKSTUHL, E., *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums (Studia Friburgensia NF 3)*, Fribourg, 1951.
- SAHLIN, H., *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Upsala-Leipzig, 1950.
- SCHAEFER, O., *Der Sinn der Rede Jesu von den vielen Wohnungen in seines Vaters Hause und von dem Weg zu ihm (Joh 14, 1-7)*, dans *ZNW* 32, 1933, p. 210-217.
- SCHICK, E., *Das Evangelium nach Johannes (Echterbibel)*, Würzburg, 1956.
- SCHLATTER, A., *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium*, 3^e éd., Stuttgart, 1960 (réimpression).
- SCHMITT, J., *Chronique d'exégèse et de théologie biblique. Le quatrième évangile*, dans *RSR* 23, 1949, p. 78-96.
- SCHNACKENBURG, R., *Die Johannesbriefe (Herders Theologischer Kommentar zum N.T.XII, 3)*, Freiburg i. Br., 1953.

- *Das Johannesevangelium* (Herders Theologischer Kommentar zum N. T., IV, 1), Freiburg i. Br., Basel, Wien, 1965.
- *Neuere englische Literatur zum Johannesevangelium*, dans *BZ* 2, 1958, p. 144-154.
- *Die « Anbetung in Geist und Wahrheit » (Joh 4, 23) im Lichte von Qumran-Texten*, dans *BZ* 3, 1959, p. 88-94.
- *Zur johanneischen Theologie*, dans *BZ* 6, 1962, p. 289-299 ; 7, 1963, p. 297-302.
- SCHNEIDER, J., *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes (NTD 10)*, 9^e éd., Göttingen, 1961.
- SCHOLZ, H., *Eros und Caritas*, Halle, 1929.
- SCHULZ, S., *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium. Zugleich ein Beitrag zur Methodengeschichte der Auslegung des 4. en Evangeliums*, Göttingen, 1957.
- SCHWANK, B., *Das Johannesevangelium (Die Welt der Bibel)*, Düsseldorf, 1968.
- SCHWEIZER, E., *Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums (FRL 56)*, Göttingen, 1939.
- SCOTT, E. F., *The Fourth Gospel. Its Purpose and Theology*, 2^e éd., Edinburg, 1908.
- SEEMANN, H., *Der Begriff Koinônia im NT (Beih. 143. ZNW)*, Giessen, 1933.
- SEIDENSTICKER, P., *Frucht des Lebens. Die sittlichen Wirkungen des Lebens nach Johannes*, dans *StBFLA* 6, 1955-1956, p. 5-84.
- SIDEBOTTOM, E. M., *The Son of Man as Man in the Fourth Gospel*, dans *ExpT* 68, 1956-1957, p. 231-235 ; 280-283.
- *The Christ of the Fourth Gospel in the Light of First Century Thought*, London, 1961.
- SKRINJAR, A., *Differenciae theologicae I Jo et Jo*, dans *VD* 41, 1963, p. 175-185.
- *Theologia primae epistolae Ioannis*, dans *VD* 42, 1964, p. 3-16 ; 49-60.
- SMITH, C. V. F., *Tabernacles in the Fourth Gospel and Mark*, dans *NTS* 9, 1962-1963, p. 130-146.
- SMITH, T. C., *Jesus in the Gospel of John. Studies in the Evangelist's Purpose and Meaning*, Nashville, 1959.
- SPICQ, C., *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes (Études Bibliques)*, 3 vol., Paris, 1958-1959.
- *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament (Lectio Divina 29)*, Paris, 1961.
- *Philostorgos*, *RB* 62, 1955, p. 497-510.
- *Théologie Morale du Nouveau Testament (Études Bibliques)*, 2 vol., Paris, 1965.
- STÄHLIN, W., *Das Johanneische Denken. Eine Einführung in die Eigenart des vierten Evangeliums*, Witten, 1954.
- STAUFFER, E., *Die Theologie des Neuen Testaments*, 4^e éd., Stuttgart, 1948.
- *Die Botschaft Jesu damals und heute*, Bern-München, 1959.
- STEMBERGER, G., *La symbolique du bien et du mal selon saint Jean*, Paris, 1971.
- STÖGER, A., *Das Christusbild im johanneischen Schrifttum*, dans *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens*, Wien, 1962, p. 129-167.
- STOTT, J. R. W., *The Epistles of John*, Grand Rapids, 1964.
- STRAMARE, T., *La carità secondo S. Giovanni*, dans *Tabor* 19 (1965), p. 47-58.
- STRATHMANN, H., *Geist und Gestalt des vierten Evangeliums. Fünf Lehrbriefe zur Einführung*, Göttingen, 1946.

- *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), 9^e éd., Göttingen, 1959.
- SUITBERTUS A. S. JOANNE A CRUCE., *Die Vollkommenheitslehre des ersten Johannesbriefes*, dans *B* 39, 1958, p. 319-333 ; 449-470.
- SURJANSKI, A. J., *De mysterio Verbi Incarnati ad mentem B. Joannis apostoli*, Rome, 1941.
- SUSTAR, A., *De caritate apud sanctum Johannem*, dans *VD* 28, 1950, p. 110-119 ; 129-140 ; 193-213 ; 257-270 ; 321-340.
- TAYLOR, V., *The Person of Christ in New Testament Teaching*, London, 1958.
- THÜSING, W., *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Neutestamentliche Abhandlungen XXI, 1/2), Münster, 1960.
- *Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des Hohepriesterlichen Gebets* (Johannes 17), Düsseldorf, 1961.
- TILLMANN, F., *Das Johannesevangelium* (Die Heilige Schrift des NT IV), 4^e éd., Bonn, 1931.
- TRAETS, C., *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de saint Jean*, Rome, 1967.
- TRAPIELLO, J. G., *El amor de Dios en los escritos de S. Juan*, dans *VerV* 21 (1963), p. 257-279.
- TRÉMEL, Y.-B., *Le Fils de l'homme selon saint Jean*, dans *Lum V* 62, 1963, p. 65-92.
- TRENCH, C., *Synonymes du Nouveau Testament*, Paris, 1969.
- TROADEC, H., *Le message de saint Jean. Introduction à l'étude du 4^e évangile et de l'Apocalypse*, Tours, 1962.
- *Le témoignage de la lumière, Jean 8, 12-59*, dans *BVC* 49 1963, p. 16-26.
- TURNER, G. A.-MANTEY, J. R., *The Gospel according to John*, Grand Rapids, 1964.
- VAN DEN BUSSCHE, H., *L'attente de la grande révélation dans le IV^e évangile*, dans *NRT* 75, 1953, p. 1009-1019.
- *Commentaire de l'Évangile spirituel*, Bruges, 1967.
- VANHOYE, A., *Témoignage et vie en Dieu selon le quatrième évangile*, dans *Ch* 6, 1955, p. 150-171.
- *Opera Jesu donum Patris*, dans *VD* 36, 1958, p. 83-92.
- *L'œuvre du Christ, don du Père* (Jn 5, 36 et 17, 4), dans *RSR* 48, 1960, p. 377-419.
- VAN UNNIK, W. C., *The Purpose of St. John's Gospel*, dans *StEv*, p. 382-411.
- WARNACK, V., *Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentliche Theologie*, Düsseldorf, 1951.
- WARFIELD, B. B., *The Terminology of Love in the New Testament*, dans *PTR*, 1918, p. 1-45 ; 153-203 ; repris dans *Biblical Doctrine*, Oxford, 1929, p. 511-597.
- WESTCOTT, B. F., *The Epistles of St. John*, 2^e éd., Cambridge, 1886.
- *The Gospel according to St. John*, London, 1958 (nouvelle introduction par A. Fox).
- WIÉNER, C., *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament*, Étude d'une racine, Paris, 1957.
- WIKENHAUSER, A., *Das Evangelium nach Johannes* (Regensburger N.T. 4), 3^e éd., Regensburg, 1961.
- WHILES, M. F., *The Spiritual Gospel. The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church*, Cambridge, 1960.
- WINDISH, H., *Die Katholischen Briefe* (Handbuch zum N.T. 15), 3^e éd., Tübingen, 1951 (éd. par H. PREISKER).

- ZAHN, TH., *Das Evangelium des Johannes* (Kommentar zum N.T. IV), 4^e éd., Leipzig, 1912.
- ZIELINSKI, T., *La morale chrétienne, troisième morale de l'antiquité*, dans *RHPR* 7, 1927, p. 330-350.
- ZIENER, G., *Weisheitsbuch und Johannesevangelium*, dans *B* 38, 1957, p. 396-418 ; 39, 1958, p. 37-60.
- ZIMMERMANN, H., *Das absolute 'Εγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel*, dans *BZ* 4, 1960, p. 54-69 ; 266-276.

LISTE DES SIGLES

A. Livres de la Bible selon la Bible de Jérusalem
(à laquelle sont empruntées la plupart des traductions).

Ab.	Abdias.
Ac.	Actes des Apôtres.
Ag.	Aggée.
Am.	Amos.
Ap.	Apocalypse.
Ba.	Baruch.
1 Ch.	1 ^{er} livre des Chroniques.
2 Ch.	2 ^e livre des Chroniques.
1 Co.	1 ^{re} épître aux Corinthiens.
2 Co.	2 ^e épître aux Corinthiens.
Col.	Épîtres aux Colossiens.
Ct.	Cantique des Cantiques.
Dn.	Daniel.
Dt.	Deutéronome.
Ep.	Épître aux Ephésiens.
Esd.	Esdra.
Est.	Esther.
Ex.	Exode.
Ez.	Ézéchiél.
Ga.	Épître aux Galates.
Gn.	Genèse.
Ha.	Habaquq.
He.	Épître aux Hébreux.
Is.	Isaïe.
Jb.	Job.
Jc.	Épître de Jacques.
Jdt.	Judith.
Jg.	Livre des Juges.
Jl.	Joël.
Jn.	Évangile selon saint Jean.
1 Jn.	1 ^{re} épître de saint Jean.

2 Jn.	2 ^e épître de saint Jean.
3 Jn.	3 ^e épître de saint Jean.
Jon.	Jonas.
Jos.	Livre de Josué.
Jr.	Jérémie.
Jude	Épître de Jude.
Lc.	Évangile selon saint Luc.
Lm.	Lamentations.
Lv.	Lévitique.
1 M.	1 ^{er} Livre des Maccabées.
2 M.	2 ^e Livre des Maccabées.
Mc	Évangile selon saint Marc.
Mi.	Michée.
Mal.	Malachie.
Mt.	Évangile selon saint Matthieu.
Na.	Nahum.
Nb.	Nombres.
Ne.	Néhémie.
Os.	Osée.
1 P.	1 ^{re} épître de saint Pierre.
2 P.	2 ^e épître de saint Pierre.
Ph.	Épître aux Philippiens.
Plm.	Épître à Philémon.
Pr.	Proverbes.
Ps.	Psaumes.
Qo.	Ecclésiaste (Qohélet).
1 R.	1 ^{er} Livre des Rois.
2 R.	2 ^e Livre des Rois.
Rm.	Épître aux Romains.
Rt.	Ruth.
1 S.	1 ^{er} Livre de Samuel.
2 S.	2 ^e Livre de Samuel.
Sg.	Sagesse.
Si.	Ecclésiastique (Siracide).
So.	Sophonie.
Tb.	Tobie.
1 Th.	1 ^{re} épître aux Thessaloniciens.
2 Th.	2 ^e épître aux Thessaloniciens.
1 Tm.	1 ^{re} épître à Timothée.
2 Tm.	2 ^e épître à Timothée.
Tt.	Épître à Tite.
Za.	Zacharie.

B. *Dictionnaires, revues, recueils, collections.*

Am Cl	Ami du Clergé. Langres.
Ang	Angelicum, Rome.
B	Biblica, Rome.
BVC	Bible et Vie chrétienne, Maredsous.

BL	Bibel und Liturgie, Klosterneuburg.
BZ	Biblische Zeitschrift, Paderborn.
Bull LE	Bulletin de Littérature Ecclésiastique, Toulouse.
BTB	Bulletin de Théologie Biblique, Rome.
Cath	Catholicisme, Paris.
CBQ	Catholic Biblical Quarterly, Washington.
Ch	Christus, Paris.
DBS	Supplément au Dictionnaire de la Bible, Paris.
DS	Dictionnaire de Spiritualité, Paris.
DEB	Dictionnaire Encyclopédique de la Bible, Turnhout-Paris.
DT	Divus Thomas, Plaisance.
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris.
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses, Louvain.
EV	Esprit et Vie, Langres (anciennement Ami du Clergé).
Ev Th	Evangelische Theologie, Munich.
Exp T	Expository Times, Edimburg.
FZPT	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Fribourg (Suisse).
Greg	Gregorianum, Rome.
HTR	Harvard Theological Review, Cambridge, Mass.
JBL	Journal of Biblical Literature, Philadelphie.
JTS	Journal of Theological Studies, Oxford.
JQR	Jewish Quarterly Review, Philadelphie.
JR	Journal of Religion, Chicago.
Lum V	Lumière et Vie, Lyon.
MD	Maison-Dieu, Paris.
NRT	Nouvelle Revue Théologique, Louvain.
NT	Novum Testamentum, Leiden.
NTA	New Testament Abstracts, Cambridge (Mass.).
NTS	New Testament Studies, Cambridge.
OLZ	Orientalische Literaturzeitung, Leipzig.
PG	Migne, Patrologie Grecque, Paris.
PL	Migne, Patrologie Latine, Paris.
PTR	Princeton Theological Review, Princeton.
Rech. Bibl.	Recherches Bibliques, Louvain.
RSR	Recherches de Science Religieuse, Paris.
RTAM	Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale, Louvain.
RB	Revue Biblique, Jérusalem.
REL	Revue Ecclésiastique de Liège, Liège.

RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Strasbourg.
RQ	Revue de Qumrân, Paris.
RSPT	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Étiolles-Paris.
RT	Revue Thomiste, Paris.
RTL	Revue de Théologie de Louvain, Louvain.
RTP	Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne.
Sc Cat	Scuola Cattolica, Milan.
Sc Ec	Sciences Ecclésiastiques, Montréal.
SP	Sacra Pagina, Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica ediderunt J. Coppens, A Descamps, E. Mas-saux, Paris-Gembloux, 1959, 2 Vol.
St Ev	Studia Evangelica. International Congress on the Fourth Gospels in 1957, held at Christ Church (Oxford, 1957), Berlin, 1959.
St BFLA	Studii Biblici Franciscani Liber Annuus, Jerusalem.
St Th	Studia Theologica, Lund.
TBL	Theologische Blätter, Leipzig.
TQ	Theologische Quartalschrift, Tübingue.
TS	Theological Studies, Woodstock.
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart.
TZ	Theologische Zeitschrift, Bâle.
VD	Verbum Domini, Rome.
Ver V	Verdad y Vida, Madrid.
VT	Vetus Testamentum, Leiden.
VTB	Vocabulaire de Théologie Biblique, Paris.
VS	Vie Spirituelle, Paris.
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Giessen-Berlin.
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Giessen-Berlin.
ZKT	Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck.
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingue.

TABLE DES PRINCIPALES CITATIONS BIBLIQUES

I. ANCIEN TESTAMENT

Genèse

1, 2	45
2, 3	91
2, 7	81
2, 1-3	49
2, 10	61
3, 16	227
9, 2	41
9, 8-17	91
10, 9	212
12, 3	92
14, 2	212
15, 12-17	92
22	33
27, 40	164
37, 11	229
39, 8	41
41, 38	45

Exode

4, 30-31	117
20, 1-17	243
24, 9-12	93, 103
24, 8	93, 95, 107

31, 3	45
33, 12-13	147
34, 6	203, 205
36, 1	45

Lévitique

26, 12	130
26, 13	164

Nombres

2, 42	45
5, 11-31	228
14, 18	203
14, 22	117
14, 27	137

Deutéronome

4, 29	121
4, 37	206
6, 6-8	222
6, 48	115
7, 7-8	206
7, 12-14	115

9, 6-7	206
10, 14-15	206
10, 18	207
11, 18	222
14, 1	206
18, 16	205
24, 1-4	210
27, 26	97
28, 48	161
32, 5	206
32, 10	206
32, 19-27	208
32, 39	137
32, 40	203

Josué

20, 6	213
-------	-----

Juges

6, 34	45
20, 23	213
20, 28	213

Ruth

1, 16	19
3, 9	91
4, 16	197

I Samuel

10, 6	45
18, 1	89
18, 3-4	91, 243
18, 20	205
24, 5-6	91

II Samuel

7, 11	162
12, 24	206
21, 2	228

I Rois

3, 20	197
-------	-----

8, 31-53	213
12, 4	164
12, 9-11	164

II Rois

2, 13	91
-------	----

I Chroniques

22, 18	162
--------	-----

II Chroniques

6, 18	99
15, 2-4	121

Néhémie

9, 20	45
13, 26	206

II Maccabées

4, 2	228
------	-----

Job

5, 2	228
28, 15-16	226
28, 25-28	159
32, 8	45
33, 4	45
38, 8-11	226

Psaumes

2, 7	176
5, 6	97
9, 11	121
15	214
22, 2	19
22, 19	19
24	214
24, 6	121
29, 3	226
32, 11	97
36, 4	24

37, 1	228
40, 17	121
46, 5	61
69, 33	121
70, 5	121
72, 7-8	163
73, 3	228
77, 17-18	226
83, 17	121
103, 13	205
105, 3-4	121
106, 16	228
107, 9	22
111, 3	97
111, 9	97
115, 3	203
118, 89	97
143, 10	45
146, 8	207
148, 5	203

Proverbes

1, 4	152
1, 20-33	114
1, 22	152
1, 23	46, 175
1, 20-25	140
1, 28	121, 127, 137
1, 32	152
3, 13	127
3, 13-14	226
7, 7	152
8, 1-11	114, 140, 157
8, 5	152
8, 10-11	226
8, 12	169
8, 12-14	46, 175
8, 15	114
8, 15-16	157
8, 17	115, 116, 127
8, 17-18	114
8, 21	114
8, 22	42
8, 23	157

8, 27-30	52
8, 31	113
8, 32-36	114
8, 35	127
9, 1-5	114, 175
9, 3	138
9, 4	152
9, 6	152
9, 13-18	114
14, 15	152
14, 18	152
14, 30	228
15, 9	207
16, 16	226
19, 21	97
19, 25	152
21, 11	152
22, 3	152
22, 11	207
27, 4	228
27, 12	152

Cantique des Cantiques

1, 2-4	225
2, 8	231
2, 16	219, 227, 255
3, 1-2	220
3, 4	222
3, 1-5	231
3, 6	221
4, 11	229
5, 1-2	231
5, 2	221, 232
6, 10	232
7, 1	227
8, 6	223, 224
8, 6-7	219, 222, 231
8, 13	231

Sagesse

1, 1-2	126
1, 2	128
1, 3	64
1, 4	250

1, 5	64
1, 4-5	46, 131, 175
1, 6	46, 117
1, 15	127
3, 4	117, 127, 128
3, 9	207, 213
4, 1	127
4, 20	64
6, 12-16	126
6, 13-17	127
6, 18	127
7, 8-9	226
7, 14	207
7, 21	64
7, 22	46, 175
7, 27	97, 117
7, 28	54, 128
8, 2	126
8, 3	64
8, 3-4	52, 157, 171
8, 5-8	138
8, 9	128
8, 13	127
8, 16	128
8, 17	126
8, 19	128
9, 6-11	157
9, 11	52, 64
9, 16-17	43
9, 17-18	64
9, 27	175
10, 10	64
10, 17	64
13, 6-7	126
16, 11-14	117
16, 25-26	117
17, 20-21	117
18, 3-4	117

Ecclésiastique (Siracide)

1, 1-10	159
1, 14-15	116
1, 15	140
2, 10	97
3, 6	162

3, 15	98
3, 17	98
4, 10	207
6, 16-17	89
6, 24-30	161
6, 28	162
9, 11	229
11, 17	154
11, 19	162
15, 15	154
18, 14	207
22, 13	162
24	169
24, 1-4	51
24, 2	134
24, 5	42
24, 6	116, 157
24, 9	42
24, 11	157
24, 16-17	116
24, 19-22	116, 161, 175
24, 20	22, 164
28, 6	97
34, 19	154
35, 3	154
35, 16	154
51	144, 153
51, 23, 26-27	161
51, 26-28	164

Isaïe

1, 2	206
1, 4	124
2, 2-4	207
6, 13	168
8, 6-8	226
9, 5-6	163
10, 21	203
11, 2	45, 46, 100
11, 13	229
14, 2	208
14, 3	162
17, 12-14	226
19, 18-25	208
19, 22	135

25, 6-8	208
26, 11	225
29, 14	149
30, 1	45
30, 26	135
34, 14	162
40, 8	97
40, 25	203
41, 4	137, 203
42, 1	45, 100, 154, 176
42, 3	16, 154
42, 6	107
43, 2	226
43, 10	137, 203
43, 25	137
44, 3	45
46, 4	137, 203
48, 12	137, 203
48, 14	206
49, 1	159
49, 15	206
49, 14-16	223
49, 22-23	208
50, 2	226
50, 4-11	48, 71
51, 1	121
51, 9-10	226
51, 12	137
51, 21-22	221
52	226
52, 6	137, 158
52, 13	34, 42
53	38, 53, 71, 94
53, 5	38, 135, 163
53, 10	55, 80
53, 11	159
54, 5	206
55, 1	22
55, 6	121
56, 1	23
57, 18-19	135
58, 6	164
59, 17	225
59, 21	45
60, 4	208
60, 9-12	208

61, 1	100
61, 6-7	223
63, 15-16	224, 225
63, 16	206
63, 7-64, 11	221, 226
64, 2	224
64, 6	221
64, 7	206
65, 1	121
66, 12	208
66, 13	206
66, 20	208

Jérémie

1, 5	158
2, 2	206
2, 20	164
3, 7	206
3, 14	206
3, 21-25	213
3, 22	135
5, 5	164
6, 16	161
9, 23	149, 158
10, 21	121
15, 5-6	124
24, 7	104
27, 34	203
30, 7	135
30, 8	164
31	210
31, 3	24, 118
31, 20	206
31, 25	22
31, 31-34	68, 95, 104, 158, 175

Lamentations

1, 3	161
3, 25	121
3, 27	164

Baruch

3, 9-13	140
3, 15-31	151, 251

3, 28-37	159
3, 29	43

Ézéchiél

16	206
16, 42	108
31, 9	228
34	219
34, 16	135
34, 25	163
34, 30-31	103, 107, 255
35, 11	225
36, 5-7	225
36, 26	104
36, 26-28	68, 95, 99
37	31
37, 26-28	99
39, 25	225
39, 29	45
47, 1-12	61
48, 35	99

Daniel

2, 18	153
2, 19	153
2, 27	153
2, 28	153
3, 41	121
4, 31	203
7, 13-14	41, 156
12, 7	203

Osée

2	206
2, 1	229
2, 3	229
2, 4	213, 214
2, 4-17	209
2, 8-9	218
2, 9	121
2, 15-16	218
2, 21-22	94
2, 22	158
2, 23-24	210

3, 5	218
4, 1-4	158, 209, 213
5, 1-7	209
5, 6	120, 218
5, 15	121, 218
6, 1-3	215, 216
6, 6	158
7, 10	121
8, 11-12	120
10, 1-2	209
10, 12	218
11	211-212
11, 1-4	206
11, 4	24, 118
12, 3	213
13, 7-8	208
13, 14	218
14	216, 217
14, 4	211
14, 5	135
14, 6	229
14, 8-9	229

Joël

1-2	213
2, 18	225
3, 2	45

Amos

3, 2	158
4, 13	203
5, 1-6	121
5, 4-6	247
8, 11	22
8, 11-12	221

Jonas

4, 11	208
-------	-----

Michée

4, 1-4	208
5, 4	163

Habacuc

3, 3 203

Sophonie

1, 6 121

2, 3 121

Aggée

2, 5 45

2, 23 223

Zacharie

1, 14 225

1, 14-16 229

2, 14-15 99

4, 2 68

4, 6 68

4, 10 68

8, 2 225

8, 22 121

9, 10 163

14, 8 31, 61

Malachie

3, 1 121

II. NOUVEAU TESTAMENT

Matthieu

3, 17 154

5, 3-10 170, 185

5, 6 22

5, 15-16 136

5, 16 18

5, 17 164

5, 20 22

5, 38-48 238

5, 44-45 20

5, 45 18

5, 48 18

6, 1 18

6, 7-9 21

6, 11 102

6, 18 18

6, 26-29 22

6, 32 18

6, 33 22, 121

7, 7-8 121

7, 13-14 151

9, 13 134

10, 29-31 22

10, 40 25

11, 2-6 165

11, 4 151

11, 16-24 165

11, 19 138

11, 25-30 141-165

11, 25-26 150-154, 250

11, 27 154-160

11, 28-30 160-165

11, 30 172-177

12, 1-14 165

12, 8 50

12, 15-21 154

12, 18 176, 177

12, 20 16

12, 24-25 165

12, 28 151, 176

12, 31-32 177

12, 24-45 165

12, 46-50 165

13, 3-9 173

13, 10-15 167

13, 11 150, 152, 166

13, 34-35 148

13, 35 166

13, 44 166

15, 2-3 155

15, 24 25

16, 17 146, 166

16, 27	49
17, 5	154
17, 12	166
17, 17	136
18, 3-4	20
18, 12-14	126
18, 20	137
19, 16-17	185
19, 25	110
22, 1-10	134
22, 1-14	102
23, 4	164
23, 8	110
23, 34-36	139
23, 37-39	140
24, 5	137
24, 6	32
24, 36	166
25, 1-13	102
25, 14	156
28, 18	41, 76, 156, 166
28, 19	166

Marc

1, 11	140, 146
1, 38	134
2, 1-12	51
2, 10	135
2, 17	134, 185
2, 18-20	135
2, 19	138
2, 22	135
2, 28	50, 51
3, 4	50
3, 32-35	110
4, 10-12	167
4, 11	148
4, 13	148
4, 21	135
6, 3	47
7, 3 sq.	155
7, 13	166
8, 38	49
9, 7	140, 146
9, 17	136, 137

10, 17-18	185
11, 25	18
12, 6	25, 140
12, 27-31	199
13, 6	137
13, 7	32
13, 10	32
13, 11	150
13, 32	63, 133, 166, 169
13, 55	47
14, 22-25	95
14, 24	107
14, 25	102
14, 35-38	138
14, 36	169
15, 24	19
15, 34	19

Luc

2, 14	154
2, 35	166
2, 49	125
2, 52	74
4, 6	156, 166
4, 18	25, 100
4, 43	25, 134
5, 32	134
6, 9	50
6, 27-36	236
6, 35-36	20
7, 22	151
7, 35	138
8, 9	150
8, 9-10	167
8, 16-18	136
9, 26	49
9, 41	136
9, 48	25
9, 52-55	17
10, 21-22	141-165
10, 22	147
10, 29-37	17
11, 9-10	123
11, 20	151, 176
11, 33	136

11, 46	143	3, 35-36	170
11, 49-51	139	3, 33-36	171
12, 2	20, 166	4, 6	74
12, 30-32	18	4, 10	30, 240
13, 25-29	102	4, 14	240
13, 34-35	140	4, 15	119
13, 35	102	4, 23-24	24, 65, 183-184
14, 16-24	102, 139	4, 27	30, 119, 126
15	126, 185	4, 34	26
17, 11-19	17	5, 17	26, 51
17, 30	166	5, 19	26, 72, 119
18, 17	20	5, 19-21	171
18, 18-19	185	5, 19-30	240
18, 34	166	5, 19-47	48, 49
19, 42	166	5, 20	9, 29, 40, 46-52, 54, 84, 169, 238
21, 8	137	5, 21	49
21, 9	32	5, 21-25	170
22, 30	102	5, 22	28, 42
22, 32	110	5, 23	26, 28
Jean		5, 26	42, 49
1, 1	65, 106	5, 27	42, 156, 171
1, 3	169	5, 28-29	49
1, 9	115	5, 30	26, 48, 72
1, 10	33	5, 36	28
1, 14	99	5, 38	100
1, 18	65, 106, 182	5, 37-44	28
1, 38	125, 126, 246	5, 39-40	145
1, 38-39	124	5, 40	123
2, 1-11	135	5, 43	63
2, 11	28, 117	6	116
2, 19-22	50	6, 15	123
2, 23-25	86	6, 20	137
3, 1-6	184	6, 24-25	123, 247
3, 3	124	6, 26-27	123
3, 8	80	6, 34	119
3, 13	43	6, 35	147, 169
3, 14-16	25, 42	6, 37	28, 42
3, 16	27, 31-34, 38, 237	6, 38	26
3, 17	27, 32	6, 39	28, 42
3, 19	9	6, 40	145
3, 31	42, 247	6, 44	24-25, 37, 118, 127, 249
3, 34	26, 43-46, 79, 157, 175, 240	6, 46	25, 249
3, 35	40, 41-43, 54, 84, 156, 169, 238	6, 51	33
		6, 56	98, 103

6, 61	169	10, 38	26, 29, 105, 126
6, 63	79, 81	10, 39	126
7, 11	126	11, 3	9
7, 16	26, 28	11, 4	28, 42
7, 18	26, 72, 240	11, 5	9
7, 22-24	50	11, 8	126
7, 30	126	11, 25	170
7, 31-39	31	11, 33	74
7, 34	124, 137, 247	11, 35	74
7, 37-39	44, 61, 176, 240	11, 40	28
7, 39	78	11, 41	169
8, 12	71, 169	11, 52	37
8, 14	80	12, 20-21	118, 246
8, 21	80, 124, 137	12, 23	42
8, 23	33, 36, 42, 247	12, 24	53, 80, 151
8, 24	132	12, 25	33, 80
8, 25	42	12, 27	74
8, 28	26, 42, 137	12, 27-28	169
8, 29	26	12, 28	28, 42
8, 35	100, 125	12, 31	33
8, 38	26	12, 32	42, 118
8, 40	26	12, 34	42
8, 42	72, 240	12, 36	123
8, 46	71	12, 46	100
8, 47	28, 35, 36, 115, 237	12, 49-50	73
8, 50	26, 72, 240	13, 1	33, 70, 181
8, 51	71	13, 3	41, 71, 169
8, 54	26	13, 19	137
8, 58	137	13, 23	9, 106
9, 5	169	13, 31	28, 42
9, 39	33	13, 33	113, 125
10	219	13, 34-35	198, 199
10, 3	127, 249	14, 2	100
10, 7 sq.	151	14, 2-3	124, 125
10, 9	170	14, 6	36, 65, 170
10, 11	37, 80	14, 9	26
10, 14-15	103, 107, 166, 219, 255	14, 9-10	65
10, 15	37, 80	14, 10	28, 105
10, 17	37, 52-53, 54, 80, 238	14, 11	105, 108
10, 18	37	14, 15-17	66
10, 25	26	14, 16	33, 57, 59, 63
10, 26	35, 237	14, 19	53
10, 26-27	127, 249	14, 20	105
10, 30	26	14, 20	105
10, 36	25	14, 21	9, 89, 116, 127, 249
		14, 21-23	66, 181, 242

14, 23 7, 89, 116, 127, 249
 14, 23-26 128
 14, 24 26
 14, 26 33, 44, 59, 63, 240
 14, 26-27 182
 14, 28 74-76
 14, 31 28, 70, 240
 15 151
 15, 1-8 116
 15, 4 80, 89, 98, 242
 15, 5 80, 98, 217
 15, 7 98, 100
 15, 9 84, 98, 238
 15, 9-10 54, 87, 98, 170
 15, 10 240
 15, 13 6, 80, 84, 87, 112
 15, 15 169
 15, 16 63
 15, 19 9, 36
 15, 20 59
 15, 26 44, 60, 240
 16, 7 78
 16, 8 64
 16, 13 65
 16, 14 63, 64, 240
 16, 15 169
 16, 16 67
 16, 19-21 125
 16, 23 182
 16, 27-28 69
 17 55
 17, 1 169
 17, 2 28, 41, 156, 182
 17, 4 28
 17, 5 28, 33, 57, 76, 169
 17, 8 182
 17, 9 28, 110
 17, 10 108
 17, 10-11 170
 17, 11-12 87
 17, 14 36, 182
 17, 16 36
 17, 17 67
 17, 19 25, 55
 17, 20 105, 110
 17, 21 26, 105, 169, 199

17, 22 28, 182
 17, 22-23 54, 56, 108, 238
 17, 23 84, 105
 17, 24 28, 33, 40, 42, 57,
 124, 169, 199, 238,
 17, 26 57, 58, 67, 238
 18, 4 126
 18, 7 126
 18, 11 28
 18, 36 33
 18, 37 36, 37, 63, 125, 170
 19, 26 9
 19-25-27 182
 19, 28 31
 19, 28-30 30-31
 19, 30 240
 20, 1-8 231
 20, 15 125
 20, 17 18, 19, 21, 182, 236
 20, 22-23 240
 20, 26 182
 21, 7 9
 21, 15-17 9-10
 21, 25 33

Actes

1, 7 62
 10, 38 100
 15, 20 164

Romains

5, 5 67, 186
 5, 8 34-35, 186
 6, 9-10 79
 8, 14-16 186
 8, 32 33
 8, 32-39 186
 11 144
 12, 10 8

I Corinthiens

1, 18-25 149
 2, 6-16 149
 3, 1 149
 10, 16 187

11, 23	155
13, 8	186
13, 13	186
15, 3	155
15, 24	156
15, 27	156

II Corinthiens

5, 14-15	186
7, 13	162
8, 4	187
13, 13	186-187

Galates

1, 3-4	33
2, 20	186
4, 4	25, 188
4, 6-7	186
4, 9	147
5, 1	164

Éphésiens

1, 3-14	187
2, 5-7	186
4, 4	68

Philippiens

2, 1	187
2, 6-11	71
3, 10	187

Colossiens

2, 7-8	155
--------	-----

II Thessaloniens

2, 15	155
3, 6	155

Philémon

7	162
20	162

Hébreux

2, 10-12	19-20
3, 11	163
4, 1, 2-5	163
4, 10-11	163
11, 17-33	33

Jacques

3, 15-17	42
----------	----

II Pierre

2, 15	13
-------	----

I Jean

1, 2	106
1, 1-3	118, 246
1, 3	109
1, 3-7	68, 118, 245
1, 5	182, 184-185, 202
1, 7	105
2, 1	113
2, 2	86, 237
2, 6	98, 105, 108
2, 7-11	109
2, 9	86, 100
2, 10	86, 108
2, 12	113
2, 14	100, 108
2, 16	36
2, 20	45, 67
2, 24	100, 242
2, 27	45, 67, 98, 100, 108, 242, 244
2, 28	45, 100, 108
2, 29	115
3, 1	18, 203
3, 1-2	236, 257
3, 3	105
3, 6	108
3, 7	105, 113
3, 8	36
3, 9	108

3, 11-13	109	1, 17	203
3, 12	36	2, 7	68, 102
3, 14	101, 108	2, 11	68
3, 15	100	2, 17	68, 102
3, 16	105, 180, 185, 198	2, 29	68
3, 17	100, 108	3, 6	68
3, 18	185	3, 14	203
3, 24	100, 105, 108	3, 20	101-103, 203-204, 231-232
4, 2	105	3, 22	68
4, 4	113	4, 1	32
4, 7	115	4, 5	68
4, 7-8	257	4, 9-10	203
4, 8	179-204, 185, 194	4, 11	203
4, 9-10	25, 34, 86, 180	5, 6	68
4, 10	105, 198	5, 12-13	77
4, 11-12	109	5, 44	203
4, 12-13	100	7, 13	99
4, 13	104, 105, 108, 177	7, 28	203
4, 15-16	100	10, 6	203
4, 16	98, 108, 179-204, 194	11, 15	156
4, 19	86, 105, 127, 249	11, 17	203
II Jean		12, 1	232
2	100	12, 10	156
3	105	14, 7	203
9	96, 100	14, 13	162, 163
III Jean		15, 3-7	203
11	36	16, 7, 14	203
Apocalypse		17, 3	203
1, 4	32, 68, 203	19, 6, 11, 16	203
1, 5	203	21, 3	94, 99
1, 9	203	21, 6	203
1, 14	203	21, 7	94
		22, 2	61-62
		22, 6	32
		22, 13	203

TABLE ANALYTIQUE

Abaissements de l'incarnation, 69-82, 164-165, 170-171, 240-241.

Abraham (Sacrifice d'), 33.

Adam (nouvel), 81.

Adieux du Christ mourant à sa Mère, 182.

Aimer (en hébreu), 7-8, 205-206.

Agapan-philein, 8-13, 46, 192.

Alliance (ancienne), 91-95, 219-220, 243-244.

Alliance (nouvelle), 95-109, 243-245, 255.

Amare et diligere, 13.

Amitié, 86-90, 242-243.

Amour (hymne à l') du Cantique des Cantiques, 222-229.

Amour de désir et amour de don, 99-100.

Anthropomorphisme, 208-209, 217-218, 227-230.

Apocalypse, 1-2, 61-62, 68, 76, 101-103, 202-204.

Arianisme, 75.

Aristote, 11, 88-90, 190, 242, 256.

Ascension, 78, 80.

Athénagore, 66.

Attirance du Père, 23-25, 118.

Attirance de Jésus, 118-120.

Augustin (saint), 24-25, 48, 65, 75, 121-122, 196-197.

Baptême, 20-21, 176, 184, 247.

Bon Pasteur (allégorie du), 37-38, 52-53, 103, 219-220, 255.

Caritas, 13.

Chercher-trouver, 117-128, 217-218, 220-221, 254-255.

Cléanthe (hymne stoïcien de), 191.

Commensalité, 93, 101-103.
 Communion (*Koinônia*), 7, 64-66, 88, 100, 108-109, 170, 186, 187, 189, 195, 284-285.
 Consécration de Jésus, 25.
 Création, 49-50.
 Création nouvelle, 81.
 Croissance du Christ, 74.
 Croix, 31-35, 52-63, 69-71, 79-80, 181, 256.
 Cyrille d'Alexandrie (saint), 48, 75, 76.

Demeurer en Dieu, dans le Christ, 95-105, 117, 125, 245-246.
 Dépendance du Fils à l'endroit du Père, 47-48, 62-63, 72-77, 170, 173, 240-241.
 Désir de voir Dieu, 189, 256.
 Déterminisme, 35-36, 237-238.
 Don de Dieu, 30-31, 237.
 Donner, 27-29, 31-35, 40, 43-46, 194-198, 239, 243.
 Dualisme, 36-37, 237-238.

Eau et sang, 31, 79.
 Eau vive, 30-31, 61-62.
 Église, 100, 111-112, 247.
 Enfants de Dieu, 20-23, 35-37, 73, 184-185, 203, 236-237.
 Épictète, 129, 161, 191, 249.
 Érôs, 8, 84, 189, 192-193, 235, 256.
 Esotérisme, 151.
 Esprit Saint, 30-31, 43-46, 58-66, 77-82, 175-177, 194-195, 239-240.
 Eucharistie, 44, 95, 102-103, 107, 131, 243, 244.
 Extase, 100, 130-131.
 Exclusivisme johannique, 6, 27-29, 83-85, 112-116, 248, 256.

Frères, 21, 109-111, 246, 256-257.
 Foi, 1, 21, 100, 111-112, 184, 187, 238.

Génération éternelle du Fils de Dieu, 40, 57, 197-198.
 Gloire et glorification, 28, 56-57, 62, 77-82, 137, 238.

Habitation de Dieu dans le Tabernacle, le peuple choisi, les disciples du Christ, 98-99, 128-132, 249-250.
 Hellénisme, 11-13, 84, 155, 188-191, 243-244.
 Heure de Jésus, 53-54, 69-71, 138, 238.
 Hermétisme, 84, 97-98, 144-145, 147, 155.
 Histoire du salut, 49-51, 254.
 Hymne de jubilation, 141-177, 250-253.

« Il faut », 34.
 Immanence réciproque, 99-104, 192-193, 198-199, 246.
 Infériorité du Fils de Dieu incarné par rapport au Père, 74-77, 241.

- Initiative du Père, 23, 27, 44-45, 62-64, 236, 256-257.
 Intériorisation de l'alliance, 100-105, 255.
 Isaac, figure du Christ, 33.
- Joug (métaphore du), 161, 164, 174-177.
 Justice du Règne, 22-23.
- Lavement des pieds, 70, 71.
 Logos, 196-197.
- Miséricorde divine, 15-17, 125-126, 185, 205.
 Missions et processions, 60-62, 81-82, 239.
 Modalisme, 60.
 Monde, 32-35, 85, 111, 237.
 Monothéisme, 195.
 Morale chrétienne, 73, 111-112, 198-200, 256-257.
 Mysticisme, 99-100, 102, 129-132, 199-200, 232-233.
- Naître de Dieu, 20-21, 79-81, 176-177.
 « Notre Père », 21, 55-56.
- Onction, 45, 67-68, 103-104, 177.
- Paix messianique, 162-163.
 Panthéisme, 101.
 Papyrus magiques, 145, 191-192, 244.
 Paraclet, 58-69, 73-74, 77-82, 131, 175-177, 194-195, 239-240, 253.
Paradosis, 154-156.
 Particularisme, 6, 35-38, 84-85, 115-116, 235-236, 248, 256.
 Pascal, 19, 122, 242, 252.
 Pauvreté spirituelle, 152, 170.
 Philon, 129-132, 249.
 Platon, 11, 110, 188-190, 193, 256.
 Prédestination, 35-38.
 Préexistence du Christ, 45, 48-52, 54, 57, 133-140, 154-160, 238-239, 251.
 Procès intenté par Yahvé, 213-216.
 Providence, 22, 191.
- Qumrân, 23, 110, 246.
- Réciprocité de l'alliance, 83-132, 108-109, 216-218, 220, 243-246.
 Réconciliation, 186.
 Repos divin, 49-50, 162-163, 172-173.
 Relations substantives, 40, 105-107, 157-158.
 Révélation du monde divin, 146, 147-148, 152-154, 167, 182-184.

Sabbat (violation du), 50-51.

Sacerdoce du Christ, 25, 55.

Samaritaine (entretien avec la), 16-17, 119, 126.

Sémantique structurale, 12-13.

Sénèque, 128-129, 191, 249.

Serviteur souffrant, 25, 38, 53, 55, 56, 69-71, 107, 159, 163, 165, 253.

Simple, 152-153.

Sommeil-réveil (spirituels), 221-222.

Stoïcisme, 190-191, 249.

Synoptiques (rapports avec les), 15-23, 50-52, 123, 133-141, 166-168, 251-252.

Thomas (évangile de), 160-161.

Thomas d'Aquin (saint), 40, 56, 65, 75, 90, 242.

Transfiguration et Incarnation, 74.

Trinité, 58-66, 72, 81-82, 105-109, 157-160, 194-201.

Universalisme, 6, 32-33, 35-38, 85, 113-115, 207, 235, 237.

Vérité, 24, 28, 65-66, 115.

Vie, 29, 30-31, 61-62, 65-66, 246.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	1
INTRODUCTION. Le problème posé par la conception johannique de l'agapè et la terminologie qui sert à l'exprimer	5
Chapitre premier. L'INITIATIVE DU PÈRE	15
1. <i>Le Père céleste et les hommes dans les Synoptiques et le quatrième évangile.</i>	15
— La mise en relief de la miséricorde divine	15
— La proclamation de la paternité de Dieu	17
— La manière de devenir enfant de Dieu	20
2. <i>La mission confiée par le Père au Christ</i>	23
— Le dessein et l'attraction du Père	23
— Jésus envoyé par le Père	25
— Les dons faits par le Père à Jésus	27
3. <i>Le don fait par le Père au monde de son propre Fils et l'apparent déterminisme johannique</i>	30
— Le don de Dieu, don du Fils et don de l'Esprit	30
— L'amour du Père pour le monde et le don du Fils unique	31
— L'universalisme de l'amour divin et le problème de la prédestination.	35
Chapitre II. LES RAPPORTS ENTRE LE PÈRE ET LE FILS ET LE SALUT DE L'HUMANITÉ	39
1. <i>L'amour du Père pour le Fils dans la première partie de l'évangile</i>	41
— « Le Père aime le Fils et a tout remis dans sa main » (3, 35); le don de l'Esprit par le Père et le Fils	41
— « Le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait » (5, 20); l'union indissoluble du Père et du Fils dans l'œuvre messianique de la création	46
— « Si le Père m'aime, c'est que je donne ma vie pour la reprendre » (10, 17)	52

2. <i>L'amour du Père pour le Fils et le mystère trinitaire dans les discours après la Cène</i>	53
— La communication aux disciples de l'amour dont le Père enveloppe le Fils	53
— La personnalité distincte et la mission de l'Esprit Paraclet	58
— « Afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux » (17, 26). Le Saint-Esprit et l'unité des croyants	66
3. <i>L'amour du Fils pour le Père et les abaissements provisoires de l'Incarnation</i>	69
— L'humble accomplissement par Jésus Serviteur de la volonté du Père	69
— La perspective trinitaire; « le Fils ne peut rien faire de lui-même »; la descente sur le plan humain de la relation filiale trinitaire et la vie des enfants de Dieu	71
— L'Incarnation, transfiguration et abaissement. « Le Père est plus grand que moi » (14, 28)	74
— La glorification de Jésus passagèrement humilié et le don de l'Esprit	77

Chapitre III. LA RÉCIPROCITÉ DE L'ALLIANCE OU LE DIALOGUE DE L'AMOUR DIVIN

1. <i>Le rattachement de la doctrine johannique sur l'agapè divine au double langage de l'amitié et de l'alliance</i>	83
— Quelques déformations de la doctrine johannique	83
— Le langage de l'amitié	86
— L'alliance et le dialogue entre Dieu et les hommes	91
— « Demeurer dans ». L'alliance et les formules johanniques de réciprocité	95
— L'alliance et la doctrine trinitaire	105
— Le but ultime visé par l'amour divin : la fraternité chrétienne	109
2. <i>Les antécédents sapientiaux de la conception johannique de l'agapè divine</i>	112
— Données générales; universalisme et exclusivisme de l'amour divin	112
— Le caractère existentiel du quatrième évangile; le thème biblique chercher-trouver	117
— La recherche par les hommes du Christ ou de la Sagesse; demeurer avec le Christ ou avec la Sagesse	123
— La manifestation et l'habitation dans les hommes du Christ ou de la Sagesse	128

Chapitre IV. COMPARAISON AVEC LES SYNOPTIQUES. L'HYMNE DE JUBILATION (Mt 11, 25-30; Lc 10, 2122)

1. <i>Préliminaires : quelques données christologiques transcendantes des Synoptiques</i>	133
2. <i>La forme originale et l'authenticité de l'hymne de jubilation</i>	141

PB-02185

5-04

C

3. <i>Commentaire du texte</i>	150
— L'action de grâces (vv. 25-26)	150
— La remise de toutes choses au Christ et la connaissance mutuelle du Père et du Fils (v. 27)	154
— L'appel du Sauveur aux âmes accablées (vv. 28-30)	160
4. <i>L'hymne de jubilation et le quatrième évangile</i>	165
Chapitre V. « DIEU EST AMOUR »	179
1. <i>La formule johannique « Dieu est amour », point culminant de la révélation du Nouveau Testament</i>	179
— Les origines et les antécédents néotestamentaires de la formule johannique; brève comparaison avec la pensée grecque; le changement de sens de l'amour	179
— Le sens de la formule « Dieu est amour » et sa place dans la doctrine johannique	193
2. <i>L'amour de Dieu dans l'Ancien Testament; les principales préparations vétérotestamentaires de la doctrine johannique</i>	204
— Généralités	204
— Le prophète Osée	209
— Le Cantique des Cantiques	218
CONCLUSION GÉNÉRALE	235
Première étape de notre recherche	236
Deuxième étape	238
Troisième étape	241
Quatrième étape	250
Cinquième étape et récapitulation	253
BIBLIOGRAPHIE	259
LISTE DES SIGLES	269
TABLE DES PRINCIPALES CITATIONS BIBLIQUES	273
TABLE ANALYTIQUE	287
TABLE DES MATIÈRES	291

24-10-1974
A. 0
0

PHOTOCOMPOSÉ EN TIMES DE 10
ET ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 10 AVRIL 1972
PAR JOSEPH FLOCH, MAÎTRE-IMPRIMEUR
A MAYENNE
N° 4237

COLLECTION D'ÉTUDES BIBLIQUES

- Les Sadducéens, par J. LE MOYNE, Bénédictin de Ligugé, un vol. in-8° raisin de 464 pages.
- Histoire ancienne d'Israël, par R. DE VAUX, O.P. +, un vol. in-8° raisin de 676 pages.
- Job et son Dieu, par J. LEVÊQUE, O.C.D. 2 vol. in-8° formant un total de 832 pages.
- Jésus et l'enfant, par le R. P. S. LÉGASSE, O.F.M. 1 vol. in-8° raisin de 376 pages.
- Les Épîtres Pastorales, par le R. P. C. SPICQ, O.P. *Quatrième édition entièrement refondue*. 2 vol. in-8° raisin formant un total de 850 pages.
- Les Oracles du Proto-Zacharie, par A. PETITJEAN, 1 vol. in-8° raisin de 502 pages.
- Études sur le Livre de la Sagesse, par le R. P. C. LARCHER, O.P. 1 vol. in-8° raisin de 444 pages.
- Les Béatitudes I. Le problème littéraire. — Les deux versions du sermon sur la montagne. *Réimpression de la seconde édition*, par Jacques DUPONT, O.S.B. 1 vol. in-8° raisin de 388 pages.
- Les Béatitudes II. La Bonne Nouvelle. *Nouvelle édition entièrement refondue*, par Jacques DUPONT, O.S.B. 1 vol. in-8° raisin de 428 pages.
- La Paternité spirituelle selon saint Paul, par Pedro GUTIERREZ. 1 vol. in-8° raisin de 260 pages.
- Le Christ Sagesse de Dieu d'après les Épîtres Pauliniennes, par A. FEUILLET, P.S.S. 1 vol. in-8° raisin de 466 pages. *Troisième édition*.
- Jésus au temple, mystère de Pâques et foi de Marie, par René LAURENTIN, Professeur à l'Université d'Angers. 1 vol. in-8° raisin de 275 pages. *Deuxième édition*.
- Les Valeurs morales de la Théologie johannique (Évangile et Épîtres), par N. LAZURE, O.M.I. 1 vol. in-8° raisin de 388 pages. *Deuxième édition*.
- Le Cantique des Cantiques, traduction et commentaire, par A. ROBERT, P.S.S. † et R. TOURNAY, O.P. 1 vol. in-8° raisin de 465 pages.
- La Tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de saint Justin à Origène, par le R. P. M. STEINER, O.F.M. 1 vol. in-8° raisin de 232 pages.
- Les Testimonia dans le Christianisme primitif. L'Épître de Barnabé (I-XVI) et ses sources, par Pierre PRIGENT. 1 vol. in-8° raisin de 240 pages.
- Justin et l'Ancien Testament, par Pierre PRIGENT. 1 vol. in-8° raisin de 357 pages.
- Zacharie IX-XIV, par le R. P. P. LAMARCHE, S.J. 1 vol. in-8° raisin de 168 pages.
- Agapè dans le Nouveau Testament. — Analyse des textes, par le R. P. C. SPICQ, O.P. 3 vol. in-8° raisin. *On vend séparément* :
- Tome I. 1 vol. in-8° raisin de 410 pages. *Troisième édition*.
 - Tome II. 1 vol. in-8° raisin de 410 pages. *Troisième édition*.
 - Tome III. 1 vol. in-8° raisin de 368 pages. *Troisième édition*.
- Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne, Tome I, par le R. P. F.-M. BRAUN, O.P. 1 vol. in-8° raisin de xviii-428 pages. *Troisième édition*.
- Jean le Théologien. Les grandes traditions d'Israël, l'accord des Écritures d'après le quatrième Évangile, Tome II, par le R. P. F.-M. BRAUN, O.P. 1 vol. in-8° raisin de xxii-345 pages. *Deuxième édition*.
- Jean le Théologien. Sa théologie. Le Mystère de Jésus-Christ. Tome III, par le R. P. F.-M. BRAUN, O.P. 1 vol. in-8° raisin de xxii-276 pages. *Deuxième édition*.
- Structure et Théologie de Luc, I-II, par René LAURENTIN, Professeur à l'Université d'Angers. 1 vol. in-8° raisin de 232 pages. *Quatrième édition*.
- Théologie Morale du Nouveau Testament, par C. SPICQ, 2 vol. in-8° raisin formant un total de 928 pages.
- La Didachè, Instructions des Apôtres, par le R. P. J.-P. AUDET, O.P. 1 vol. in-8° raisin de 516 pages. *Troisième édition*.
- Les Épîtres des Thessaloniciens, par le R. P. B. RIGAUD, O.F.M. 1 vol. in-8° raisin de xxxii-654 pages.
- L'Épître aux Hébreux, par le R. P. C. SPICQ, O.P. *Troisième édition*. 2 vol. in-8° raisin de iv-445 pages et de 457 pages. Tome II épuisé.
- Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe, par le R. P. F.-M. ABEL, O.P. *Deuxième édition*. 2 vol. in-8° raisin de xv-505 pages et x-406 pages. *Les volumes se vendent séparément*.
- Textes géographiques arabes sur la Palestine, par le R. P. A.-S. MARMARDJI, O.P. 1 vol. in-8° raisin de xvii-267 pages.
- Les Livres des Maccabées, par le R. P. F.-M. ABEL, O.P. *Deuxième édition*. 1 vol. in-8° raisin de lxiv-491 pages.
- Saint Paul, Épître aux Galates, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. LAGRANGE. *Septième édition*. 1 vol. in-8° raisin de lxxxiv-176 pages.
- Saint Paul, Épître aux Romains, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. LAGRANGE. *Septième édition*. 1 vol. in-8° raisin de lxxii-404 pages.
- Évangile selon saint Marc, par le R. P. LAGRANGE, O.P. 1 vol. in-8° raisin de cxi-484 pages. *Réimpression anastatique de la huitième édition*.