

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



1926–1986	p. 81
GEORGES COTTIER, O.P. – <i>Orthodoxie et orthopraxis (A propos de la théologie de la libération)</i>	p. 83
ANDRÉ FEUILLET – <i>Le baptême de Jésus commenté par le précurseur</i>	p. 90
GEORGES BRAZZOLA – <i>La loi naturelle ou loi non écrite (Postface à un traité de Jacques Maritain)</i>	p. 141
MÁRIA DABÓCI – <i>Le maître de l'harmonie</i>	p. 147

NOTES

G.L.B. – <i>Simple propos</i>	p. 155
BIBLIOGRAPHIES – JOHN C. CAHALAN, <i>Causal realism, an Essay on Philosophical Method and the Foundations of Knowledge</i> – JEAN DECARREAUX, <i>Byzance ou l'autre Rome</i>	p. 159



1926–1986

Il y a soixante ans que NOVA ET VETERA existe, en s'efforçant de demeurer fidèle aux intuitions maîtresses de son fondateur, Charles Journet. Dans l'éditorial du premier numéro, *Définitions*, nous li-

sons :

« Il s'agit pour nous, à chaque moment du temps, de découvrir les fils ténus et innombrables qui doivent unir, dans un monde bien fait, le passé, le présent et l'avenir. Il s'agit d'élever nos regards assez haut pour que se découvre la hiérarchie décroissante et délicate des valeurs spirituelles, capables d'ordonner, sous le signe de Dieu et de son Christ, les manifestations les plus nobles ou les plus humbles de la vie intellectuelle et affective, artistique et morale, individuelle et corporative, nationale et internationale, qu'elles soient d'hier, d'aujourd'hui ou de demain. Lorsqu'elles sont rangées sous ces valeurs spirituelles, les tentatives, les œuvres et les institutions des hommes, même si elles ne répondent qu'à l'utilité du moment, et ne satisfont qu'à un besoin passager, apparaissent comme habitées par une parcelle de la paix divine. Elles causent alors une impression d'ordre, de continuité, de stabilité. Elles sont à la fois connues et imprévues, familières et surprenantes, *anciennes et nouvelles*. Dans leur transparence se jouent les rayons de la Beauté ancienne et jeune, *tam antiqua et tam nova*, dont s'émerveille saint Augustin (Conf. lib. X, cap. 27), et le scribe qui les explique ressemble au père de famille qui, aux jours solennels, tire de son coffre, pour la joie des siens, des parures attendues, mais toujours ravissantes, anciennes mais toujours nouvelles, NOVA ET VETERA (Mt. XIII, 52).

Certes, la revue a connu des métamorphoses, mais nous pouvons dire que toutes, elles s'inscrivent dans la ligne et le prolongement de l'inspiration première. NOVA ET VETERA a grandi parallèlement à la croissance de l'œuvre théologique de Charles Journet, qui est une des contributions les plus importantes à l'ecclésiologie de notre siècle. L'amitié qui unissait le théologien à Jacques Maritain, non seulement a permis la collaboration du grand philosophe, mais encore a orienté l'attention vers les problèmes culturels majeurs du temps.

Les soixante années parcourues ont été marquées par des événements considérables, parmi lesquels il faut compter la tragédie de la seconde guerre mondiale, avec ses conséquences. La voix lucide et courageuse de Charles Journet s'est alors élevée, apportant aux esprits désemparés un rayon de lumière évangélique. Les éditoriaux de guerre, réunis dans *Exigences chrétiennes en politique*, sont un témoignage hors pair. A eux seuls, ils suffisent à marquer l'importance historique de NOVA ET VETERA. Ils en sont l'honneur.

Comment ne pas souligner la signification exceptionnelle de Vatican II? Un Concile œcuménique ne pouvait pas ne pas retenir l'attention du théologien de l'Eglise, d'autant que celui-ci participa à la dernière session comme Cardinal?

Aussi bien, notre fidélité entend-elle se situer dans le sillage de ce Concile qui n'a qu'à peine commencé à nous révéler ses richesses. En cela, nous sommes sûrs d'œuvrer en consonance profonde avec l'intention du Cardinal Journet.

* * *

La revue a connu des moments difficiles, il est probable que, dans le contexte économique actuel, elle en connaisse encore d'autres. Dès le début, elle a choisi la voie de la pauvreté, condition de son indépendance. Nous comptons sur nos collaborateurs, que nous remercions ici, sur nos abonnés, dont nous espérons voir le nombre augmenter, sur nos amis. La bienveillance de Mgr Mamie nous est un sûr soutien. Nous pensons que, de la Patrie à laquelle il a tant aspiré, Charles Journet nous assiste de sa protection.

NOVA ET VETERA

Orthodoxie et orthopraxis

(A PROPOS DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION)

La critique de l'idée d'*orthodoxie* n'est pas chose nouvelle. Souvent d'ailleurs, ce qui est présenté comme orthodoxie est une caricature : un cadre rigide qui mortifierait l'esprit et le tiendrait en captivité. Ce qui est nouveau, c'est que depuis quelques années la critique de l'orthodoxie est le fait de certains théologiens catholiques. Au concept désormais désuet d'orthodoxie, il faudrait substituer celui d'*orthopraxis*. L'action droite serait ainsi le critère de la vérité.

La position de Marx

Dans cette ligne se situe la « théologie de la libération » de Gustavo Gutierrez. C'est, à mon avis, sur ce point précis que le théologien péruvien a subi l'influence la plus profonde de Karl Marx, auquel d'ailleurs il se réfère explicitement. Celui-ci, dans les *11 thèses sur Feuerbach*, a proposé une conception de la vérité qui prend appui sur le concept de praxis.

Les *thèses* ne sont qu'une esquisse que Marx a jetée sur le papier au temps où il était occupé à la rédaction de *L'Idéologie allemande*, et c'est à la lumière de cet ouvrage qu'elles trouvent leur exacte signification. La *praxis* désigne le rapport constitutif de l'homme à la nature et à la société. L'homme est avant tout l'*homo faber*, un être qui transforme la nature pour satisfaire ses besoins. Cette activité détermine son devenir historique : division du travail, appropriation privée des moyens de production, à partir de laquelle s'opère la scission de la société en classes antagonistes. De plus, le processus historique étant de nature dialectique, l'histoire est déterminée par la loi de la lutte des classes. C'est cet ensemble d'idées qui est contenu dans le concept marxien de *praxis*. Celle-ci est conçue par Marx comme étant source d'intelligibilité. De là la mort de la philosophie : jusqu'ici les philosophes ont *interprété* le monde ; il s'agit dorénavant de le *transformer*. Cela signifie que le rôle historique du philosophe (cette figure centrale du siècle des *Lumières* et de la pensée hégélienne) a pris fin pour céder la place à l'agent de la praxis, *comme authentique découvreur du sens*.

En d'autres termes, seul celui qui participe au mouvement de l'histoire, c'est-à-dire à la lutte des classes au côté de la classe révolutionnaire porteuse de l'avenir, connaît la vérité. Connaître, c'est participer à la *praxis* historique de la classe qui détient les promesses, « scientifiquement » certaines, de la réalisation authentique de l'homme, libéré des aliénations. Dans ce raisonnement, ce n'est pas la *praxis* comme telle qui est source de sens, mais une *praxis* déterminée, – celle qui va dans le sens de l'histoire, parce qu'elle est la *praxis* de la classe messianique. Communier, par l'action, à la lutte de cette classe, telle est la voie d'accès à la vérité. En d'autres termes, la *praxis* marxienne est source de vérité parce qu'elle reflète en elle-même un messianisme de l'histoire, qui est évidemment un messianisme sécularisé.

Ajoutons que dans *L'Idéologie allemande* on trouve des pages qui impliquent des notions différentes de la vérité, de sorte que la pensée de Marx sur ce thème n'est pas d'une parfaite cohérence. C'est ainsi que certains passages semblent supposer que, le « matérialisme historique » étant une science au sens des sciences positives, la vérité serait *vérification*.

* * *

La position de G. Gutierrez

Gustavo Gutierrez a cru découvrir dans les *11 thèses sur Feuerbach* l'expression même de la science moderne et de la conscience contemporaine. En consonance avec son temps, le chrétien engagé aurait ainsi appris à tenir ensemble connaître et transformer, théorie et pratique¹.

A partir de la naissance de la science expérimentale, nous dit-on, l'homme a acquis un rôle toujours plus actif dans la connaissance. Il ne se limite plus à admirer la nature et à classer ce qu'il observe, mais il interroge et provoque la nature, il en découvre les lois et la domine par la technique.

Ainsi la connaissance expérimentale aurait modifié le lien entre *connaître* et *transformer*. De quoi s'agit-il en réalité ? On suppose que la connaissance expérimentale serait devenue, sinon la forme unique, du moins la forme exemplaire de toute connaissance. A supposer même que ce soit le cas, – ce qui est loin d'être acquis –, est-ce que la nature de la connaissance s'en trouve intrinsèquement changée ? Car le but de l'expérimentation reste l'observation ; s'il y a « provocation », c'est afin que la nature manifeste des aspects demeurés cachés à l'expérience immédiate ; il s'agit donc d'une

¹ GUSTAVO GUTIERREZ, *La Fuerza histórica de los pobres*, Lima, 1980², CEP, 423 p. Je me réfère aux pp. 103–107.

opération préalable, d'une disposition, à la connaissance elle-même. De la même façon, si le scientifique, dans son approche, se sert d'instruments, c'est afin d'aller plus loin que ne pourraient le faire les organes sensoriels fonctionnant sans leur aide. La répétition des observations permet de constater des constances dans le comportement de la nature ; ces lois nous informent sur le mode d'être de la nature. Etablir ces lois, c'est donc mieux connaître cette nature, mieux *voir* ses ressources et ses activités. Et qu'est-ce qui peut empêcher le scientifique d'*admirer* les prodigieuses richesses découvertes au terme de son exploration méthodique ? Les grands témoins de la science moderne et contemporaine sont des esprits saisis par cet étonnement, cette admiration qui, au dire d'Aristote, est à l'origine de la curiosité.

D'une manière significative, on ajoute à ce que seraient les caractéristiques de la science : la domination de la nature par la technique. C'est commettre ainsi une confusion, très fréquemment faite, entre science et technique. Même si nombre de recherches sont menées par des scientifiques en vue de leur possible application technique, *de soi* la finalité intrinsèque de la science demeure la connaissance.

La connaissance liée à la transformation non seulement marquerait le savoir scientifique, mais encore serait un trait de la « conscience contemporaine », c'est-à-dire de la conscience de l'histoire. On aboutit ainsi à l'affirmation : c'est en transformant l'histoire (et du même coup soi-même), qu'on la connaît. Ainsi la vérité « se vérifie », « se fait », le *faire* absorbant le sens du *vérifier*. En conséquence, « une connaissance qui ne porte pas à une modification de cette réalité est une interprétation non vérifiée, non faite vérité ».

Mais que signifie : *transformer l'histoire, faire l'histoire* ? Le raisonnement de Gutierrez reprend la position de Marx, qui est aussi celle de Gramsci : le processus de l'histoire, dans sa propre immanence, est par lui-même rationnel. Cette affirmation suppose que l'on connaît d'avance le *sens de l'histoire*, qui est autocréation de l'homme à travers le processus de la lutte des classes conduite par le prolétariat. Entrer activement dans cette lutte, ce sera donc entrer dans la vérité, ce sera *faire la vérité*.

« Faire la vérité »

Le sens de cette formule, familière à des oreilles chrétiennes, aurait été longtemps occulté. Marx nous permettrait de retrouver une conception traditionnelle. L'expression se trouve dans l'entretien de Jésus avec Nicodème (Jn 3, 21). Pour en saisir la signification exacte, il convient donc de la rapprocher de l'ensemble des affirmations johanniques sur la vérité.

Chez Jean, la vérité signifie d'abord la révélation totale et définitive qui nous est apportée par et en Jésus-Christ, qui, en conséquence, est lui-même la Vérité (14, 6). L'Esprit, qui fait comprendre dans la foi ce que le Christ a révélé, est à son tour appelé « la Vérité ». En conséquence, le croyant doit « être dans la vérité » (18, 37; 1 Jn 3, 13), à laquelle il accède par la foi, y demeurer. La vérité le libérera du péché (8, 31s.); quand il demeure ainsi sous l'influence active de la parole du Christ, il se sanctifie dans la vérité (17, 17-19).

De là découle l'usage du terme pour désigner le comportement religieux et moral du chrétien. Un des sens de vérité, dans le prolongement de l'Ancien Testament, est la rectitude morale dans la fidélité à Dieu. Celle-ci est dans l'obéissance au double commandement de la foi et de l'amour (1 Jn 3, 23). D'où les expressions comme : être dans la vérité, marcher (ou vivre) dans la vérité (2 Jn 4-6, 3 Jn 3-6). Sont, en effet, dans la vérité ceux qui croient (1 Jn 2, 21-22) et ceux qui aiment (1 Jn 3, 19).

L'expression *faire la vérité* doit se comprendre dans ce contexte. C'est pourquoi la Bible de Jérusalem traduit par *agir dans la vérité* (3, 21, 1 Jn 1, 6). C'est faire violence au sens des formules que de rapprocher ces expressions de la théorie de la praxis-vérité. Relevons qu'*agir dans la vérité* comporte la dimension morale; celle-ci n'est pas comprise dans la théorie marxienne de la praxis.

Il y a une logique de l'existence chrétienne. Celui qui croit véritablement est né de Dieu. Il aime Dieu comme son Père et étend cet amour à ses frères (cf. 1 Jn 5, 1-4). C'est donc l'amour qui vérifie l'authenticité de la foi, et l'auteur a raison de rappeler la formule de Paul (Ga 5, 6): « la foi opérant par la charité ». Mais elle ne veut pas dire que l'amour tient lieu de la foi. L'amour dont nous parle la révélation évangélique est l'*agapé*, l'amour théologal, participation à l'amour de Dieu pour nous: « que celui qui aime Dieu, aime aussi son frère » (1 Jn 4, 21b). Il peut y avoir un amour humain, noble, qui n'est pas encore l'amour théologal. De plus, quand a-t-on prêché une foi qui dans son dynamisme n'irait pas à fructifier en charité opérante? Et si saint Jean dénonce le mensonge de celui qui prétend aimer Dieu qu'il ne voit pas, alors qu'il n'aime pas son frère qu'il voit (cf. 1 Jn 4, 20), c'est parce que cette haine est un reniement pratique de la foi et de son dynamisme, qu'elle est en contradiction avec la vérité.

Ainsi tout amour n'est pas encore cet amour théologal, « le plus grand », qui, à l'image de celui du Christ et en vertu de sa grâce, conduit à donner sa vie pour ceux que l'on aime (cf. Jn 15, 13). Il y a plus: la référence antérieure à la praxis marxienne jette un doute sur l'idée que l'on a de la

nature des œuvres de la charité que commanderait la foi. S'agit-il de l'engagement dans le « processus de libération » ?

La fascination de la praxis peut conduire à méconnaître gravement l'essence de la foi comme adhésion de l'intelligence, qui ne va pas sans l'élan de la volonté, à la Vérité première : on opposera ainsi à une « foi » qui n'existerait que dans et par les gestes « une simple affirmation et confession verbale ». On ne peut davantage méconnaître la nature de l'esprit et de la vocation contemplative. Qu'il suffise ici de rappeler les paroles de Paul (*Rom* 10, 9-10) : « En effet, si tes lèvres confessent que Jésus est Seigneur et si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. Car la foi du cœur obtient la justice, et la confession des lèvres le salut ».

L'orthopraxis

G. Gutierrez écrit :

« Dans la Bible, l'acte de connaître n'est pas relégué à un niveau purement intellectuel. Connaître est aimer. La parole prophétique (« *dabar* ») est toujours un événement, quelque chose qui advient ; la parole prononcée au nom de Yahvé se fait histoire. La vraie orthodoxie est orthopraxis ».

De la richesse de sens d'une notion biblique, on ne retient que quelques aspects pour, par réduction, en faire le sens pur et simple de cette notion.

G. Gutierrez n'est pas le seul de nos contemporains à se faire une piètre idée de l'intellectualité. Ce que l'on peut conclure, c'est qu'être « relégué à un niveau purement intellectuel » a un sens péjoratif. Bien plus, c'est forcer la signification du texte biblique que d'affirmer que « connaître est aimer ». Que la connaissance, la *gnosis*, que comporte la foi présuppose le dynamisme de l'amour, c'est vrai, mais cela ne signifie pas l'identité de la foi et de l'amour. Outre qu'il peut y avoir une prétention à la connaissance qui s'oppose à l'authentique connaissance de foi, celle-ci ne se confond pas avec l'amour. Une telle confusion rend inintelligible la formule de l'épître aux Galates sur la *foi opérant par la charité*. La distinction (qui n'est pas une opposition) est présente dans le grand texte de la *1^{re} aux Corinthiens*, c. 13 et 14 ; et la première *Lettre* de Jean développe longuement le double thème de la foi et de l'amour.

C'est encore par un raccourci, qui ne respecte pas la richesse de la notion biblique, que l'on affirme que la parole prophétique est toujours un événement. En réalité, il est plus exact de dire que, quand Dieu révèle ses

volontés, on a la certitude qu'il les réalisera. En ce sens, l'histoire est accomplissement de ses promesses ou de ses menaces (conditionnelles) de châtement. Il convient donc de dire, non pas que la parole de Dieu *est* événement, mais que ce dernier vient infailliblement accomplir celle-là. Au-delà du sens strictement prophétique, la parole de Dieu nous révèle Son mystère et Son dessein de salut. On ajoutera, comme la Constitution de Vatican II *Dei Verbum* l'a rappelé, que Dieu pour nous parler peut utiliser plusieurs langages: la parole de ses messagers ou des écrivains sacrés, mais aussi la création, des gestes et des événements signifiants.

Reste la phrase conclusive: «La vraie orthodoxie est orthopraxis». En soi, la formule pourrait s'entendre dans un sens intellectualiste: le bien penser est cause et condition du bien faire. Tel n'est certainement pas ce que l'auteur veut dire! A l'inverse on tient qu'il n'y a de pensée juste et droite que dans et à partir de la praxis, comme si la praxis, par elle seule, était foyer et lumière. Nous avons vu qu'une telle position n'est tenable que parce que l'on suppose (peut-être inconsciemment) que cette praxis s'inscrit dans une «histoire» dont le sens est tracé d'avance et dont elle tire sa signification et sa justification.

L'enjeu théologique

En elle-même, l'idée d'*orthopraxis* n'est pas à rejeter. Elle pourrait se comprendre dans la perspective de ce que l'*Épître* de Jacques (cf. 2, 14–16) nous dit de la foi et des œuvres. La théologie elle-même est tout ensemble spéculative et pratique. L'*orthopraxis* désignerait alors les exigences et la rectitude de l'agir chrétien en conformité avec la foi, la nécessaire fructification en œuvres de la foi. A la lumière de la foi, la réflexion théologique aurait donc pour tâche d'éclairer, d'orienter, d'inspirer la pratique.

Mais il s'agit ici de bien autre chose: on opère un renversement entre orthodoxie et orthopraxis. La foi est absorbée par la «praxis libératrice». Celle-ci est censée être la source du sens. Les «œuvres» elles-mêmes ne sont plus directement celles que commande l'éthique chrétienne, en conformité à la foi et à la charité théologiques. Elles équivalent à l'engagement dans le «processus de libération». On suppose que le sens de ce dernier est évident, de sorte que le sens (évident) de l'histoire deviendrait le foyer de toute lumière: la Parole de Dieu elle-même ne serait perçue qu'à travers sa médiation. La logique d'une telle démarche n'est-elle pas celle d'une sorte de gnose?

Il faut encore relever un second point. Ce ne serait qu'en *participant* au processus historique de libération, c'est-à-dire qu'en s'engageant dans la

lutte des pauvres et pour les pauvres, qu'on serait apte à faire une théologie vraie, « désaliénée ». Ainsi seul celui qui a fait l'option juste, parce qu'elle est conforme au sens de l'histoire, serait capable d'exprimer théologiquement le vrai. Ce qui revient à poser comme critère de vérité une expérience partisane, qui est de nature politique, même si elle est accompagnée de motivations religieuses. On ne pose pas la question, pourtant essentielle, de savoir si et comment une telle « expérience » s'insère dans l'expérience chrétienne intégrale, qui ne se conçoit pas sinon en Eglise. La tendance à diviser l'Eglise en une Eglise des pauvres ou une Eglise du peuple et une Eglise hiérarchique, traduit la contradiction que recèle l'idée d'expérience qu'on nous propose. Enfin, dans la même perspective, se situe la prétention du théologien à être prophète : il profère le sens qu'il a puisé dans son expérience partisane. Mais que deviennent ainsi la souveraineté de la Parole de Dieu et son caractère normatif ?

On voit à quelles conséquences ruineuses entraîne la substitution de l'orthopraxis à l'orthodoxie. Le renversement opéré bouleverse la théologie. Ce n'est plus, en effet, la théologie, trouvant elle-même sa règle et son inspiration dans la Parole de Dieu reçue en Eglise, qui détermine critiquement la pertinence des emprunts faits à une conception philosophique du monde (en l'occurrence, celle de Marx). C'est cette conception, admise comme « scientifique » et par là non suffisamment critiquée, qui, à la faveur de concepts comme ceux d'histoire et de praxis, entraîne le discours du théologien vers une dérive immanentiste. Le problème soulevé est aussi un problème de méthode. Il touche le rapport de la théologie aux expressions culturelles de l'époque. Un second problème est par là-même posé : la signification évangélique de l'action.

Sur tous ces points la théologie de la libération de G. Gutierrez est chargée de lourdes ambiguïtés.

* * *

La Révélation en Jésus-Christ du mystère de Dieu et de son dessein d'amour est la suprême manifestation de la vérité. Sur cet absolu, qui transcende les fluctuations du temps, s'appuie la foi qui est par essence libératrice. Tel est le sens de la parole de Jésus : « La vérité vous fera libres » (Jn 8, 32). Cette libération radicale doit éclairer et inspirer les combats pour la justice et la liberté que le chrétien est appelé à mener dans l'ordre temporel. Une « théologie » qui s'écarte de ce fondement absolu sera inmanquablement livrée à de funestes dérives.

G. COTTIER, O.P.

Le baptême de Jésus commenté par le précurseur

*Contribution à l'étude du Christ et de l'Esprit-Saint
dans leurs rapports avec l'Eglise dans le Quatrième Evangile*

SOMMAIRE

INTRODUCTION GÉNÉRALE

- Quelques observations sur l'historicité du Quatrième Evangile.
- Le plan d'ensemble de cette recherche et de la présente étude.

1^{re} PARTIE

Le premier témoignage du Baptiste (1, 19–28). Le double problème des rapports de Jésus avec Jérusalem et avec les Juifs d'après le Quatrième Evangile.

- I. Jésus et la Ville sainte (Jérusalem).
- II. Jésus et les Juifs.

2^e PARTIE

Le deuxième et le troisième témoignage du Baptiste (1, 29–36) et la préparation de la communauté nouvelle des baptisés dans l'Esprit-Saint.

- I. Conjectures diverses sur la théophanie baptismale racontée par les Synoptiques; ses rapports intimes avec la mission prophétique d'une exceptionnelle importance confiée au précurseur.
- II. Les divers éléments du témoignage du précurseur en Jn 1, 29–36 et la préparation de la communauté ecclésiale des baptisés dans l'Esprit-Saint.

3^e PARTIE

Le dernier témoignage du Baptiste (3, 22–36). Sa signification christologique et ecclésiale.

- I. Les circonstances historiques du dernier témoignage du Baptiste en Jn 3, 22–36. Sa signification christologique fondamentale et la controverse relative à son extension.
- II. L'Eglise, Epouse du Christ, et l'Ami de l'Epoux. Les relations extraordinaires du Baptiste avec Jésus. Confirmatur tiré des Evangiles de saint Matthieu et de saint Luc.

CONCLUSION RÉCAPITULATIVE

L'événement historique et la Révélation du mystère divin. L'Incarnation rédemptrice, l'Eglise, la Trinité sainte.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Quelques observations sur l'historicité du Quatrième Evangile

De très nombreuses études ont été consacrées à l'arrière-plan ecclésial, liturgique et culturel du Quatrième Evangile ainsi qu'à sa doctrine sur les deux sacrements fondamentaux : le Baptême et l'Eucharistie. Plus loin nous aurons l'occasion d'en mentionner quelques-unes. La liste de ces travaux a été dressée par E. Malatesta pour les années 1920–1965¹. Comme on s'en doute, elle s'est depuis considérablement accrue.

C'est sous un aspect nettement limité, et d'ailleurs capital, que nous entendons scruter ici l'arrière-plan ecclésial de l'Evangile de Jean : il s'agit de mettre en évidence ce qui nous y est dit sur l'action conjuguée du Christ et de l'Esprit-Saint dans la préparation de cette communauté nouvelle que nous appelons l'Eglise. Mais, avant d'entrer dans le vif du sujet, nous voulons, en cette introduction, traiter de deux questions importantes : l'une se rapporte au vocabulaire ; l'autre concerne le rattachement au Jésus de l'histoire de la haute doctrine du Quatrième Evangile : il s'agit en effet de savoir quelle est la valeur historique de l'Evangile johannique, si fréquemment contestée de nos jours².

N'est-il pas paradoxal de vouloir parler de l'enseignement du Quatrième Evangile sur l'Eglise alors que le mot grec qui, dans le Nouveau Testament, désigne très habituellement cette réalité (*ekklesiá*) ne s'y trouve jamais employé ? Certes, à supposer que, comme l'ont soutenu récemment quelques rares auteurs (nous songeons notamment à C. Tresmontant), il faille penser que cet Evangile johannique, tel que nous l'avons, a été

¹ E. MALATESTA, *St John's Gospel - 1920-1965*, Rome, 1967.

² Cf. A. FEUILLET, *L'Eucharistie, le sacrifice du Calvaire et le sacerdoce du Christ d'après quelques données du Quatrième Evangile. Comparaison avec les Synoptiques et avec l'Épître aux Hébreux*, *Divinitas*, XXIX, 1985, p. 103–149. Déjà cette première étude fait toucher du doigt, de multiples façons, la solidité historique de l'évangile johannique. Dans la présente recherche ce même problème capital sera étudié sous des aspects nouveaux. Nous nous permettons également de renvoyer à un travail d'un tout autre genre portant sur un des textes johanniques les plus maltraités par la critique moderne sur le plan de l'historicité, à savoir *Jn* 12, 1–8. Cf. A. FEUILLET, *Le récit johannique de l'onction de Béthanie (Jn 12, 1–8)*, *Esprit et Vie*, 1985, n° 14, p. 193–203.

rédigé très tôt et serait même aussi ancien que les Synoptiques, le phénomène que nous signalons serait plus facilement explicable. Mais nous n'admettons pas cette si ancienne datation. Au contraire, avec la grande majorité des critiques, nous croyons que le Quatrième Evangile n'est apparu que tardivement, même s'il y a tout lieu de croire que son contenu a été prêché très tôt, voire qu'ont pu exister antérieurement un certain nombre de rédactions partielles.

Mais, s'il en est ainsi, combien significative est l'absence du terme «église» en cet évangile! En effet ce mot «église» est d'une grande fréquence dans tout le Corpus paulinien, et cela déjà même dans les Epîtres pauliniennes les plus anciennes, celles qu'on peut le plus aisément dater et dont l'authenticité n'est guère contestée (1Th, 1 et 2 Co, Ga, Rm). Une fois admis que l'Evangile de Jean publié tardivement reflèterait avant tout ou même exclusivement la foi de la communauté chrétienne en laquelle et pour laquelle il a été écrit, et non pas l'enseignement du Jésus de l'histoire, comment expliquerait-on alors que le terme «église» n'y apparaisse jamais? Sur ce point l'Evangile de Jean rejoint d'ailleurs très fidèlement les Synoptiques où le mot «église» n'est usité que deux fois en Mt 16, 18 et 18, 17, et jamais dans Marc et dans Luc. Autre rencontre tout aussi remarquable sur ce problème ecclésiologique entre Jean et les Synoptiques: alors que Paul dit presque toujours «l'Eglise de Dieu» et les «Eglises de Dieu» en se souvenant du langage de l'Ancien Testament, et n'utilise qu'une fois l'expression «les Eglises du Christ» (Rm 16, 16)³, Jésus, en Jn 21, 15-17, dit «mes agneaux» et «mes brebis» tout comme il dit «mon Eglise» en Mt 16, 18.

A cette rencontre de Jean avec les Synoptiques sur le plan de l'ecclésiologie s'en ajoute une autre tout aussi éloquente en ce qui regarde la christologie et qui plaide elle aussi en faveur de la solidité historique de Jean: tandis que la christologie paulinienne n'use jamais du titre de Fils de l'homme qui eût été incompréhensible pour des pagano-chrétiens⁴, la christologie du Quatrième Evangile a en commun avec celle des Synoptiques ce paradoxe inouï sur lequel nous aurons à revenir: le Fils de l'homme transcendant de Daniel a voulu être en même temps le Serviteur humilié et martyrisé du Deutéro-Isaïe.

³ Nous renvoyons ici à L. CERFAUX, *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris, 1965, p. 163-177.

⁴ Cf. A. FEUILLET, art. *Epître aux Romains*, D.B.S., t. X, Fasc. 57, col. 817-819. Que le dernier Adam «qui vient du ciel» de 1 Co 15, 47 soit le correspondant paulinien du Fils de l'homme, c'est ce que pensent plusieurs exégètes, par ex. J. JEREMIAS, *T.W.N.T.*, I, p. 142-144; A. E. J. RAWLINSON, *The New Testament Doctrine of the Christ*, Londres-New York-Toronto, 1949, p. 124-125; W. MANSON, *Jesus, the Messiah*, Londres, 1952, p. 187-189; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1958, p. 144-147.

Les observations que nous venons de faire, pour limitées qu'elles soient, n'invitent-elles pas déjà à ne pas souscrire sans examen à tant de théories modernes sur le Quatrième Evangile, même celles en apparence assez modérées qui, sans le dévaluer tout à fait historiquement, poussent cependant à n'accueillir son témoignage qu'avec la plus grande circonspection ? Nous songeons par exemple aux vues développées par J. L. Martyn⁵ selon lequel l'Evangile de Jean devrait être constamment lu à un double niveau : celui de l'existence terrestre de Jésus et celui de la communauté chrétienne en laquelle et pour laquelle cet Evangile a été écrit.

Il vaut la peine de nous arrêter davantage aux idées développées en un opusculé publié en 1965 par F. Mussner et qui a eu un grand retentissement⁶. Selon cet ouvrage, dans l'Evangile de Jean deux horizons seraient sans cesse fondus ensemble : celui de l'événement historique et celui du rédacteur évangélique. L'intervalle de plus d'un demi-siècle qui les sépare n'a pas été vide, puisqu'il a été rempli par la Tradition vivante, et toujours en progrès, de l'Eglise. Et c'est ainsi que l'horizon historique a été éclairé par la Tradition ecclésiale ainsi que par les problèmes qui se posaient à l'époque de la rédaction de l'Evangile. La formule « nous avons vu sa gloire » de Jn 1, 14, d'ordinaire entendue comme étant seulement l'attestation d'un témoin oculaire ou d'un groupe de témoins oculaires⁷, serait à regarder comme exprimant cette vision de foi qui est la source de la foi ultérieure de la communauté, si bien que ceux qui croient au kérygme peuvent eux aussi dire à leur tour : « Nous avons vu sa gloire », car ils communient à la foi fondée par les témoins oculaires. Pareillement les énoncés au parfait de Jn 17, 6-8 : « ils ont gardé ta parole, ils ont connu, ils ont reçu, ils ont vu » ne viseraient pas les seuls auditeurs des discours après la Cène, mais seraient prononcés dans le « maintenant » du temps de l'Eglise.

F. Mussner ne nous cache pas l'*arrière-plan philosophique* de cette conception qu'il nous propose de l'Evangile johannique. Elle lui a été suggérée par le livre *Sein und Zeit (L'Etre et le Temps)* de Martin Heidegger et surtout par les recherches de Hans-Georg Gadamer concernant les principes d'une herméneutique philosophique⁸ : pour comprendre un passé quel-

⁵ *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York, 1968.

⁶ *Das Johanneische Sehweise*, Freiburg-Basel-Wien, 1965. Cet opusculé a été traduit en français par H. ROCHAIS sous le titre : *Le langage de Jean et le Jésus de l'histoire*, Bruges, 1968.

⁷ Cf. M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Jean*, Paris, 1927, p. 21 : « Il se peut que l'auteur parle au nom d'un groupe de témoins oculaires qui seraient les disciples. Mais il est assez vraisemblable que ce « nous » est celui des écrivains, assez usité dans la *koinè*, et que l'auteur parle ici pour son compte ». Cf. pareillement le « nous » de 1 Jn 1, 1-3.

⁸ *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960.

conque, il ne suffit pas de s'y transporter par l'imagination pour en reproduire mécaniquement les événements; il faut encore et surtout prendre conscience de la distance qui sépare ces deux horizons: l'horizon historique et l'horizon actuel et s'efforcer d'en faire la synthèse.

Nous n'avons pas à discuter ici de la légitimité de cette théorie prise en elle-même. Ce qui est certain, c'est que l'application qui en est faite par F. Mussner à l'Evangile de Jean ne respecte pas le caractère fondamental de cet Evangile. Celui-ci ne se présente certes pas comme une synthèse de la vie actuelle de l'Eglise et de sa préparation par Jésus dans le passé, mais bien plutôt comme l'attestation directe provenant d'un témoin privilégié de l'existence terrestre du Verbe Incarné: ce témoin nous rapporte des actes du Verbe Incarné que les lecteurs de l'Evangile n'ont pas vus et des paroles du même Verbe Incarné que ces mêmes lecteurs de l'Evangile n'ont pas entendues. C'est là exactement ce que proclame le début de la 1^{re} Epître de Jean: 1, 1-3; on y observe « un contraste entre la situation de l'auteur et celle de ses correspondants: lui a vu, entendu et même touché; eux n'ont pas eu ce privilège »⁹.

Même s'il n'aborde pas dans le détail et par l'intérieur les difficultés si nombreuses soulevées à l'encontre de l'historicité du Quatrième Evangile¹⁰, nous regardons comme particulièrement opportun et très bienfaisant le livre de F. Dreyfus: « *Jésus savait-il qu'il était Dieu?* »¹¹. Oui, répond le P. Dreyfus, Jésus était Dieu, et il le savait. Et si l'évangéliste lui aussi le sait, c'est qu'il tient cette connaissance de cette source unique: la vie, les actions et les enseignements de Jésus, du Jésus de l'histoire dont il a été le témoin et qu'il a pénétrés en profondeur grâce à l'Esprit-Saint. Quand on se rend compte de l'obstacle apparemment infranchissable que représentait le monothéisme juif à l'encontre de l'acceptation de cette donnée fondamentale de la foi chrétienne, sans nul doute l'irruption extrêmement rapide, dans la communauté primitive, de la foi en la préexistence et en la divinité stricte de Jésus ne peut s'expliquer que par la réalité d'un ensei-

⁹ J. CHAÎNE, *Les Epîtres Catholiques*, Paris, 1934, p. 144.

¹⁰ Mentionnons quelques-unes de ces difficultés: le fait que « des débats postérieurs à l'époque de Jésus se reflètent dans le texte actuel » du Quatrième Evangile (A. JAUBERT, *Approches de l'Evangile de Jean*, Paris, 1976, p. 20); l'immense portée doctrinale dont sont chargés les récits johanniques et la signification symbolique qui leur est souvent attribuée; l'admirable construction dramatique de plusieurs d'entre eux (la Samaritaine, l'aveugle-né, la résurrection de Lazare...), ce qui a fait conclure que l'évangéliste présente les événements avec la liberté du dramaturge qui utilise l'histoire (cf. *Horace* de Corneille, *Britannicus* de Racine...); les différences considérables entre les Synoptiques et Jean quand il se trouve qu'ils racontent les mêmes événements...

¹¹ Paru en 1983, ce livre de F. DREYFUS, *Jésus savait-il qu'il était Dieu?* s'est admirablement vendu et a dû être réédité très tôt et traduit en plusieurs langues, ce qui montre bien qu'il répondait à un appel.

gnement donné en paroles et en actes par Jésus lui-même. Si au cours de son existence terrestre Jésus avait eu entre les mains le Quatrième Evangile, même les paroles les plus transcendantes qui, dans cet Evangile, lui sont attribuées, il les aurait reconnues comme authentiques : « C'est bien moi qui les ai dites ». Et Dreyfus de conclure (p. 129) : « Du point de vue d'une exégèse historique critique exigeante et loyale, on n'a aucune raison de refuser ou de mettre en doute la figure du Jésus de l'histoire que nous présentent le Quatrième Evangile et (se réclamant de lui) les Pères de l'Eglise, les Conciles œcuméniques et le témoignage unanime de près de vingt siècles de tradition chrétienne »¹².

Maintes fois les exégètes se sont appliqués à mettre en évidence les perspectives doctrinales qui confèrent son originalité au Quatrième Evangile, qu'on le compare soit aux Synoptiques, soit à Paul. Et cet effort est tout à fait louable. Alors qu'aux yeux de R. Bultmann¹³ toutes les allusions aux sacrements perceptibles dans le texte actuel de l'Evangile johannique proviendraient d'un « rédacteur ecclésiastique » ultérieur, O. Cullmann¹⁴ a eu raison d'attribuer à Jean l'intention de rattacher à Jésus la vie actuelle de l'Eglise qui sanctifie les hommes par les sacrements. Par ailleurs, même s'il convient de critiquer les vues arbitraires de R. Bultmann mettant exclusivement en relief l'importance décisive aux yeux de Jean de l'instant présent, ce qui lui fait attribuer au « rédacteur ecclésiastique » les références du Quatrième Evangile à la résurrection finale et au jugement dernier (5, 28 sq. ; 6, 51-58), n'est-il pas incontestable que Jean nous fait assister à un recul considérable des perspectives eschatologiques et insiste de préférence, comme le feront tous les mystiques chrétiens, sur la vie éternelle dès à présent octroyée au croyant ?¹⁵ Ainsi que le montre par ex. F. Mussner¹⁶, alors que la vie est le propre du monde d'en-haut et n'appartient qu'à Dieu, selon Jean l'Incarnation du Fils de Dieu a eu pour résultat la descente de la vie divine dans le monde

¹² Au cours de son livre, F. Dreyfus relève ce paradoxe étrange : des théologiens modernes n'hésitent pas à parler de « *la foi de Jésus-Christ* », se mettant ainsi en flagrante contradiction avec le témoignage de Jean sur Jésus et avec la manière dont ce témoignage a été constamment compris dans l'Eglise jusqu'à ces derniers temps.

¹³ Se trouve ici visé avant tout le célèbre commentaire de R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1950 (11^e édition).

¹⁴ *Les sacrements dans l'Evangile johannique*, dans *La foi et le culte dans l'Eglise primitive*, Neuchâtel-Paris, 1963.

¹⁵ Sur tous les problèmes posés par l'eschatologie du Quatrième Evangile, ses rapports avec la mystique johannique, les rapports dans le Quatrième Evangile entre la consommation eschatologique, l'Heure de Jésus et l'Eglise, nous renvoyons pour un aperçu général à notre art. *Parousie, D.B.S.*, t. VI, 1960, col. 1403-1411.

¹⁶ *Die Anschauung vom Leben im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*, München, 1952.

d'en-bas voué normalement à la corruption et à la mort en raison de sa méconnaissance de Dieu. Et cette vie supérieure est donnée aux disciples *dès maintenant* comme un principe intérieur d'action.

Mais combien il importe de se méfier en tous ces domaines des simplifications outrancières, comme si le quatrième évangéliste ne s'intéressait qu'à la vie actuelle de la communauté ecclésiale ou bien au don actuel fait à chaque croyant de la vie éternelle ! En réalité, tout comme les Synoptiques, Jean nous parle sans cesse du Jésus de l'histoire. P. Bonnard souligne quelle vive conscience a le disciple bien-aimé d'être le témoin d'un fait qui appartient au passé. N'est-ce pas cette conscience qui s'exprime déjà dans les mots du prologue : « Nous avons vu sa gloire » (1, 14) ? En *Jn* 6, déclare Bonnard, « Jésus se présente, non comme le pain descendant actuellement du ciel, mais comme le pain qui est descendu du ciel (comparer 6, 33 avec 6, 38 et 41). En *Jn* 10, les mots « le bon berger donne sa vie pour ses brebis » sont une allusion au don historique de la Croix. Toute la fin de l'Evangile raconte d'une manière nouvelle comment Jésus mit le comble à son amour (13, 1). En résumé, cet Evangile ne montre pas comment Dieu aime les hommes aujourd'hui, mais *comment il les a aimés* (3, 16). Le Fils de Dieu auquel il s'agit de croire n'est ni le Christ souffrant, puis élevé, des premières hymnes, ni le Christ « mort et ressuscité » de Paul, mais, plus proche du didascale eschatologique de Matthieu, le *Fils historique* tel que Jean le comprend et le présente. Ce Fils promet de demeurer fidèle à ceux de ses disciples qui demeureront fidèles à ses instructions historiques résumées dans le commandement de l'amour (*Jn* 15). L'*anamnèse* du Fils est au service de l'éthique fraternelle. Il en sera de même du rappel de l'enseignement originel (*ho ap'archès*) dans *1Jn* ». ¹⁷

Ne sommes-nous pas mis aujourd'hui en présence de ce fait dramatique : de plus en plus nombreux sont les hommes qui ne demandent plus rien à l'Eglise ? En fait l'Eglise deviendrait vite *insignifiante* si elle n'apportait au monde que des enseignements moraux et religieux si élevés qu'ils puissent être et si elle ne lui faisait pas découvrir d'abord dans les Evangiles, dans le Quatrième Evangile tout autant que dans les Synoptiques, l'attestation très solide de ce fait qui a bouleversé l'histoire de l'humanité : la venue en ce monde, la vie, la mort et la résurrection du Fils de Dieu incarné. Pour être efficace, la défense de la dignité et des droits de l'homme a pour préalable indispensable la défense de la dignité et des droits de la Parole de Dieu ; nous songeons ici tout d'abord à la Parole de

¹⁷ *L'anamnèse, structure fondamentale de la théologie chrétienne au 1^{er} siècle*, p. 10–11. Cette étude est le début d'un recueil d'enquêtes de P. BONNARD, intitulé *Anamnèsis, Recherches sur le Nouveau Testament*, Genève–Lausanne–Neuchâtel, 1980.

Dieu que nous lisons dans les Evangiles, et plus particulièrement encore à celle que nous offre l'Evangile de Jean.

Désireux de nous livrer à une authentique enquête scientifique, nous ne devons pas prendre notre point de départ en des textes conciliaires. Mais les lecteurs de ces pages s'apercevront sans peine qu'elles se situent *dans le sillage même de Vatican II*. Voici en effet ce que nous lisons dans la Constitution *Dei Verbum* de ce Concile (ch. V, N° 19) : « Notre Sainte Mère l'Eglise a tenu et tient fermement, et avec la plus grande constance, que les quatre Evangiles, dont elle affirme sans hésiter l'historicité, transmettent fidèlement ce que Jésus, le Fils de Dieu, durant sa vie parmi les hommes, a réellement fait et enseigné pour leur salut éternel, jusqu'au jour où il fut enlevé au ciel (cf. *Ac* 1, 1-2) ».

Indispensables étaient les observations préliminaires que nous venons de faire sur l'ensemble du Quatrième Evangile. En effet les enseignements de cet évangile, dont nous allons ici nous occuper, sont particulièrement élevés, et la tentation est grande d'y voir, du moins en partie, des élucubrations, des réflexions tardives, soit de la communauté chrétienne, soit d'un docteur particulièrement pénétrant de cette communauté. Mais qu'on ne croie pas ce problème de l'historicité réglé pour autant une fois pour toutes par ce que nous venons de dire ; nous allons le rencontrer encore tout au cours de notre exposé. A cet égard il est du plus grand intérêt de faire des comparaisons entre l'Evangile johannique et les Synoptiques et de relever tout à la fois les ressemblances et les différences ; c'est ce que nous ferons.

Il nous faut encore apporter quelques précisions sur la méthode que nous allons adopter. Nous ne voulons absolument pas nous engager dans l'examen détaillé des nombreuses enquêtes auxquelles ont donné lieu ces temps derniers les différents thèmes doctrinaux et les diverses particularités de l'Evangile de Jean. Nous avons l'intention d'aller d'ordinaire tout droit au but, nous contentant d'expliquer et de justifier les positions qui nous semblent les meilleures et d'indiquer en même temps ceux des travaux qui nous auront le plus servi. Un simple exemple fera mieux comprendre les motifs qui légitiment cette manière de procéder. Une des particularités les plus remarquées du Quatrième Evangile, c'est l'emploi extraordinairement fréquent qui y est fait du mot « Juif » (*Ioudaios*), alors que ce terme est rare au contraire chez les Synoptiques. Ce vocable revêt chez Jean des significations variées et pas toujours faciles à déterminer. D'où les multiples et longues dissertations, souvent contradictoires, qui

ont été publiées sur ce problème¹⁸. Il est si important que nous allons en parler dès le début du présent travail.

Le plan d'ensemble de cette recherche et de la présente étude.

La recherche que nous entreprenons comportera trois études successives. *La première* aura pour objet les quatre témoignages du précurseur sur Jésus qui doit baptiser dans l'Esprit-Saint, et sur la théophanie baptismale. *La deuxième étude* portera sur la nouvelle naissance par l'Esprit, le don actuel de l'Esprit par le Christ et le culte nouveau, l'effusion future de l'Esprit et les fleuves d'eau vive. Dans *la troisième étude* nous scruterons les promesses de l'Esprit des discours après la Cène. En raison de la longueur de cette enquête et de sa complexité, chaque étude sera elle-même suivie d'une *Conclusion récapitulative* propre. En finale, en guise de *Conclusion générale*, nous avons l'intention d'esquisser une brève comparaison entre les doctrines respectives des deux grands théologiens du Nouveau Testament: Jean et Paul, spécialement dans les trois domaines auxquels se rattache la présente investigation: la christologie, la pneumatologie et l'ecclésiologie.

Destinés à faire sortir l'exégèse du Quatrième Evangile de l'impasse en laquelle elle se trouve de toute évidence engagée, tous nos développements procèdent de cette même conviction longuement mûrie: on ne sortira pas de cette crise si grave par un simple retour au passé, mais bien plutôt par une audacieuse marche en avant. Au sujet du Quatrième Evangile nous pensons exactement la même chose qu'en ce qui regarde le Cantique des Cantiques, le livre le plus maltraité de l'Ancien Testament: dans un cas comme dans l'autre, il s'agit pour nous de faire progresser réellement l'intelligence profonde de l'Ecriture. Tout n'a pas été dit et ne sera même jamais complètement dit quand il s'agit de scruter les richesses cachées de la Parole de Dieu.

La manière la plus efficace de restaurer la confiance en la valeur historique du Quatrième Evangile, confiance que l'exégèse moderne a si profondément ébranlée, ce n'est certes pas de se lancer dans la réfutation

¹⁸ Pour renseigner la curiosité de nos lecteurs, indiquons seulement ici les publications consacrées à cette question que nous avons pu relever à partir de 1975 (et notre énumération est certainement incomplète): W. MERKS, «*Am I a Jew?*», *Johannine Christianity and Judaism, Christianity, Judaism and other Greco-Romans Cults. Studies for Morton Smith*, Leiden, 1975, p. 163-186; J. A. BRATCHER, *The Jews in the Gospel of John*, *Bible Translator* 26 (1975), p. 401-409; M. LOWE, *Who were the Ioudaioi?* dans *Novum Testamentum* 18 (1976), p. 101-130; U. C. von WAHLDE, *The Johannine «Jews»: A Critical Survey*, *New Testament Studies* 28 (1982), p. 33-60; J. ASHTON, *The Identity and Function of the Ioudaioi in the Fourth Gospel*, *Novum Testamentum* 27 (1985), p. 40-75.

interminable des multiples erreurs d'interprétation ; c'est bien plutôt, en aidant à pénétrer cet Evangile par l'intérieur, de le faire mieux apprécier et aimer comme un témoignage incomparable sur Jésus, le Jésus de l'histoire. Le crédit qu'il réclame de nous, il est en droit de l'attendre ; il le mérite.

La présente étude, divisée en trois parties, sera consacrée à réfléchir sur cet événement fondamental qui inaugure le ministère public de Jésus : son baptême dans les eaux du Jourdain. Toutefois ici nous l'examinerons, non pas directement à partir des récits que nous en donnent les Synoptiques, mais en recourant aux lumières si précieuses que projettent sur cet événement les divers témoignages du précurseur que nous rapporte le Quatrième Evangile.

Quatre témoignages successifs de Jean-Baptiste nous disposent à comprendre comment Jésus et l'Esprit-Saint vont se trouver étroitement associés pour la préparation et la fondation d'une nouvelle communauté, la communauté messianique, l'Eglise, Epouse du Christ.

Le premier de ces témoignages (1, 19-28) demeure très vague doctrinalement, mais comme il est rendu à la demande des « Juifs » de Jérusalem, il nous fournit l'occasion de traiter deux questions fort importantes : tout d'abord les relations de Jésus avec Jérusalem selon l'Evangile de Jean, en second lieu la manière dont celui-ci nous parle des Juifs en général et plus particulièrement dans leurs rapports avec Jésus. Le second et le troisième témoignages (1, 29-36) ont une importance doctrinale considérable ; ils permettent en effet de donner au baptême de Jésus raconté par les Synoptiques toute sa signification christologique et ecclésiale. Quant au quatrième et dernier témoignage (3, 22-36) particulièrement riche sur le plan christologique, il constitue en même temps l'attestation la plus ancienne de la qualification si expressive d'Epouse du Christ qui doit être attribuée à la nouvelle communauté fondée par Jésus, c'est-à-dire à l'Eglise.

PREMIERE PARTIE

Le premier témoignage du Baptiste (1, 19-28).

Le double problème des rapports de Jésus avec Jérusalem et avec les Juifs d'après le Quatrième Evangile

Au sujet de ce premier témoignage du précurseur se posent deux questions préalables : celle de sa localisation temporelle et celle de sa localisation spatiale. Sa *localisation temporelle*, c'est sa place par rapport au baptême

de Jésus. Comme les deux autres témoignages du Baptiste suivent immédiatement celui-ci (cf. «le lendemain» des vv. 29 et 35) et qu'ils impliquent manifestement que Jésus a été baptisé, il faut présupposer que l'événement raconté en *Jn* 1, 19–28 est lui aussi consécutif au baptême de Jésus. On peut être plus précis encore. Aussitôt après le baptême, Marc place l'épisode de la tentation au désert que Jean ne raconte pas, et il lie même ces deux faits entre eux (*Mc* 1, 12): «Aussitôt après, l'Esprit le pousse au désert». Dans ces conditions n'est-il pas normal de supposer, avec par exemple B. F. Westcott et F. M. Braun, que les trois témoignages du précurseur de *Jn* 1, 29–36 sont consécutifs tout à la fois au baptême et à la tentation de Jésus?¹⁹

Selon *Jn* 1, 26, le précurseur a la certitude que Jésus instaurera un baptême supérieur au sien: «Moi je baptise dans l'eau; au milieu de vous se tient quelqu'un que vous ne connaissez pas». Certes, d'après *Mc* 1, 8 par., il avait déjà tenu des propos semblables *avant* le baptême de Jésus, et il en va de même pour l'assertion de *Jn* 1, 27: «Celui qui vient après moi et dont je ne suis pas digne de délier la courroie de la sandale» (cf. *Mc* 1, 7; *Mt* 3, 11; *Lc* 3, 16). Mais, encore une fois, les trois témoignages rassemblés en *Jn* 1, 29–36 sont liés entre eux et nous renvoient donc de même *après* l'événement, ce qui conduit à supposer qu'alors le Baptiste a repris son ancien langage tout en le complétant à partir des lumières exceptionnelles reçues de la théophanie baptismale.

La *localisation spatiale* du premier témoignage du précurseur est indiquée au v. 28: «Cela se passait à Béthanie, au-delà du Jourdain, où Jean baptisait». L'identification exacte de cette Béthanie fait difficulté; nous n'avons pas à traiter ici cette question archéologique²⁰. Il est évident de toute façon que cette Béthanie se distingue de celle de Marthe et de Marie, proche de Jérusalem, dont il est question en *Jn* 11, 18. Il faut noter encore ceci: Jean n'insinue d'aucune façon que le baptême de Jésus, qui a déjà eu lieu, se serait passé à Béthanie; les Synoptiques de leur côté le placent au Jourdain.

I. Jésus et la Ville sainte (Jérusalem)

Comme beaucoup d'autres auteurs, Lagrange juge très plausible la démarche des Juifs de Jérusalem racontée en *Jn* 1, 19–28: «Aussitôt que

¹⁹ B. F. WESTCOTT, *The Gospel according to St John*, London, 1937, p. 20; F. M. BRAUN, *Évangile selon saint Jean*, dans *La Sainte Bible* de PIROT, t. X, Paris, 1935, p. 323.

²⁰ On a suggéré *Tell el Medesch* (mieux *Khan et Tawil*) sur la rive septentrionale de l'oued Nimrin, à environ 3 kms 500 du gué principal du Jourdain. Cf. F. M. BRAUN, *Ste Bible* de PIROT, t. X, Paris, 1935, p. 322. Cf. aussi du même auteur, *Jean le Théologien. Le Christ Notre Seigneur*, Paris, 1972, p. 143, n. 23.

Jean a pris sur lui d'attirer les foules, de les amener à un rite bien connu, mais qui ne se pratiquait pas en masses, et de présenter ce rite comme une préparation à l'intervention divine, le Sacerdoce et les autres chefs spirituels et temporels des Juifs *ont dû s'émouvoir* »²¹. Mais il convient d'aller ici plus loin que Lagrange; non seulement cet événement est très vraisemblable historiquement, mais encore le récit qui nous en est fait comble une grave lacune²².

En effet, au moment où Jésus s'apprête à exercer son activité messianique, n'était-il pas indispensable que les premiers à en avoir été avertis aient été la Ville sainte, Jérusalem, et les autorités religieuses de la nation choisie? N'était-il pas dit en un texte indiscutablement messianique: « De Sion sortira la Loi et de Jérusalem, l'oracle de Yahvé » (*Is* 2, 3; *Mi* 4, 2)? Or précisément, grâce à *Jn* 1, 19–28, nous savons comment, après le baptême de Jésus, une délégation officielle (« des prêtres et des lévites ») fut expédiée de Jérusalem vers le précurseur pour lui demander qui il était et au nom de qui il baptisait. Nous apprenons comment le Baptiste donna à ceux qui l'interrogeaient des indications sur « Celui qui venait après lui ». Il leur fit savoir qu'il n'était ni le Messie (v. 20), ni Elie dont, en s'appuyant sur *Mal* 3, 23 sq. et *Si* 48, 10, on attendait le retour pour préparer l'avènement du Messie, ni enfin le prophète comparable à Moïse annoncé en *Dt* 18, 15 (v. 21). Il n'était qu'« une voix » chargée de préparer la venue du Seigneur (v. 23). Il ne baptisait que dans l'eau et se savait très inférieur à un personnage mystérieux qui, sans qu'on s'en doute, se trouvait déjà au sein de la nation choisie (vv. 26–27). Certes ces indications demeuraient sibyllines, mais elles étaient d'autant plus aptes à susciter chez des âmes de bonne volonté le désir d'une enquête plus approfondie.

Comme un complément tout à fait normal de ce fait, il convient de joindre, pensons-nous, celui qui est raconté en *Jn* 2, 13 sq. Malachie n'avait-il pas annoncé, en une prophétie que le Nouveau Testament a appliquée à Jean-Baptiste, nouvel Elie (cf. *Mt* 11, 10, 14): « Voici que je vais envoyer mon messager pour qu'il débaille le chemin devant ma face » (*Mal* 3, 1)? Et aussitôt après le même prophète ajoutait: « Et soudain il entrera dans son sanctuaire le Seigneur que vous cherchez et l'Ange de l'alliance que vous désirez » (*Mal* 3, 2). Conformément à cet oracle n'était-il pas naturel que, le nouvel Elie ayant joué son rôle, le Messie entre au

²¹ *Évangile selon saint Jean*, p. 35.

²² Ce qui suit s'inspire d'un article remarquable de J. OLIVIERI envoyé sous forme de lettre au Père Lagrange et que la *Revue Biblique* de 1926 a publié sous le titre: *La conception qui domine le Quatrième Évangile* (p. 382–395). Dans sa réponse le P. Lagrange approuve pour l'essentiel les vues d'Olivieri, mais lui reproche à juste titre de négliger quelque peu le ministère de Jésus en Galilée et de vouloir réduire à une année la durée de la vie publique.

plus tôt en contact avec le sanctuaire de Jérusalem ? C'est précisément ce que nous le voyons faire en *Jn* 2, 13 sq.²³

On sait que les trois Synoptiques, qui racontent eux aussi cet événement, le situent beaucoup plus tard, avant la dernière Pâque et la Passion. Mais la vraisemblance historique plaide fortement en faveur de la datation johannique. Pour ce problème difficile de chronologie nous inclinons à admettre la solution proposée par Lagrange : Jean « a bien placé l'expulsion des vendeurs du Temple en son temps », mais « l'entretien avec les chefs (à partir de 2,18), que les Synoptiques eux-mêmes n'ont pas rattaché explicitement à l'expulsion, est vraiment plus naturel avant la Passion »²⁴.

Ces indications montrent combien, sur le plan historique, la présentation johannique du début du ministère de Jésus complète heureusement celle des Synoptiques. Est-il vraisemblable, comme ceux-ci pourraient le faire croire, que Jésus n'ait fait qu'un seul voyage à Jérusalem, celui qui précède immédiatement la Passion ? Matthieu semble bien avoir perçu la difficulté qui pourrait naître de son exposé des faits. En effet, de même qu'il explique, par un oracle du reste difficile à identifier (*Mt* 2, 23)²⁵, pourquoi Jésus, né comme il se doit à Bethléem, en la Cité de David, a cependant passé la plus grande partie de son existence à Nazareth, de même il justifie par une citation faite fort à propos de l'oracle messianique d'*Is* 8, 23 – 9, 1²⁶ (cf. *Mt* 4, 14–16) la place considérable qu'il accorde à son ministère en Galilée. Le correctif historique apporté par le Quatrième Evangile est d'ailleurs postulé par des paroles du genre de celle-ci de

²³ H. van den Bussche note qu'il convient de lire la scène de *Jn* 2, 13 sq. en ayant dans l'esprit l'oracle de *Malachie* 3, 1–3. Cf. *Jean. Commentaire de l'Evangile spirituel*, Bruges-Paris, 1967, p. 154.

²⁴ *Evangile selon saint Jean*, Paris, 1927, p. 65.

²⁵ Au sujet de *Mt* 2, 23 on a fait toutes sortes d'hypothèses, souvent fort compliquées. La meilleure solution nous paraît être celle que saint Jérôme avait déjà suggérée. Contrairement à son habitude, Matthieu ne vise pas ici un oracle bien précis ; il parle seulement de « ce qui avait été dit par le ministère des prophètes ». On songe à la vie pauvre et humiliée de Jésus déjà annoncée dans les Chants du Serviteur souffrant, et spécialement tout au long d'*Is* 53. Etant donné que Nazareth était une bourgade méprisée (cf. *Jn* 1, 46), un Nazaréen, c'était, note fort justement Lagrange (*Evangile selon saint Matthieu*, in b. l.), « quelque chose à Jérusalem comme un Béotien à Athènes ou un Philistin dans une université allemande ».

²⁶ On ne remarque pas assez combien est heureuse l'application faite en *Mt* 4, 14–16 d'*Is* 8, 23–9, 1 au ministère de Jésus en Galilée. Isaïe contemple la lumière messianique faisant soudain irruption, non pas à Jérusalem, mais dans les districts de Zabulon et de Nephtali, à l'ouest et au nord du lac de Genesareth. « Le district (galil qui est devenu Galilée) des païens (dont parle Isaïe) est la province la plus septentrionale de la Cisjordanie ; il est ainsi nommé à cause des nombreux païens qui dans ce pays frontière se trouvaient mêlés aux tribus de Zabulon, de Nephtali et d'Aser » (L. DENNEFELD, *Les Grands Prophètes*, dans *La Sainte Bible* de PIROT, t. VII, Paris, 1946, p. 51).

Mt 23, 37 (= Lc 13, 34) faisant allusion à des visites réitérées de Jésus à Jérusalem, visites passées sous silence par les Synoptiques : « 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 ses poussins sous ses ailes, et vous n'avez pas voulu ! ».

II. Jésus et les Juifs.

Ce n'est pas seulement sur les relations de Jésus avec la Ville sainte au cours du ministère public que l'Évangile de Jean, dès ses premiers chapitres, nous pousse à réfléchir, mais encore sur la manière personnelle qu'il a de présenter les rapports entre les Juifs et celui qui venait à eux en qualité de Sauveur, comme le Messie promis par les prophètes. Aussitôt après le prologue, au v. 19, nous trouvons le mot « Juif » (*Ioudaios*), terme assurément caractéristique, car alors qu'il est usité 16 fois seulement chez les Synoptiques, dont 5 fois chez Matthieu, 6 fois chez Marc et 5 fois chez Luc, il apparaît jusqu'à 70 fois dans le Quatrième Évangile. Cette particularité remarquable du texte johannique a donné lieu à toutes sortes d'explications et d'hypothèses dont un bon nombre sont inacceptables. Comme nous l'avons déjà annoncé dans notre Introduction ²⁷, nous allons laisser ici de côté tout ce qui ne va pas à notre but et nous contenter d'essayer de préciser les diverses acceptions du mot « Juif » dans le Quatrième Évangile ainsi que la manière dont l'évangéliste, affronté au douloureux problème de l'incrédulité juive, nous décrit les rapports de Jésus avec les Juifs, ses compatriotes.

²⁷ Nous rappelons les quelques indications bibliographiques déjà données sur ce point à la note 18. Voici les principales études auxquelles nous sommes redevable dans tout ce qui suit : W. GUTBROD, art. *Ioudaios* dans *T.W.N.T.* III, p. 379–381 ; E. GRÄSSER, *Die Antijüdische Polemik im Johannes-Evangelium*, *New Testament Studies* 11 (1964–1965), p. 74–90 ; R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, vol. I, p. LXX–LXXIII ; J. A. T. ROBINSON, *The Destination and Purpose of St John's Gospel*, *New Testament Studies* 6 (1959–1960) p. 118–129. Bien que fort discutable sur plusieurs points (par ex. il n'est pas du tout évident qu'en *Jn* 4, 43–45 la patrie de Jésus soit la Judée alors que dans les Synoptiques c'est la Galilée), cette dernière recherche est fort suggestive. Relevons seulement cette différence entre Jean et les Synoptiques mise en pleine lumière par Robinson. Dans les Synoptiques, constamment la pensée des Gentils se profile à l'horizon : les Mages, la veuve de Sarepta et Naaman le Syrien, les Ninivites et la reine de Saba, la foi du centurion, la vigne donnée à d'autres, le témoignage du centurion au Calvaire. Rien de tout cela dans le Quatrième Évangile : on se meut constamment en terrain juif : par ex. à la place de la guérison du serviteur du centurion romain (*Mt* 8, 5–13 ; *Lc* 7, 1–11), nous avons en Jean la guérison du fils d'un dignitaire royal de Capharnaüm (*Jn* 4, 46–54), probablement un Hérodien plutôt qu'un païen. Cela ne signifie nullement qu'en l'Évangile de Jean se cacherait une sorte d'exclusivisme religieux : Jésus est le Sauveur qui illumine tout homme (1, 9), l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde ; il est venu pour que tout homme soit sauvé par lui (3, 17) etc.

Employé par des personnes étrangères à la nation et à la religion juive, le mot «Juif» a alors, dans le Quatrième Evangile, une portée simplement nationale et religieuse: «le roi des «Juifs» en 18, 33, 39 et 19, 21; la qualification de Juif dans la bouche de la Samaritaine en 4, 9 et dans celle de Pilate en 18, 35; la mention des «ablutions des Juifs» en 2, 6 et de la «Pâque des Juifs» en 2, 13; de la «fête des Juifs» en 5, 1 et 7, 2. A la différence des Synoptiques, Jean ne parle jamais de ces divers groupes que l'on pouvait distinguer dans l'entourage de Jésus: les publicains, les Sad-ducéens, les Hérodiens, les Zélotes. Les auditeurs ou interlocuteurs de Jésus sont appelés simplement «les Juifs». Et cela maintes fois *sans aucune nuance péjorative*: 7, 11; 8, 31; 10, 19; 11, 19, 31, 33, 36; 12, 9, 11... Quand Jean nous dit que des Juifs croient en Jésus (8, 31; 11, 45; 12, 11), s'il ne faut évidemment pas comprendre qu'ils croient parce qu'ils sont juifs, il serait tout aussi faux d'interpréter: ils croient bien qu'ils soient juifs. On pourrait penser que dans cet emploi du mot «Juif» l'évangéliste s'est placé au point de vue de lecteurs non juifs et se réfère à une situation tardive. Mais il y a, en sens contraire, ce fait que Flavius Josèphe appelle lui aussi «Juifs» ses contemporains et compatriotes de la Terre sainte²⁸. Deux fois, dans le Quatrième Evangile, en 7, 35 et en 12, 20, il est question de «Grecs», c'est-à-dire de non-juifs; dans le premier cas il s'agit des peuples païens parmi lesquels des Juifs se trouvent dispersés; dans le second cas de non-juifs parlant grec, mais rattachés au Dieu d'Israël.

Ce qui retient le plus l'attention dans l'Evangile de Jean, c'est l'usage du terme «Juif» comme désignation de ceux des interlocuteurs de Jésus qui refusent de croire en lui, et même veulent le tuer: 5, 16, 18; 7, 1... Leur comportement inspire de la crainte autour d'eux (cf. «la crainte des Juifs» de 7, 13; 19, 38 et 20, 19). C'est d'ailleurs souvent le contexte seul qui permet de discerner cette signification défavorable, car les Juifs hostiles à Jésus n'appartiennent pas à un groupe spécial; ce ne sont que les déclarations de Jésus qui les poussent à le combattre. Curieusement, en 6, 41 et 52, les Galiléens, auditeurs du discours sur le pain de vie, sont appelés «Juifs» dès qu'ils contestent le contenu de ce discours²⁹. Curieusement, au chapitre 9, les «Juifs» sont opposés aux parents de l'aveugle-né qui pourtant sont Juifs eux aussi (9, 22)³⁰. Ailleurs, c'est aux disciples de

²⁸ Cf. W. GUTBROD, art. *Israël*, *T.W.N.T.*, t. III, p. 373.

²⁹ Il y a deux interprétations divergentes du mot «Juif» en *Jn* 6, 41. Selon les uns, les Juifs seraient ici des Judéens: *Mt* 3, 22 ne signale-t-elle pas la présence en Galilée de Judéens venus de Jérusalem en vue d'épier Jésus? Cf. aussi *Mt* 2, 16, 18, 24. D'autres pensent, ce qui est probable, qu'il s'agit toujours des mêmes Galiléens, mais transformés en «Juifs» du fait de leur hostilité. Cf. LAGRANGE *in b. l.*

³⁰ La seconde partie de *Jn* 9, 22 nous dit ceci: «Déjà les Juifs étaient convenus que quiconque reconnaissait Jésus pour le Messie serait exclu de la Synagogue». Il existe deux

Jésus que sont opposés les Juifs (11, 8; 20, 19). Alors, souvent, ce sont plus spécialement les autorités religieuses de la nation qui sont désignées par le mot « Juifs » : les grands prêtres et les Pharisiens de 18, 3 deviennent simplement « les Juifs » en 18, 12, 14 ; alors qu'en *Mc* 15, 1, c'est le Sanhédrin qui fait comparaître Jésus devant Pilate, en *Jn* 18, 28–31 ce sont « les Juifs ». Il ne s'agit pas simplement ici de la distance dans le temps qui sépare les lecteurs de l'Évangile johannique et les Juifs de l'époque de Jésus, mais bien plutôt du *drame historique* et de la distance provenant du fait qu'un très grand nombre de Juifs contemporains du Christ l'ont rejeté au nom même de leurs principes religieux.

Contrairement à ce qu'on a maintes fois prétendu, il n'y a pas dans l'Évangile de Jean *la moindre trace d'antisémitisme*, J. B. Lightfoot n'a-t-il pas affirmé de cet évangile qu'il était « le plus hébraïque » des écrits du Nouveau Testament, mis à part peut-être l'Apocalypse ?³¹ N'y est-il pas dit que Jésus est Juif (4, 9) ? Jésus n'y déclare-t-il pas solennellement que « le salut vient des Juifs » (4, 22) ? Le cœur du drame immense rapporté par Jean, n'est-ce pas que le Verbe de Dieu incarné « est venu *chez les siens* et que « *les siens* ne l'ont pas reçu » (1, 11) et l'ont même « livré aux Romains » (18, 35) ?

Le quatrième évangéliste est le seul auteur biblique à utiliser la transcription grecque du mot Messie (*Messias*) en 1, 41 et 4, 25, comme pour souligner que Jésus est bien le Sauveur messianique promis dans l'Ancien Testament³². Jésus est désigné comme « Roi d'Israël » en 1, 49 et avec une grande insistance comme « Roi des Juifs » dans le récit de la Passion (18, 33; 19, 3; 19, 21) et c'est bien comme « Roi des Juifs » qu'il va à la

interprétations divergentes de cette donnée johannique. Certains y voient un renseignement historique, car à l'époque de Jésus une certaine forme d'excommunication était déjà pratiquée ; cf. par ex. en ce sens LAGRANGE, F. M. BRAUN dans *La Sainte Bible* de PIROT (t. X, 1935, p. 392) citant J. LEBRETON et STRACK-BILLERBECK, t. IV, p. 292–333. Sans motif suffisant, semble-t-il, d'autres auteurs discernent ici un anachronisme, car, selon eux, une telle excommunication de la synagogue n'aurait existé qu'au temps tardif où fut écrit le Quatrième Évangile. Cf. E. COTHENET, *Introduction à la Bible*, t. III, vol. IV, *La Tradition johannique*, Paris, 1977, p. 167–168.

³¹ *Biblical Essays*, London, 1893, p. 135. Une fois admis que les propos tenus par Jésus contre les Juifs incrédules, à comparer avec ceux non moins durs des prophètes, ne sont pas historiques, mais lui ont été attribués tardivement par Jean, il est facile d'accuser Jean d'antisémitisme, ainsi que le fait par ex. R. E. BROWN dans *La communauté du disciple bien-aimé*, Paris, 1983, par ex. p. 44–45, surtout à propos de *Jn* 8, 44.

³² Cf. à ce propos U. C. VAN UNNIK, *The Purpose of St John's Gospel*, *Studia Evangelica*, vol. I, Berlin, 1959, p. 382 sq. L'auteur fait remarquer qu'en *Jn* 1, 41, il faudrait traduire : « Nous avons trouvé le Messie, ce qui signifie « Oint », et non pas ce qui signifie « Christ » (« Christ » étant traité comme un nom propre, alors qu'il est une référence au Messie des Juifs). On peut comparer avec 1, 38 : tout le monde traduit : « Rabbi », ce qui signifie « Maître » ; personne n'aurait l'idée de reproduire ici l'équivalent grec : ce qui signifie « *Didaskalos* ».

mort. Mais le messianisme qui est ainsi mis en évidence est exempt chez Jean de tout nationalisme, ce qui fait que Jean ne se heurte pas comme Paul à un « mur de séparation » (*Ep* 2, 14) entre Juifs et Gentils qu'il s'agirait de renverser. L'antithèse est toujours chez lui, non entre les Juifs et les Gentils, mais, au sein de l'humanité entière, entre la lumière et les ténèbres. Certes en Jésus la religion d'Israël s'est trouvée considérablement dépassée: n'est-il pas le vrai Temple, la vraie vigne; n'apporte-t-il pas le vrai culte, la vraie nourriture céleste? Mais en jouant ce rôle, il ne fait qu'accomplir ce qui était déjà annoncé dans l'Ancien Testament: Abraham (8, 39, 56) Isaïe (12, 41), Moïse (1, 45; 5, 39-47; 7, 19-24) témoignent déjà de Jésus; aussi les références explicites ou bien cachées à l'ancienne alliance ont-elles une importance *vitale* dans l'Evangile johannique.

Faut-il en conclure que cet évangile poursuivrait comme objectif principal la conversion du peuple juif demeuré dans sa majorité fermé ou même hostile à la révélation néotestamentaire? On l'a parfois supposé (par ex. W. C. van Unnick, J. A. T. Robinson), mais à tort. Ce qui ressort de l'examen d'ensemble de cet Evangile venant après les Synoptiques, comme aussi de *Jn* 20, 31 (« ces signes ont été écrits afin que vous croyiez », avec un subjonctif présent marquant *la progression* d'une action déjà commencée), c'est qu'il est *d'abord* destiné à approfondir la foi des disciples de Jésus. Mais il est normal de lui attribuer comme but ultérieur d'amener à la foi chrétienne les hommes qui ne l'ont pas, et *tout d'abord* les Juifs demeurés incrédules.

DEUXIEME PARTIE

Le deuxième et le troisième témoignages du Baptiste (1, 29-36) et la préparation de la communauté nouvelle des baptisés dans l'Esprit-Saint

Le deuxième et le troisième témoignages du Baptiste rapportés en *Jn* 1, 29-36 n'en font qu'un en réalité. Lors du second témoignage rendu le jour qui suivit le départ de la délégation juive, le précurseur vit Jésus venir à lui, ce qui lui fut une occasion de faire connaître le Sauveur à ses auditeurs rassemblés à l'endroit où il administrait son baptême de pénitence (1, 29-34). Le lendemain, nouveau témoignage (1, 35-36), mais qui n'est qu'une répétition de la formule déjà prononcée la veille: « Voici l'Agneau de Dieu » du v. 35 reprend le v. 29. Ce qui ici est nouveau, c'est uniquement la circonstance historique: le Baptiste fait cette déclaration à l'adresse de deux de ses disciples destinés à constituer le premier noyau du

collège apostolique ; l'un de ces disciples, c'est André, le frère de Simon-Pierre ; l'autre n'est pas nommé, mais cet anonymat lui-même, conforme au procédé de Jean qui évite de se nommer, paraît bien le désigner indirectement ; s'il n'est pas encore question ici du « disciple que Jésus aimait », c'est que nous n'en sommes qu'à la première entrevue ³³.

Historiquement ce second et ce troisième témoignages sont tout aussi plausibles que le premier. Ils éclairent même singulièrement les récits que nous donnent les trois Synoptiques (*Mt* 3, 13–17 ; *Mc* 1, 9–11 ; *Lc* 3, 21–22) de la théophanie qui accompagna le baptême reçu par Jésus des mains du précurseur. Nous allons le montrer d'une double façon : d'une part en soulignant les rapports généraux entre cette théophanie et la mission prophétique du précurseur, d'autre part en rattachant à cette théophanie les divers éléments du témoignage rendu par Jean-Baptiste à Jésus en *Jn* 1, 19–36.

I. *Conjectures diverses sur la théophanie baptismale racontée par les Synoptiques ; ses rapports intimes avec la mission prophétique d'une exceptionnelle importance confiée au précurseur.*

Selon plusieurs Pères de l'Eglise, les catéchumènes présents à ce moment-là sur les bords du Jourdain auraient été témoins des phénomènes surnaturels qui accompagnèrent le baptême de Jésus ; ces mêmes auteurs anciens en inféraient parfois la culpabilité des Juifs qui n'avaient pas voulu croire alors qu'ils avaient vu le ciel s'ouvrir au-dessus de leurs têtes ³⁴. Hypothèse invraisemblable ! Elle va à l'encontre du dessein très ferme qu'a eu Jésus au cours de sa vie publique de ne révéler que progressivement sa dignité messianique, à plus forte raison son être proprement divin. Aussi bien les textes synoptiques sont-ils loin d'autoriser une telle conclusion. En effet en *Mt* 3, 16 et en *Mc* 1, 10 le sujet du verbe « voir » est exclusivement Jésus ; des trois Synoptiques, Luc est seul à mentionner la présence de la foule, mais lui aussi s'abstient de nous dire que cette foule a été témoin de la théophanie.

On a maintes fois voulu, sinon supprimer, du moins réduire considérablement le caractère extraordinaire de la théophanie baptismale en assimilant la voix céleste qui se fait entendre à la « fille de la voix » ou *bat*

³³ Ceci à l'encontre par ex. de M. E. BOISMARD, *Du Baptême à Cana (Jn 1, 19–2, 11)*, Paris, 1956, p. 83 ; R. SCHNACKENBURG demeure hésitant : *Das Johannesevangelium*, I Teil, p. 310.

³⁴ Cf. les nombreux noms de Pères cités par J. KNABENBAUER, *Evangelium secundum Mattheum*, Paris, 1922, t. I, p. 191.

qôl de la théologie rabbinique ³⁵. Les rabbins désignaient par là une communication divine d'ordre inférieur, le simple écho d'une voix céleste ; ils pensaient en effet que depuis Aggée, Zacharie et Malachie, la prophétie avait cessé ; aussi la « fille de la voix » était-elle censée suppléer vaille que vaille à l'absence d'oracles proprement dits, mais elle ne paraissait d'aucune autorité pour dirimer les controverses juridiques.

Cette interprétation a été plusieurs fois contredite ³⁶ : outre le fait que la *bat qôl* n'est mentionnée que dans des textes relativement tardifs, on a encore fait valoir cet argument irréfutable ; dans la pensée des évangélistes, ce n'est certes pas un simple substitut inférieur de la Parole divine prophétique qui se fait entendre lors du baptême de Jésus ; c'est Dieu le Père lui-même qui s'adresse directement à son Fils, et l'audition de sa voix constitue le point culminant de la théophanie.

On a parfois voulu voir dans les récits évangéliques la traduction imagée d'une vision purement intérieure de Jésus. Certaines visions des grands prophètes de l'Ancient Testament n'étaient-elles pas elles aussi uniquement intérieures ? « Pour communiquer le sens d'une expérience privilégiée, proprement ineffable, aux gens simples, mais nourris de textes prophétiques, qu'étaient les disciples, Jésus, nous dit-on, a pu employer ce style de l'Écriture qui lui était familier » ³⁷. C'est oublier qu'à la différence des prophètes, Jésus n'avait nul besoin d'une vision pour connaître sa mission, que lorsqu'il va se faire baptiser, c'est déjà avec la pleine conscience d'être le Messie ³⁸, et qu'en outre la scène du baptême de Jésus, tout en jouant à certains égards le rôle des scènes de vocation prophétique, en diffère néanmoins profondément ³⁹.

L'opinion actuellement la plus courante, c'est que les récits évangéliques du baptême de Jésus sont le fruit de spéculations théologiques. Au dire de M. Sabbe, ils proviendraient d'un morceau midrashique par lequel

³⁵ Sur la *bat-qôl*, cf. G. FOOT MOORE, *Judaism in the first centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, vol. I, Cambridge, 1954, p. 421-422 ; J. BONSIIVEN, *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie*, Paris, 1935, t. I, p. 256 ; STRACK-BILLERBECK, vol. I, p. 125-135. Font appel à la *bat-qôl* pour expliquer la voix céleste du baptême de Jésus : H. LIETZMANN, *Das Markus-Evangelium*, Tübingen, 1950, p. 9 ; S. E. JOHNSON, *The Gospel according to St Mark*, London, 1960, p. 39 ; C. E. B. CRANFIELD, *The Gospel according to St Mark*, Cambridge, 1959, p. 54, etc.

³⁶ Cf. par ex. E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Berlin, 1966, p. 54 ; W. GRUNDMANN, *The Gospel according to St Mark*, London, 1952, p. 161.

³⁷ A. NISIN, *Histoire de Jésus*, Paris, 1960, p. 132.

³⁸ Cf. A. FEUILLET, *La personnalité de Jésus entrevue à partir de sa soumission au rite de repentance du précurseur*, *Revue Biblique*, 1970, p. 30-49.

³⁹ Cf. A. FEUILLET, *Vocation et mission des prophètes. Baptême et mission de Jésus. Etude de Christologie biblique*, *Nova et Vetera*, 1979, p. 22-40.

la communauté s'efforçait de rendre compte en style apocalyptique de la portée religieuse de l'événement du Jourdain ⁴⁰. Une théorie fréquemment admise aujourd'hui, c'est celle de F. Lentzen-Deiss : à partir de spéculations targumiques sur Gn 22, 10 (le sacrifice d'Abraham) et sur Gn 28, 12 (le songe de Jacob), Lentzen-Deiss conclut à l'existence d'un genre littéraire à part, la vision interprétative (*Deute-Vision*), forme littéraire qu'il pense retrouver dans les relations évangéliques de la théophanie baptismale et qu'il définit ainsi : un récit fictif dans lequel une voix céleste se fait entendre pour expliquer un événement ou rendre témoignage à une personne ⁴¹. On est stupéfait de constater que des conjectures de ce genre aient reçu un accueil aussi favorable dans le monde catholique. Notons toutefois que celle de Lentzen-Deiss, devenue à l'heure actuelle presque monnaie courante, a néanmoins été critiquée même par des exégètes étrangers à toute préoccupation de défendre la solidité des données évangéliques ⁴².

Le Quatrième Evangile nous éclaire sur la raison d'être et la signification profonde de la théophanie baptismale des Synoptiques. Par le fait même il nous montre combien elle est plausible historiquement. Il résulte en effet clairement de Jn 1, 19-34 que cette vision n'a pas eu d'autres témoins que Jésus et le Baptiste. Et comme Jésus lui-même n'avait nul besoin d'être renseigné sur sa propre identité, on est amené à conclure que c'est au seul Baptiste que la théophanie baptismale était destinée directement. Nous tenons pour primitive la donnée matthéenne selon laquelle la voix céleste parle de Jésus à la troisième personne : « Celui-ci est mon Fils » (Mt 3, 17). Dans l'Evangile johannique, cette théophanie est présentée comme le fondement juridique essentiel du témoignage que le précurseur rend à Jésus. A supposer que les foules aient été spectatrices des mêmes prodiges que lui, son témoignage aurait ainsi cessé d'être exceptionnel et unique, ce qui lui aurait fait perdre une grande partie de sa valeur. La manière dont il s'exprime en Jn 1, 32-34 avec les mots : « J'ai

⁴⁰ *Du Baptême de Jésus*, dans *De Jésus aux Evangiles. Tradition et rédaction dans les Evangiles Synoptiques*, *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, XXXV (ouvrage collectif édité par I. de la Potterie), Gembloux, 1967, p. 184-211.

⁴¹ *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen*, Frankfurt am Main, 1970.

⁴² Voici quelques recensions critiques de l'ouvrage de Lentzen-Deiss : R. KUGELMAN, *Catholic Biblical Quarterly*, 1972, p. 227-229 ; LANDER E. KECK, *Journal of Biblical Literature*, 1973, p. 604-605 ; A. VÖGTLE, *Biblische Zeitschrift*, 1973, p. 115-123. On a fait observer que la datation exacte des Targums fait toujours problème et, par le fait même, la légitimité de leur usage pour interpréter le Nouveau Testament. J'ai moi-même examiné et critiqué les théories de A. Nisin, M. Sabbe et F. Lentzen-Deiss dans l'étude suivante : *L'historicité des récits évangéliques du Baptême de Jésus, Nova et Vetera*, 1977, p. 178-187.

vu (répétés deux fois) et j'ai témoigné» se comprendrait mal si d'autres que lui ont joui de la même faveur⁴³.

En fait cette vision a joué dans la carrière du précurseur le même rôle capital que jouent dans leur ministère les visions des prophètes de l'Ancien Testament. C'est elle en effet qui lui a permis d'apporter à ses auditeurs une lumière décisive sur le mystère de la personne de Jésus, ainsi que le met en évidence l'Evangile de Jean. C'est ce que M. E. Boisnard a exprimé en termes excellents: «Le témoignage, écrit-il, est l'affirmation de celui qui voit devant ceux qui ne voient pas; la foi est l'adhésion intellectuelle de celui qui ne voit pas au témoignage de celui qui voit. Jean-Baptiste vit l'Esprit descendre sur Jésus lors du baptême sur les bords du Jourdain. Et comme il avait été averti par Dieu que celui sur qui reposerait l'Esprit serait le Serviteur de Dieu et l'Elu de Dieu (1, 32-33), c'est-à-dire le Messie, il vit et put attester que Jésus était bien le Messie. C'est appuyé sur son témoignage que les premiers disciples s'attacheront à Jésus»⁴⁴. Nous sommes en droit d'ajouter: c'est à ce même témoignage que doivent remonter originairement les attestations synoptiques de la théophanie baptismale⁴⁵.

A partir des données de *Jn* 1, 29-34 comparées à celles des Synoptiques, nous pouvons mieux comprendre maintenant à quel point la théophanie baptismale a approfondi et transformé la connaissance qu'auparavant le Baptiste avait déjà de Jésus. Le précurseur déclare en *Jn* 1, 31: «Pour moi (avant la scène du baptême) je ne le connaissais pas». Puisque, comme nous le montrons en détail plus loin, les données de *Jn* 1, 29-36 présupposent celles des Synoptiques sur la théophanie baptismale, cette assertion: «je ne le connaissais pas» n'est pas en contradiction avec la protestation du précurseur en *Mt* 3, 19 quand Jésus lui demande de le baptiser: «C'est moi qui ai besoin d'être baptisé par toi et tu viens à moi!». Bien plutôt la déclaration inattendue de *Jn* 1, 31: «je ne le connaissais pas» fait saisir quelle connaissance extraordinaire et toute nouvelle de Jésus la théophanie baptismale a procurée au Baptiste, connaissance qu'à

⁴³ Ce que nous venons de dire rejoint les observations pénétrantes de D. Buzy, *Saint Matthieu*, dans *La Sainte Bible* de PIROT, t. IX, Paris, 1935, p. 35-36.

⁴⁴ *Le Prologue de saint Jean*, Paris, 1953, p. 41-42.

⁴⁵ Alors que selon certains critiques les deux récits du baptême de Jésus et de la tentation au désert étaient primitivement liés et auraient une origine commune: à savoir des confidences de Jésus, nous inclinons à admettre le sentiment plus nuancé que défend par ex. L. CERFAUX (dans *La formation des Evangiles. Problème synoptique et Formgeschichte*, Louvain, 1957, p. 27-28): aux origines le récit du baptême était distinct de celui de la tentation; avec les autres péripécies relatives au Baptiste, il devait former une unité due sans doute à un disciple du précurseur. Ce qui n'empêche nullement que très tôt dans la tradition présynoptique Baptême et Tentation furent étroitement unis.

l'encontre de nombreux auteurs nous ne croyons nullement incompatible avec la véritable « nuit de la foi » qu'expérimentera plus tard le précurseur emprisonné : « Es-tu celui qui doit venir, ou bien devons-nous en attendre un autre ? » (*Mt* 11, 3 ; *Lc* 7, 19) ⁴⁶

II. Les divers éléments du témoignage du précurseur en *Jn* 1, 29-36 et la préparation de la communauté ecclésiale des baptisés dans l'Esprit-Saint

Puisque le texte de *Jn* 1, 29-36 doit être expliqué à partir de la théophanie baptismale attestée par les trois Synoptiques, c'est de leurs récits que nous devons partir. Ils nous font bien comprendre de quelle grâce insigne le précurseur fut favorisé. Comment pourrait-on s'en étonner ? N'est-il pas normal que le premier et le plus grand des prophètes de l'Ancien Testament ait été gratifié de la plus riche des visions prophétiques ? Effectivement la scène du baptême de Jésus récapitule quelques-unes des préparations vétérotestamentaires les plus saisissantes de l'économie chrétienne.

Très significatifs sont déjà les deux premiers éléments de la vision : l'ouverture des cieux et la descente de l'Esprit. Il y a, sans nul doute, dans le premier cas, une réminiscence des scènes de vocation prophétique, notamment celle d'Ezéchiel (1, 1 sq.) où les cieux s'ouvrent pour permettre au fils de Buzi d'entrer en communication avec le monde céleste et, dans le second cas, une référence aux oracles messianiques où l'Esprit de Yahvé intervient pour assister le Sauveur eschatologique dans l'accomplissement de sa tâche : l'oracle d'*Is* 11 sur le rameau issu du tronc de Jessé et celui d'*Is* 42, 1-7, le premier des poèmes du Serviteur souffrant. En même temps, du moins dans le second Evangile, on est orienté presque certainement vers la prière messianique d'*Is* 63-64, extraordinaire supplication qui, utilisant l'image singulière de « la déchirure » des cieux reprise en *Mc* 1, 10, appelle la venue sur terre de Dieu lui-même (63, 19 : « Ah ! si tu déchirais les cieux ! si tu descendais ! »), la venue d'un Dieu dont est célébrée l'ineffable paternité (trois fois « c'est toi qui es notre Père » en 63, 16 et en 64, 7) tandis qu'est tout aussi ardemment désiré un renouvellement de la descente des cieux de ce même Esprit-Saint qui, jadis, s'était fait le guide des Hébreux lorsque ceux-ci passaient la mer

⁴⁶ Lagrange s'autorise de cette « nuit de la foi » pour rabaisser la connaissance qu'après la scène du baptême le précurseur avait de Jésus : *Evangile selon saint Jean*, p. 40. Au contraire, D. Buzy prend prétexte de cette connaissance pour ramener la question posée par le précurseur emprisonné à une feinte et à une mise en scène destinée à provoquer la foi des disciples. Cette dernière opinion a été celle de nombreux auteurs anciens et modernes. Cf. D. Buzy, *Saint Jean-Baptiste. Etudes historiques et critiques*, Paris, 1922, p. 280-306.

Rouge (63, 11, 14). N'est-on pas autorisé à voir dans ce grand texte une première ébauche de la révélation du mystère trinitaire, révélation dont précisément les récits synoptiques du baptême de Jésus sont une des illustrations les plus remarquables? Mais une certaine perspective ecclésiale se laisse également percevoir⁴⁷.

Il nous faut dire maintenant quelques mots des détails de ces récits. En déclarant: «Celui-ci est mon Fils» (*Mt*) ou bien: «Tu es mon Fils» (*Mt* et *Lc*) le Père proclame que Jésus réalise la forme la plus transcendante prise dans l'Ancien Testament par l'espérance d'un Messie, fils de David: il s'agit du v. 7 du Psaume 2: «Tu es mon Fils; moi-même aujourd'hui je t'ai engendré»⁴⁸. En adjoignant au mot «Fils» l'appellation de «Bien-Aimé», le Père suggère qu'en Jésus va se réaliser la mystique nuptiale des prophètes telle que l'a formulée le poète du Cantique des Cantiques⁴⁹. Par les mots «en qui je me suis complu», Jésus se trouve rattaché à l'oracle d'*Is* 42 (v. 1), c'est-à-dire aux Chants du Serviteur souffrant, l'expression la plus élevée de l'attente d'un Messie «prophète» et nouveau Moïse, attente liée au ch. 18 du Deutéronome (vv. 15-18), même s'il est vrai que ce texte vise toute la série des prophètes (cette attente du prophète eschatologique et son application au Christ sont attestées en *Jn* 1, 21, 45; 6, 14; 7, 40, ainsi que dans les Actes des Apôtres: second discours de Pierre en *Ac* 3, 20-23).

Il nous faut maintenant étudier les correspondants en *Jn* 1, 29-36 de ces données des Synoptiques: d'abord l'application à Jésus à la fois de l'appellation «Fils de Dieu» du *Ps* 2 et de la mission du Serviteur souffrant du Deutéro-Isaïe, ensuite la manifestation de l'Esprit-Saint intimement liée à

⁴⁷ Dans une première enquête sur l'événement évangélique du Jourdain (*Le Baptême de Jésus d'après l'Evangile selon saint Marc, Catholic Biblical Quarterly*, 1959, p. 458-490), j'avais déjà indiqué la référence presque certaine de *Mt* 1, 10 à la prière d'*Is* 63-64 (p. 459-473). Dans une autre recherche plus ample (*Le Baptême de Jésus, Revue Biblique*, 1964, p. 321-362), je suggère à peu près en ces termes la portée ecclésiale de cette allusion: surtout chez Marc, le baptême de Jésus se présente comme l'exaucement extraordinaire de l'imploration poignante à Dieu «Père» que nous lisons en *Is* 63-64; si, sur les bords du Jourdain, le Père se penche vers Jésus, c'est avec l'intention de manifester également sa tendresse à tous les enfants de Dieu suscités par le message chrétien. Dans le baptême de Jésus la communauté ecclésiale se trouve représentée par Jésus en tant qu'elle participera à sa filiation divine.

⁴⁸ Nous n'admettons pas la conjoncture selon laquelle le texte primitif de la déclaration céleste aurait été *pais* (serviteur) changé ensuite en *huios* (fils) ni non plus le sentiment de plusieurs interprètes (suivis par la *T.O.B.*) aux yeux desquels le texte primitif de *Lc* 3, 22 serait: «Tu es mon Fils; moi aujourd'hui je t'ai engendré». Sur le messianisme du *Ps* 2 et l'importance de la citation du v. 7 faite au baptême de Jésus, cf. notre étude: *Les problèmes posés par l'exégèse des Psaumes. Quatre Psaumes royaux, Revue Thomiste*, 1985, p. 15-21.

⁴⁹ Sur l'interprétation qui regarde l'appellation «Bien-Aimé» comme un titre indépendant en apposition à «Fils», cf. A. FEUILLET, *Les Epousailles messianiques et les références au Cantique des Cantiques dans les Evangiles Synoptiques, Revue Thomiste*, 1984, p. 194-195.

la révélation du mystère de la personne de Jésus. La référence à la mystique nuptiale du Cantique des Cantiques sera examinée plus loin quand nous expliquerons *Jn* 3, 29.

La première déclaration du Père qu'on lit dans les Synoptiques est, dans l'Evangile johannique, le point culminant du second témoignage du précurseur : « Et moi j'ai vu et j'atteste qu'il est, lui, *le Fils de Dieu* » (*Jn* 1, 34). Au lieu de la désignation « le Fils de Dieu », quelques témoins portent « l'Elu de Dieu », ce qui serait une référence à « mon Elu » du premier des oracles sur le Serviteur souffrant (*Is* 42, 1). Ce dernier texte est adopté par de nombreux interprètes et par les Bibles de Jérusalem et d'Osty. Mais d'autres critiques, suivis par la TOB, optent avec raison pour la lecture « le Fils de Dieu » ; c'est celle qui est de beaucoup la mieux attestée par les plus anciens témoins dont le Vaticanus ainsi que par les Papyrus Bodmer II (P 66) et XV (P 75) ; c'est celle également qui a les préférences de la plupart des éditions critiques (Tischendorf, Westcott-Hort, Nestle, Vogels, Merk, Kurt Aland)⁵⁰.

Une fois reconnu que le témoignage du précurseur dans l'Evangile de Jean, loin d'être une déduction faite par lui, s'appuie entièrement sur la théophanie baptismale dont il avait été le témoin, n'est-il pas normal que ce témoignage souligne avec insistance la vérité la plus fondamentale révélée par le Père en cette circonstance : Jésus n'est pas seulement un homme spécialement choisi par Lui, son Elu ; il est son propre Fils. La lecture concurrente « mon Elu » peut fort bien provenir d'une harmonisation avec la suite des paroles du Père : « en qui je me suis complu », assertion qui, elle, provient certainement d'*Is* 42, 1.

Fils de Dieu, Jésus est aussi « l'Agneau de Dieu », proclame à deux reprises le précurseur : « Voici l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde », affirme-t-il en 1, 29. Et le lendemain il reprend le début de cette déclaration : « Voici l'Agneau de Dieu » (1, 36). Que faut-il entendre par ces paroles ? Elles ont été très diversement comprises, et nous n'avons nullement l'intention d'énumérer ici et de discuter ces différentes interprétations. Nous nous contenterons d'exposer celle qui nous semble la plus probable, en faisant appel pour la justifier aux textes johanniques parallèles, ainsi que le font nombre d'autres commentateurs, notamment R. Schnackenburg⁵¹ ; il s'agit de textes parallèles empruntés non seule-

⁵⁰ Cf. dans le même sens notamment F. M. BRAUN, *Les Grandes Traditions d'Israël. L'accord des Ecritures d'après le Quatrième Evangile*, Paris, 1964, p. 71.

⁵¹ Cf. R. SCHNACKENBURG, I Teil, p. 284 sq.

ment à l'Évangile, mais encore à la 1^{re} Épître de saint Jean et même à l'Apocalypse.

Nous sommes de cette façon orientés en une double direction en ce qui regarde le sens à attribuer à la désignation de Jésus comme Agneau de Dieu. Tout d'abord (*première référence*) nous sommes conviés à songer à l'agneau pascal, symbole de la rédemption d'Israël. En effet, d'après Jn 19, 14, la condamnation à mort de Jésus ne fut-elle pas prononcée par Pilate «le jour de la préparation de la Pâque», c'est-à-dire le jour où l'on immolait les agneaux dans le Temple en vue du repas pascal? Il y a surtout ceci : si l'évangéliste souligne qu'après la mort de Jésus crucifié les soldats ne lui brisèrent pas les jambes (Jn 19, 33), c'est pour le mettre en rapport avec l'agneau de la Pâque juive dont aucun os ne devait être brisé (cf. en 19, 36 la référence à Ex 12, 46) et faire voir ainsi en lui, tout comme Paul en 1Co 5, 7, l'agneau pascal des chrétiens. Une référence analogue semble bien résulter, dans l'Apocalypse, de l'insistance sur le sang de l'Agneau (5, 9 ; 7, 14 ; 12, 11), car dans l'Exode (12, 13 et 22-23), c'est le sang de l'agneau qui est le moyen de salut pour le peuple choisi.

Mais voici quelque chose de plus important. Dans les Synoptiques, dès le début du ministère public, Jésus entend se solidariser avec les pécheurs en recevant comme eux le baptême de pénitence du précurseur, ce qui l'orientait déjà vers le drame de la Passion, réalisation de la prophétie d'Is 52, 13-53, 12. Aussi, beaucoup plus qu'à l'agneau pascal des Juifs, c'est pareillement au Serviteur souffrant d'Is 53 que nous renvoient les paroles de Jean-Baptiste : «L'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde». Telle est la *seconde référence* que nous devons maintenant justifier. La précision «de Dieu» se conçoit beaucoup mieux appliquée au Serviteur qu'à l'agneau pascal. Et surtout, en Is 53, le Serviteur «portant» nos péchés (v. 4) n'est-il pas comparé à «un agneau conduit à l'égorgeement sans ouvrir la bouche» (v. 7)? En outre, si l'Agneau de l'Apocalypse nous est présenté avec insistance comme *égorgé* au ch. 5 (vv. 6, 9, 12), n'est-ce pas pour que ne subsiste aucun doute sur son identification avec l'Agneau d'Is 53, 7?⁵²

Assurément, ainsi qu'on l'a parfois soutenu, la formule du Baptiste «enlever le péché du monde» (avec le verbe *airein*) pourrait vouloir dire simplement faire disparaître le péché et instaurer dans le monde le règne

⁵² Cf. à ce sujet J. COMBLIN, *Le Christ dans l'Apocalypse*, Paris-Tournai, 1965, p. 23-43; H. KRAFT, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen, 1974, p. 108-110; A. FEUILLET, *Les martyrs de l'humanité et l'Agneau égorgé. Une interprétation nouvelle de la prière des égorés en Ap 6, 9-11*, *Nouvelle Revue Théologique*, 1977, p. 191. Nous n'oublions pas que dans l'Apocalypse il y a le mot *arnion* au lieu d'*amnos*.

de la justice ⁵³. Mais les textes de 1 Jn 3, 5 et 2, 2 suggèrent fortement que c'est bien à la lumière d'Is 53 qu'il convient d'interpréter ce langage du précurseur. On lit en effet en 1 Jn 3, 5 (avec le même verbe *airein*): « Vous savez que Celui-là s'est manifesté pour enlever les péchés et de péché il n'est pas en lui », assertion à comprendre à partir de ce qui vient d'être dit au début du chapitre précédent: « Jésus-Christ le juste est lui-même victime de propitiation (*hilasmos*) pour nos péchés, non pas seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier » (1 Jn 2, 2).

Au nom de la vraisemblance historique, nombre d'auteurs se croient autorisés à faire ici une nette distinction entre la pensée plus évoluée et plus riche de l'évangéliste et ce que le précurseur pouvait saisir quand il parlait de l'Agneau de Dieu enlevant le péché du monde ⁵⁴. Mais une telle discrimination ne peut se justifier pleinement une fois admis ce que nous avons souligné plus haut au sujet de la théophanie baptismale: vision prophétique extraordinaire destinée à éclairer le Baptiste lui-même en vue du témoignage exceptionnel qu'il avait à rendre sur Jésus. Et si le Baptiste discerne en Jésus le Serviteur souffrant, c'est que le Père céleste l'avait déjà mis sur la voie de cette découverte en citant les premiers mots d'Is 42 (« en qui je me suis complu »).

Le précurseur déclare en Jn 1, 32-33: « J'ai vu l'Esprit tel une colombe descendre sur Jésus et demeurer sur lui... Celui qui m'a envoyé m'a dit: Celui sur lequel tu verras l'Esprit descendre et demeurer, c'est lui qui baptise dans l'Esprit-Saint ». En raison de l'objet de la présente étude, cet élément du témoignage du Baptiste revêt pour nous une particulière importance. Il veut dire essentiellement ceci: Jésus, sur lequel l'Esprit descend tandis qu'il est baptisé, a pour mission de fonder la communauté

⁵³ Inclinent en ce sens avec de nombreuses variantes par ex. M. J. LAGRANGE, (*Évangile selon saint Jean*, p. 40 sq.): un agneau innocent fait disparaître le péché, ce qui n'est pas la même chose que le prendre sur soi; M. E. BOISMARD: « l'Agneau de Dieu enlève le péché du monde en ce sens qu'il donne au monde de ne plus pécher » (*Du Baptême à Cana*, p. 50-51); C. H. DODD invoquant la tradition apocalyptique: l'Agneau qui enlève le péché du monde, c'est le Messie qui met fin au règne du péché (*L'interprétation du Quatrième Évangile*, trad. M. Montabrut, Paris, 1975, p. 307).

⁵⁴ Même les critiques les plus modérés appliquent cette distinction à nombre de textes du Quatrième Évangile. Celle-ci paraît particulièrement justifiée en ce qui regarde « l'Agneau de Dieu ». Dans le développement qu'il consacre à ce thème, F. M. BRAUN fait cette distinction: cf. *Jean le Théologien. Les Grandes Traditions d'Israël. L'accord des Écritures d'après le Quatrième Évangile*, Paris, 1964, Deuxième partie: *Prophétie et Sagesse*, ch. II: *L'Agneau de Dieu*, p. 69-86. Il nous dit, par ex. p. 84: « On ne saurait estimer inouï que Jean ait perçu par la déclaration *ide ho amnos tou Theou* ce que le précurseur ne pouvait y voir. Le cas serait analogue à celui de Caïphe qui, en se prononçant sur la nécessité de faire périr Jésus (12, 49-50), prophétisait à son insu (12, 51-52) ».

des baptisés dans l'Esprit-Saint ⁵⁵. Mais comment définir le lien qui unit l'un à l'autre ces deux événements ?

Un rapport profond entre eux n'est pas reconnu de tous. Il semble être demeuré étranger à la pensée même de Lagrange qui se contente de mettre la descente de l'Esprit-Saint sur Jésus lors de son baptême en connexion avec l'inauguration de son ministère public, faisant appel à l'exemple des Juges dans l'Ancien Testament (Othoniel, Gédéon, Jephté, Samson), il déclare que l'Esprit est descendu sur Jésus sur les bords du Jourdain, non certes pour lui conférer la grâce sanctifiante (ce qui de toute évidence est à exclure), mais simplement pour le pousser à agir, concrètement à se manifester messianiquement ⁵⁶. Pas mal d'interprètes partagent ce point de vue, acceptable mais insuffisant, tandis que d'autres, au contraire, se refusent absolument à dissocier l'être même de Jésus de la réalisation de son œuvre messianique en cette manifestation de l'Esprit. Ils songent dès lors à quelque chose de profond et de mystérieux, l'expérience de Jésus lors de son baptême jouant le rôle d'une sorte d'*archétype* par rapport à l'expérience de ses disciples, les chrétiens ⁵⁷. Nous nous

⁵⁵ Cf. à ce propos les observations de B. F. WESTCOTT, *The Gospel According to St John*. London, 1937, pp. 61–62. D'après les Synoptiques, avant le baptême de Jésus, le précurseur avait déjà annoncé dans sa prédication que «le plus fort que lui», venant après lui, «baptiserait dans l'Esprit-Saint» (*Mt* 1,8), «dans l'Esprit-Saint et le feu» (*Mt* 3,11 ; *Lc* 3,16). C'est ce même baptême, sur la nature duquel la théophanie baptismale avait apporté une vive lumière, qui est visé par le précurseur en *Jn* 1,33. Cependant plusieurs interprètes anciens et modernes ont voulu distinguer du baptême dans l'Esprit le baptême dans le feu mentionné par *Mt* et *Lc*, celui-ci étant le jugement : *Mt* 3,12 et *Lc* 3,17 parlent en effet aussitôt après de la paille brûlée dans le feu. Mais le mot «baptême» n'évoque-t-il pas une purification, et non un châtement ? Et puisqu'une même préposition gouverne les deux compléments : «dans l'Esprit et le feu», le feu n'exprime-t-il pas ici l'œuvre sanctificatrice de l'Esprit ?

⁵⁶ Cf. M. J. LAGRANGE, *Evangelium selon saint Marc*, p. 12. Lagrange a soin d'ailleurs d'évoquer en même temps le rôle capital joué par l'Esprit dans les oracles messianiques d'*Is* 11 et 42.

⁵⁷ Nous pourrions citer ici de nombreux travaux. Mentionnons-en au moins quelques-uns parmi les plus importants et les plus récents : A. OEPKE, art. *baptô, baptizô, baptisma, baptismos, baptistês* dans *T.W.N.T.* ; C. K. BARRETT, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*², London, 1966 ; G. D. G. DUNN, *Baptism in the Holy Spirit*, London, 1970 ; T. S. SMAIL, *Reflected Glory. The Spirit in Christ and Christians*, London, 1975 ; G. HAYA-PRATS, *L'Esprit, la force de l'Eglise*, Paris, 1975 (reprise de l'importante étude de H. GUNKEL : *Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus*, 1888) ; G. W. H. LAMPE, *God as Spirit*, Oxford, 1976. On peut lire une intéressante discussion des diverses positions exégétiques et théologiques récentes sous la plume de MAX TURNER, *Jésus et l'Esprit d'après Luc*, dans *Hokhma* 26, 1984, p. 18–46. M. Turner conclut négativement : «Luc ne semble pas être intéressé de présenter la relation de Jésus à l'Esprit comme un archétype ; il accentue plutôt les aspects uniques de l'action de l'Esprit en Jésus (...) Avec l'ascension de Jésus hors du monde une nouvelle sphère d'activités de l'Esprit doit prendre la relève, si l'œuvre

rallions sans hésitation à ce dernier point de vue. Mais il n'est pas facile d'en offrir une justification pleinement satisfaisante.

Pour résoudre ce problème, nous proposons de partir de quelques données parallèles qui nous semblent éclairantes. Tandis que dans son discours chez Corneille, rapporté par les Actes des Apôtres, Pierre déclare que «Dieu a oint (*echrisen*) Jésus d'Esprit-Saint et de puissance» (*Ac* 10, 38)⁵⁸, de son côté la 1^{re} Epître de Jean parle à trois reprises (en 2, 20 et 27) de «l'onction» (*chrisma*) reçue par les chrétiens. Dans l'Ancien Testament, c'étaient les rois en premier lieu qui étaient «oints», et, en second lieu, les prêtres. Il est parfois question également d'une onction prophétique (*1 R* 19, 16: Elie reçoit l'ordre d'oindre Elisée: cf. aussi *Is* 61, 1). En fait, si *Ac* 10, 38 fait songer avant tout à la manifestation de l'Esprit lors du baptême de Jésus, le Père ne proclame-t-il pas alors équivalamment que *déjà* Jésus a reçu cette triple onction royale, prophétique et sacerdotale dont ont parlé plusieurs anciens auteurs? L'onction royale, puisque Jésus est le Messie, Fils de Dieu du Ps 2; l'onction prophétique et sacerdotale, puisqu'il est le Messie Serviteur souffrant, point culminant de cette forme spéciale du messianisme qui s'enracine en *Dt* 18, 15–18. Il est clair dès lors que, comme l'ont compris nombre d'interprètes, cette triple onction n'est que *manifestée* par le Père, non donnée, sur les bords du Jourdain⁵⁹. En fait elle a son origine première dans le mystère même de l'Incarnation, ainsi que nous le suggèrent les récits de l'enfance de Mt et de Lc qui attribuent la conception virginale du

commencée doit se poursuivre. Elle se déclenche à la réception par Jésus d'un deuxième don de l'Esprit, qui lui donne l'autorité de disposer et de diriger l'Esprit de prophétie promis par Joël» (p. 45–46).

⁵⁸ Cf. I. DE LA POTTERIE, *L'onction du Christ. Etude de Théologie biblique. Nouvelle Revue Théologique*, 1951, p.225–252. D'après I. de la Potterie, le Nouveau Testament ne se référerait jamais à la triple onction (royale, prophétique et sacerdotale) du Christ en songeant à la rattacher à l'Incarnation. Mis à part *He* 1, 4, trois passages seulement de Luc parlent de l'onction du Christ: *Lc* 4, 18; *Ac* 4, 27 et 10, 38 et chaque fois il ne s'agit que de son onction prophétique liée à sa mission de Serviteur souffrant. La conception néotestamentaire de l'onction du Christ ne viserait, selon de la Potterie, que sa fonction, son agir et non pas son être. Reconnaissons que, *pris isolément*, les trois textes lucaniens, allégués par I. de la Potterie, semblent lui donner raison. Parlant de l'onction du Christ, les Pères de l'Eglise la rattachent tantôt à son Baptême, tantôt au mystère de l'Incarnation. Cf. E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 331, sur *Ac* 10, 38. Nous n'avons pas à nous occuper ici des attestations patristiques relatives à la triple onction du Christ. Mentionnons toutefois José MIGUEL ODERO, *La Uncion en el Bautismo de Christo en S. Cirillo de Alexandria*, conférence du Symposium International de Théologie de Pampelune, Université de Navarre, 1982.

⁵⁹ Ici nous paraît indispensable un complément d'explication que nous ne pouvons d'ailleurs qu'indiquer brièvement. Soutenir que dans la théophanie baptismale le Père nous

Messie à une intervention de l'Esprit-Saint. Une fois acceptées ces prémisses, on comprend beaucoup mieux que 1 Jn 20, 27, qui nous parle de l'onction des chrétiens, et pareillement la 1^{re} Epître de Pierre, qui, en 2, 5–10, exalte le *sacerdoce royal* des chrétiens, puissent insinuer une véritable participation à la triple onction du Christ.

Il nous faut maintenant revenir à Jn 2, 32–33. De même qu'il y a un lien intrinsèque entre l'onction suréminente du Fils de Dieu incarné et l'onction de ses disciples, ce qui ne supprime nullement la distance incommensurable entre elles, de même il y a un lien ontologique entre le baptême de Jésus qui est essentiellement un acte de solidarité avec l'humanité pécheresse et le baptême des chrétiens. Le précurseur précise que lors de la théophanie baptismale l'Esprit-Saint ne s'est pas contenté de descendre sur Jésus, mais qu'il est demeuré sur lui (avec le verbe *menein* : 1, 32). Ainsi se trouve exclue une simple manifestation passagère de l'Esprit du genre de celles que mentionne maintes fois l'Ancien Testament. On peut penser à la réalisation de l'oracle d'Is 11, 2 : sur le rameau issu du tronc de Jessé « reposera (*anapausetai*) l'Esprit de Yahvé »⁶⁰. Ce que nous devons surtout comprendre, c'est que Jésus sera une source permanente de l'Esprit divin pour la communauté nouvelle des fils de Dieu qu'il doit fonder. C'est ce qui autorise B. Schwank à écrire que Jésus est « le premier des baptisés » et que son propre baptême inaugure la vie de l'Eglise⁶¹. Si Paul fait du sacrement de baptême une communion à la mort et à la résurrection de Jésus, on ne saurait oublier que l'événement des bords du Jourdain qui introduit le ministère public de Jésus est déjà orienté vers la Passion et le Mystère Pascal.

renvoie à la triple onction royale, prophétique et sacerdotale du mystère même de l'Incarnation, c'est regarder comme acquises un certain nombre de positions exégétiques qui sont très loin d'être partagées par tout le monde, mais que nous avons justifiées ailleurs. Les voici : 1°) le v. 7 du Ps 2, dont le début est cité par le Père, se rapporte littéralement au Messie, nouveau David, et affirme même de lui qu'il est le Fils unique du Père, engendré par lui de toute éternité ; 2°) l'oracle d'Is 42, dont le Père cite le début (« en qui je me suis complu ») est littéralement messianique et inséparable des trois autres Chants du Serviteur souffrant avec lesquels il constitue une unité tout à fait étrangère au contexte en lequel ces quatre prophéties se trouvent aujourd'hui insérées. De plus, le Messie ici annoncé est le même que le Messie absolument transcendant du v. 7 du Ps 2. Et puisque ce Messie doit être, d'après Is 53, le Prêtre et la Victime de son propre sacrifice, le Père suggérant son onction royale suggère en même temps son onction prophétique et sacerdotale qui remonte elle aussi jusqu'à l'Incarnation.

⁶⁰ Cf. J. HEISE, *Bleibein. Menein in den Johanneischen Schriften*, Tübingen, 1967, p. 61–63.

⁶¹ *Das Johannesevangelium*, Erster Teil, Düsseldorf, 1970, p. 76. B. Schwank emploie ici le même langage (Jésus premier chrétien) déjà utilisé par H. von BAER dans *Der Heilige Geist in den Lukasschriften*, Stuttgart, 1926. Pour l'analyse des vues de H. von Baer, cf. l'article précité de M. Turner (*supra* note 57), p. 19–21.

TROISIEME PARTIE

**Le dernier témoignage du Baptiste (3, 22-36)
sa signification christologique et ecclésiale**

I. Les circonstances historiques du dernier témoignage du Baptiste en Jn 3, 22-36. Sa signification christologique fondamentale et la controverse relative à son extension.

Le récit de Jn 3, 22-25, qui nous expose en quelle conjoncture historique fut rendu le dernier témoignage du Baptiste, offre un intérêt considérable sur le plan de l'histoire, ainsi que maints critiques l'ont relevé, par exemple J. Jeremias⁶², comme l'avait déjà noté Renan. On sait comment E. Renan fait parfois preuve d'une singulière pénétration dans son exploration des origines du christianisme quand il ne se laisse pas aveugler par ses préjugés philosophiques et son exclusion radicale de tout surnaturel. Il vaut la peine de rapporter ici *in extenso* son appréciation sur la finale du ch. 3 du Quatrième Evangile: «Les versets 22 et suivants du chapitre 3 jusqu'au verset 2 du chapitre 4, nous transportent selon moi, déclare Renan, *en pleine histoire*. Ils nous montrent de nouveau Jésus près de Jean-Baptiste, mais cette fois avec une troupe de disciples autour de lui. Jésus baptise comme Jean, attire la foule plus que ce dernier et a de plus grands succès que lui. Les disciples baptisent comme leur maître, et une jalousie, à laquelle les deux chefs de secte restent supérieurs, s'allume entre leurs écoles. Ceci est extrêmement remarquable, car les Synoptiques n'ont rien de pareil. Pour moi je trouve cet épisode très vraisemblable. Ce qu'il a d'inexpliqué en certains détails est loin d'infirmer la valeur historique de l'ensemble. C'étaient là des choses qu'on entendait à demi-mot et qui vont bien dans l'hypothèse de mémoires personnels, écrits pour un cercle réduit. De telles obscurités, au contraire, ne s'expliquent pas dans un ouvrage composé uniquement en vue de faire prévaloir certaines idées. Ces idées perceraient partout; il n'y aurait pas tant de circonstances singulières et sans signification apparente. La topographie d'ailleurs a ici de la précision (vv. 22-23). On ignore, il est vrai, où était Salim, mais *Ainôn* est un trait de lumière. C'est le mot *Aenawan*, pluriel chaldéen de *Ain*, fontaine. Comment voulez-vous que des sectaires hellénistes d'Ephèse eussent deviné cela? Ils n'eussent nommé aucune localité, ou ils en eussent nommé une très connue, ou ils eussent forgé un mot impossible sous le rapport de l'étymologie sémitique. Le trait du verset 24 a aussi de la justesse et de la précision. Le verset 25, dont la liaison avec ce qui

⁶² Cf. J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris 1975, t. I, *La prédication de Jésus*, p. 60-61.

précède et ce qui suit ne se voit pas bien, écarte l'idée d'une composition artificielle»⁶³.

Nous croyons utile de synthétiser ici tout d'abord ce que nous apprenons de *neuf* sur l'histoire de Jésus grâce aux trois premiers chapitres de l'Evangile johannique, et plus particulièrement grâce à la notice de *Jn* 3, 22–26. D'un commun accord, les trois Synoptiques nous font passer immédiatement du baptême de Jésus et de sa tentation au désert à son ministère en Galilée, *consécutif* lui-même, nous précisent-ils, à l'emprisonnement de Jean-Baptiste (*Mc* 1, 14; *Mt* 4, 12; cf. *Lc* 3, 19–20 qui paradoxalement parle de cet emprisonnement avant même de raconter le baptême de Jésus). Or l'Evangile johannique note, en 3, 24, qu'à ce stade de la narration le précurseur n'avait pas encore été jeté en prison, ce qui implique que tout ce qui a été raconté auparavant est antérieur à cet événement.

Nous sommes ainsi amené à postuler toute une portion du ministère public de Jésus qui a été *totalelement passée sous silence par les Synoptiques*. C'est ce que A. M. Hunter appelle son *ministère prégaliléen*. Ce ministère prégaliléen commence en Judée, à la suite du baptême et de la tentation de Jésus, avec les divers témoignages du précurseur que nous avons commentés plus haut. Il comporte encore ces autres événements, tout aussi importants: l'adhésion à Jésus de cinq disciples⁶⁴, dont trois au moins sont recrutés en Judée (André, Pierre et un disciple anonyme qui doit être l'évangéliste Jean lui-même) et deux autres recrutés plus probablement en Galilée (Philippe et Nathanaël, sans doute le Barthélémy des Synoptiques)⁶⁵,

⁶³ Je cite la treizième édition de *La Vie de Jésus* parue en 1864 (1^{re} édition en 1863). La présentation de cet ouvrage que j'utilise est parue chez Calmann-Levy en 1947. Le texte ici allégué se trouve dans l'appendice final intitulé: *De l'usage qu'il convient de faire du Quatrième Evangile en écrivant la Vie de Jésus*, p. 371–423. Le passage que je reproduis est emprunté aux pages 382–383. Il doit être corrigé sur un point: le texte évangélique ne dit pas que le précurseur et Jésus se trouvent au même endroit. Je relève encore cette assertion (p. 65): «Le canevas historique du Quatrième Evangile est, selon moi, la vie de Jésus telle qu'on la savait dans l'entourage immédiat de Jésus. J'ajoute que, d'après mon opinion, cette école savait mieux diverses circonstances de la vie extérieure du fondateur que le groupe dont les souvenirs ont constitué les Evangiles synoptiques. Elle avait, notamment, sur les séjours de Jésus à Jérusalem des données que les autres Eglises ne possédaient pas». Comme on s'en doute, Renan par contre n'accorde aucune valeur historique aux discours de Jésus rapportés par le Quatrième Evangile.

⁶⁴ Comme indice inattendu de l'historicité de ce détail des cinq disciples de *Jn* 1, A. M. Hunter cite une baraita (tradition de la période tannaïtique) du Talmud selon laquelle Jésus avait cinq disciples (*According to John*, p. 58).

⁶⁵ Avec Maldonat, Loisy, et beaucoup d'autres, Lagrange pense qu'il convient de placer le départ pour la Galilée avant plutôt qu'après la vocation de Nathanaël: «comment, demande Lagrange, tous ces Galiléens se seraient-ils trouvés en Judée?» (*in h. l.* p. 48). Cet argument n'est pas péremptoire.

ensuite l'accomplissement par Jésus de son premier signe à Cana avec la collaboration mystérieuse de sa Mère, la montée de Jésus à Jérusalem pour la Pâque, la purification du Temple, une première prédication de Jésus dans la Ville sainte, l'entretien nocturne avec Nicodème et enfin le différend survenu entre disciples de Jésus et disciples du Baptiste, incident que nous devons maintenant commenter ⁶⁶.

En Jn 3, 22–25 nous sommes mis en présence d'un fait inattendu et singulier : l'activité baptismale simultanée de Jean-Baptiste et de Jésus. L'évangéliste nous précise l'endroit où le précurseur baptisait ; il n'était plus à Béthanie comme en 1, 30, mais s'était fixé vers le nord, en un endroit appelé Aenon (c'est-à-dire « les Sources »), près de Salim, site localisé depuis le IV^e siècle à une dizaine de kilomètres au sud de Scythopolis (aujourd'hui Beisan) en Samarie. Quant à Jésus, accompagné de ses disciples, il devait se trouver plus au sud, soit sur les bords du Jourdain, soit en un autre endroit bien pourvu d'eau de la Judée septentrionale.

Le début du chapitre 4 nous dit que seuls les disciples de Jésus administraient le baptême, et non pas Jésus en personne. Il insinue en outre que l'acte qu'ils accomplissaient ainsi ne différait pas essentiellement du rite du précurseur, ce que plusieurs auteurs anciens avaient déjà fort bien vu (par ex. TERTULLIEN, *De Baptismo*, 11). C'est à tort que saint Augustin a supposé le contraire, égaré par son désir de réfuter les Donatistes (« c'est le Christ qui baptise quand un disciple baptise »). Dans un cas comme dans l'autre il ne s'agissait que d'une préparation au Règne ou au Royaume, avec cette seule différence que le baptême administré par les disciples de Jésus mettait plus directement en contact avec l'instauration du Règne. Comment pourrait-il être déjà question ici du baptême chrétien ? Selon l'enseignement de saint Paul, ce sacrement chrétien n'est-il pas une communion à la mort et à la résurrection du Christ (cf. *Rm* 6, 3 sq.) ? N'est-il pas lié de plus à la grande effusion de l'Esprit, elle-même consécutive au départ du Christ et à sa glorification d'après Jn 7, 39 et 16, 7 ? D'ailleurs n'implique-t-il pas la révélation claire de la divinité du Christ et du mystère trinitaire ?

L'incident qui conduit les disciples du précurseur à aller se plaindre auprès de leur maître, c'est une discussion qu'ils ont eue « avec un Juif »

⁶⁶ A. M. HUNTER, *According to John*, London, 1968, p. 57–60 ; trad. française : *Saint Jean témoin du Jésus de l'histoire*, p. 74–78. Comme le souligne Lagrange, l'appel définitif des disciples sur les bords du lac tel que le rapportent les Synoptiques se conçoit beaucoup mieux historiquement s'il y a eu auparavant un appel moins impérieux, plus humain, celui que raconte Jn 1, 35–42 : *Le réalisme historique de l'Evangile selon saint Jean*, *Revue Biblique*, 1937, p. 332–334.

(v. 25) ⁶⁷ ; elle portait « sur la purification », nous dit-on, sans que l'objet de la controverse nous soit davantage précisé. Les disciples de Jean ne reprochent pas directement à Jésus de pratiquer lui aussi le rite baptismal par l'entremise de ses propres disciples. Ce qui excite leur mécontentement et leur jalousie, c'est l'affluence que Jésus provoque autour de sa personne. Ces doléances sont pour le Baptiste l'occasion de rendre à Jésus un ultime témoignage, témoignage suprêmement émouvant, empreint à la fois d'une profonde humilité et d'une joie débordante, car en celui que ses propres disciples voudraient faire passer pour son rival il contemple le Sauveur messianique.

Voici les conceptions fondamentales exprimées par ce témoignage qui paraît bien au premier abord s'étendre du verset 27 au verset 36 inclusivement, puisque rien n'indique qu'auparavant il faille fermer les guillemets qui ont été ouverts au v. 27. Personne, déclare Jean-Baptiste, ne peut s'arroger un rôle supérieur à celui que Dieu lui a confié. Jean n'est que le héraut chargé de préparer la voie au Christ. Il n'est que l'Ami de l'Epoux messianique en présence duquel il lui faut s'effacer. Il n'est qu'un homme d'origine terrestre, alors que Jésus venu d'en haut atteste ce qu'il a vu et entendu dans le monde céleste, octroie l'Esprit-Saint, est même le propre Fils de Dieu entre les mains duquel le Père a tout remis.

Telle est la doctrine christologique d'une richesse exceptionnelle qui se trouve comme synthétisée en ce bref passage. Deux éléments de cette synthèse seront repris plus loin pour être plus amplement expliqués : le titre d'Epoux attribué à Jésus au v. 29 et la qualification d'Ami de l'Epoux que se donne à lui-même le précurseur en ce même verset. Nous avons montré ailleurs ⁶⁸ comment dans le texte passablement obscur de 3, 34, c'est probablement le Fils qui accomplit l'action de donner l'Esprit sans mesure, détail significatif sur lequel il nous faudra revenir.

Ici nous nous heurtons à un problème qui intrigue nombre de lecteurs actuels de l'Evangile johannique et est apparemment fort embarrassant : est-il possible d'attribuer au Baptiste une christologie aussi élevée et aussi précise ? Les critiques modernes se répartissent à cet égard en deux groupes. Un premier groupe, très nombreux, est constitué par tous les exégètes qui n'ont aucun souci de sauvegarder la vraisemblance historique ; la plupart du temps ils n'abordent même pas cette question, persuadés qu'ils sont que ce que le précurseur exprime avant tout ou même uniquement

⁶⁷ De nombreux témoins portent « avec des Juifs ». Mais la lecture au singulier se recommande par sa singularité et a d'ordinaire la préférence des critiques.

⁶⁸ Nous renvoyons à notre livre : *Le Mystère de l'Amour divin dans la Théologie johannique*, Paris, 1972, p. 43-46.

dans son discours, ce sont les propres conceptions théologiques de l'évangéliste. Au contraire presque tous les interprètes récents qui se préoccupent de maintenir le fait historique d'un ultime témoignage rendu ici par le précurseur à Jésus, proposent de fermer les guillemets après le verset 30. Bien qu'aucun indice dans la rédaction ne suggère qu'il faille interrompre en cet endroit le discours du Baptiste, ils sont d'avis que tout ce qui suit, c'est-à-dire les vv. 31-36, ne sont pas autre chose que des réflexions, un commentaire doctrinal provenant de l'évangéliste lui-même. Il serait vain de vouloir aligner les noms de tous ceux qui ont défendu ce point de vue, tant ils sont nombreux; en sa faveur on peut alléguer des autorités aussi prestigieuses que Lagrange, Prat, B.F. Westcott⁶⁹.

Et pourtant la discrimination ainsi préconisée entre les vv. 27-30 et les vv. 31-36 ne paraît nullement évidente. Elle n'a aucun appui dans le texte, où rien n'indique que nous devions regarder le v. 30 comme la fin du discours du Baptiste. On aurait eu, pensons-nous, beaucoup moins de peine à lui attribuer les grandes affirmations qui suivent ce v. 30 si on avait pris en considération ce que nous avons essayé plus haut de mettre en pleine lumière: le rôle unique joué par le précurseur dans l'histoire du salut: il est le plus grand des prophètes de l'Ancien Testament; il a été favorisé, lors du baptême de Jésus, de la plus extraordinaire des visions prophétiques, vision qui l'a éclairé sur la transcendance divine de Jésus.

Le thème essentiel qui fait l'unité de toute la péricope allant du v. 27 au v. 36, c'est précisément la grandeur suréminente de Jésus, qui, par contraste, pousse le précurseur à confesser sa propre petitesse et lui fait désirer l'effacement: «Il faut que lui grandisse et que moi je décroisse» (v. 30). Quoi qu'on ait pu dire en sens contraire, c'est le plus naturellement du monde que s'explique alors l'opposition du v. 31 entre celui qui n'est qu'un homme d'origine terrestre (le Baptiste) et Celui qui vient d'en haut, Jésus, dont Dieu a proclamé au baptême qu'il est son propre Fils. On conçoit mal que l'évangéliste qui, dans son prologue, s'est complu à exalter l'importance de la mission confiée par Dieu au précurseur (1, 6-8 et 15) ait pu avoir l'idée de le rabaisser en disant qu'il n'est que «de la terre» et que son langage est «terrestre». Tout cela au contraire se comprend aisément si c'est le Baptiste lui-même qui se compare à Jésus. Il n'y a pas non plus à s'étonner de lui voir attribuer à Jésus le don de l'Esprit-Saint (v. 34) et de l'appeler simplement «le Fils», ce Fils que le Père

⁶⁹ Rares sont les commentateurs qui osent affirmer que *Jn* 3, 31-36 rapporte d'authentiques paroles du précurseur. Citons P. Schanz, F. Godet, Th. Zahn, J. Knabenbauer, A. Plummer.

aime : sur les bords du Jourdain n'a-t-il pas compris qu'une grande effusion de l'Esprit-Saint viendrait à l'humanité par Jésus et n'a-t-il pas entendu le Père nommer Jésus son propre Fils ? Le thème du jugement sur lequel s'achève le discours au v. 36 avait été souligné dans la prédication propre au Baptiste. La mention faite en *Jn* 3, 36 de « la colère de Dieu », qui ne se retrouve nulle part ailleurs dans le Quatrième Evangile, fait songer à « la colère à venir » dont parle le précurseur en *Mt* 3, 7 et *Lc* 3, 7, et à « la cognée placée à la racine des arbres » du même passage (*Mt* 3, 10 et *Lc* 3, 9).

Ajoutons encore cette observation : une fois admis qu'en *Jn* 3, 31–36 l'évangéliste lui-même prendrait la parole sans nous en avoir averti et tout en ayant l'air de continuer à rapporter le discours du Baptiste, comment ne serait-on pas enclin à supposer que maintes fois ailleurs en l'Evangile de Jean peut se reproduire le même phénomène ? On voit tout de suite l'inconvénient très grave qui en résulterait, surtout quand est en cause le discernement de l'enseignement même de Jésus. Précisément, un peu plus haut, dans l'entretien avec Nicodème, on rencontre un texte qui paraît au premier abord faire partie des paroles de Jésus (3, 16–21), mais pour lequel on a souvent voulu recourir à la même hypothèse que pour 3, 31–36 : il ne s'agirait que d'un commentaire doctrinal de l'évangéliste⁷⁰. Nous discuterons cette question dans notre seconde étude ; disons dès maintenant que pour la résoudre nous ferons appel aux mêmes principes qui viennent de nous guider pour l'explication de 3, 31–36.

II L'Eglise, Epouse du Christ et l'Ami de l'Epoux. Les relations extraordinaires du Baptiste avec Jésus. Confirmatur tiré des Evangiles de saint Matthieu et de saint Luc.

Aux disciples de Jean-Baptiste qui, avec une pointe de jalousie, expriment leur inquiétude de voir leur Maître supplanté par Jésus, le précurseur fait, au v. 29, cette réponse magnifique : « Qui a l'Epouse est l'Epoux. Mais l'Ami de l'Epoux, qui se tient là et qui l'entend, est ravi de joie à la voix de l'Epoux. Telle est ma joie, et elle est complète ».

Le commentaire de *Jn* 3, 29 prend, est-il besoin de le dire, une orientation fort différente selon que l'on regarde ces paroles comme une déclaration authentique de Jean-Baptiste, ou, au contraire, comme un

⁷⁰ On est allé plus loin et on a voulu rapprocher 3, 31–36 de 3, 16–21. R. Schnackenburg reconstitue un unique discours kérygmatisque sur le Christ, composé des deux morceaux suivants rapprochés l'un de l'autre : d'abord 3, 31–36, puis 3, 13–21. Cf. *Das Johannesevangelium*, I Teil, p. 293 sq. Plusieurs se montrent réservés au sujet de pareilles transpositions ; cf. par ex. C. K. BARRETT, *The Gospel according to St John*, London, 1955, p. 183.

langage théologique qui lui a été attribué tardivement par la rédaction évangélique ou par la communauté chrétienne dont le rédacteur se ferait l'écho. Cependant plutôt rares sont les interprètes qui adoptent ici sans nuances l'hypothèse de la non-historicité, et il n'est nul besoin de la réfuter longuement, tant elle apparaît gratuite. Disons seulement quelques mots à l'encontre de ceux qui, comme J. Jeremias, tiennent pour invraisemblable l'attribution par le précurseur à Jésus de la qualité d'Epoux messianique ⁷¹.

Certes, nous dit-on, le thème allégorique des épousailles de Yahvé avec Israël a été, à partir d'Osée, largement développé dans la littérature prophétique de l'Ancien Testament. Mais alors, c'est toujours Yahvé et non le Messie qui nous est présenté comme l'Epoux de la nation choisie. Sans doute, ajoute-t-on encore, ce thème a-t-il été exploité dans le judaïsme tardif avec plus de fréquence encore que dans l'Ancien Testament, grâce surtout à la lecture qu'on se complaisait alors à faire du Cantique des Cantiques ⁷². En conséquence, on se représentait l'époque actuelle vécue par les Juifs comme le temps des fiançailles, les noces ne devant avoir lieu que quand le Messie serait là. Mais, même en un tel contexte, ce serait constamment Yahvé lui-même qui serait l'Epoux. Jeremias va jusqu'à dire : dans toute la littérature du judaïsme tardif on ne saurait alléguer aucun passage qui attribuerait cette qualité au Messie.

En réponse à cette objection, il nous faut faire ici deux observations. En premier lieu il est faux de soutenir que jamais dans l'Ancien Testament le Messie ne serait considéré comme l'Epoux de la nation choisie. A l'exemple de plusieurs commentateurs, nous pensons, en sens contraire, que dans cet épithalame royal qu'est indubitablement le Psaume 45, l'Epoux ou le Fiancé n'est pas un souverain ordinaire, mais bien plutôt le Messie en personne, sa Fiancée étant le peuple élu lui-même. En effet la description des victoires du Roi et des prodiges qu'il accomplit, les caractéristiques de son règne ainsi que l'appellation d'Elohim (Dieu) qui lui est attribuée au vocatif au v. 7 ne renvoient-ils pas assez clairement à plusieurs grands oracles messianiques ? Par ailleurs la présentation de la Fiancée, notamment l'injonction qui lui est intimée d'« oublier son peuple et la maison de son père » (v. 11) ne se conçoit bien que rattachée aux exigences formulées par les prophètes au sujet du peuple élu : il doit

⁷¹ Cf. J. JEREMIAS, art. *numphê, numphios*, *T.W.N.T.*, t. IV, p. 1094 sq.

⁷² Avec raison J. Jeremias s'élève contre l'opinion selon laquelle Rabbi Aquiba, au II^e siècle, aurait été le premier à défendre l'interprétation allégorique du Cantique des Cantiques ; il la croit beaucoup plus ancienne ; nous pensons quant à nous qu'elle seule correspond au sens originel de ce si difficile poème d'amour.

renoncer à toutes ses attaches païennes et idolâtriques⁷³. Empressions-nous d'observer encore ceci : même s'il fallait rejeter cette interprétation messianique du Ps 45 que nous défendons et qui est d'ailleurs attestée par le Targum⁷⁴, de quel droit pourrait-on interdire soit au Christ, soit aux disciples du Christ, la possibilité de se distancer à cet égard des anciennes conceptions juives, alors que par ailleurs ils les dépassent si souvent ?

En fait nous constatons avec plaisir ceci : quelles que puissent être leurs divergences dans les détails de leurs commentaires, presque tous les exégètes actuels font appel à l'allégorie nuptiale des prophètes de l'Ancien Testament pour expliquer les deux expressions corrélatives de *Jn* 3, 29 : le nom d'Epoux attribué à Jésus, le titre d'Ami de l'Epoux que revendique pour lui le précurseur. N'hésitent aucunement à s'orienter en ce sens les traductions récentes de la Bible en français : la Bible de Jérusalem (ancienne et nouvelle), la Bible d'Osty, la T.O.B. Il nous faut signaler toutefois deux exceptions, deux voix discordantes, l'une et l'autre significatives : il s'agit d'une part du commentaire récent de R. Schnackenburg et, d'autre part, de la position défendue anciennement par Lagrange.

Selon R. Schnackenburg⁷⁵ le texte de *Jn* 3, 29 pris en lui-même ne viserait nullement à attribuer à Jésus la qualité d'Epoux dont l'Epouse serait la communauté messianique ; nous serions là en réalité en présence d'une courte parabole destinée uniquement à éclairer les véritables rapports entre Jésus et le Baptiste, le rôle de ce dernier se trouvant comparé à celui du paranymphe (le *shôshebin*) dans les noces juives. Seule l'Eglise lisant ce passage se serait identifiée elle-même avec l'Epouse du Christ. Comme pour défendre son point de vue R. Schnackenburg met en avant ce fait que dans les écrits juifs contemporains du Nouveau Testament le titre d'Epoux n'est pas attribué au Messie, nous renvoyons à ce que nous avons dit plus haut à ce propos en critiquant les vues de Jeremias ; ces vues sont, on l'a noté, fort discutables.

Plus sérieuse nous paraît être cette difficulté soulevée par l'ancien commentaire de Lagrange : le précurseur ne se contente pas d'affirmer que Jésus est l'Epoux ; il s'exprime comme si son Epouse était déjà une réalité ; or rien n'indique qu'il en soit ainsi : « La communauté d'Israël n'a pas été prise pour Epouse et ne s'y dispose guère. L'humanité sera-t-elle

⁷³ Nous nous permettons de renvoyer à ce que nous avons dit sur le Ps 45, soit dans *Revue Thomiste*, 1984, p. 411-414, soit dans *Revue Thomiste*, 1985, p. 21-26.

⁷⁴ Le Targum paraphrase ainsi les vv. 3 et 11 du Ps 45 : « Ta beauté, ô Roi Messie, est supérieure à celle des fils d'hommes ; l'esprit de prophétie a été donné à tes lèvres... Communauté d'Israël, écoute la loi de sa bouche et regarde ses œuvres merveilleuses ». La fiancée du Messie est invitée à « oublier les mauvaises actions des impies de son peuple et les idoles qu'elle a servies dans la maison de son père ».

⁷⁵ *Das Johannesevangelium*, I Teil, p. 453-454.

digne de cet honneur ? L'Eglise n'est pas encore en vue »⁷⁶. La conclusion tirée de ce fait par Lagrange, c'est que *Jn* 3, 29 est une simple comparaison en laquelle la mention de l'épouse ne joue qu'un rôle subalterne ; le précurseur veut seulement proclamer que c'est Jésus qui est « le héros de la fête », celui qui seul mérite de capter l'attention et d'attirer les foules.

Il ne semble pas que cette explication banale de *Jn* 3, 29 ait obtenu un grand succès. Mais les nombreux interprètes qui la répudient ne négligent-ils pas d'ordinaire de prendre en considération la grave objection à laquelle Lagrange cherchait à faire face ? Pour résoudre le problème posé par lui, nous n'avons qu'à nous souvenir de ceci qui a été notre constant fil conducteur au cours de la présente enquête : le témoignage rendu par le précurseur à Jésus en *Jn* 3, 29 est, une fois de plus, commandé par la vision prophétique exceptionnelle dont il fut gratifié tandis qu'il baptisait Jésus dans les eaux du Jourdain.

Le Baptiste déclare en *Jn* 1, 32 : « J'ai vu l'Esprit descendre du ciel *comme une colombe* et il est demeuré sur lui »⁷⁷. C'est précisément parce que le précurseur a eu cette vision de l'Esprit-Saint descendant sur Jésus comme une colombe qu'il peut déclarer avec assurance en *Jn* 3, 29 que Jésus est l'Epoux messianique, et que son Epouse, c'est la communauté nouvelle baptisée dans l'Esprit qu'il est en train de fonder, la Colombe parfaite des temps messianiques chantée à l'avance par le Cantique des Cantiques. Ici il nous faut nous contenter de résumer nos recherches antérieures sur la signification symbolique de la colombe dans les récits évangéliques du baptême de Jésus⁷⁸.

L'iconographie chrétienne du baptême de Jésus ferait facilement croire que la colombe est une figure traditionnelle de l'Esprit-Saint. Il n'en est rien. Ainsi que le souligne Strack-Billerbeck, dans la littérature biblique et juive ce symbole de la colombe se réfère presque toujours au peuple élu⁷⁹. On peut citer en ce sens quelques textes des prophètes (*Os* 11 ; *Is* 60, 8) ou des psaumes (*Ps* 68, 14 ; 74, 19). Mais il faut surtout se souvenir du Cantique des Cantiques où l'appellation *ma colombe, ma parfaite* (2, 14 ; 5, 2 ; 6, 9)

⁷⁶ *Evangelium selon saint Jean*, p. 95.

⁷⁷ Dans certains témoins (*Syrsin*) les mots « comme une colombe » manquent, ce qui pourrait faire croire que leur présence résulte d'une harmonisation avec les Synoptiques. Mais ils sont si fortement attestés que la grande majorité des critiques les tiennent pour authentiques. S'ils manquaient, il faudrait presque les sous-entendre, tant il est manifeste que le témoignage rendu par le précurseur à Jésus dans le Quatrième Evangelium présuppose les récits synoptiques du baptême de Jésus qui, tous les trois, mentionnent la colombe.

⁷⁸ Cf. A. FEUILLET, *Le symbolisme de la colombe dans les récits évangéliques du baptême de Jésus, Recherches de Science Religieuse*, 1958, p. 524-554 ; *Les épousailles messianiques et les références au Cantique des Cantiques dans les Evangeliums synoptiques, Revue Thomiste*, 1984, p. 191-197.

⁷⁹ Cf. Strack-Billerbeck, I, p. 123-124.

désigne l'Épouse dans l'état qui doit être le sien une fois l'alliance restaurée (cf. encore *Ct* 1, 15; 4, 1). Nous sommes ainsi conduit à cette conclusion : si lors du baptême de Jésus le Saint-Esprit se manifeste sous la forme d'une colombe, c'est pour signifier que Jésus et l'Esprit-Saint, indissolublement unis, feront apparaître la colombe, c'est-à-dire le peuple de Dieu de l'ère parfaite. Si la colombe, qui, dans le Cantique, est un symbole de la communauté messianique *parfaite* (cf. la « simplicité » de la colombe évoquée en *Mt* 10, 16)⁸⁰ peut devenir dans la théophanie baptismale le symbole de la manifestation de l'Esprit, c'est que cette communauté n'est l'Épouse du Christ qu'en tant que transformée, intérieurement surélevée et habitée en permanence par l'Esprit-Saint.

Dans un beau livre intitulé *L'Esprit et l'Épouse*, Dom A. Vonier insiste sur cette idée incontestable que le grand signe de la manifestation de l'Esprit-Saint à la Pentecôte, ce ne fut ni le vent violent, ni l'apparition de langues de feu, mais bien plutôt le groupe même de personnes qui à ce moment-là fut envahi par l'Esprit-Saint et qui n'était autre que l'Eglise naissante. « L'Eglise, affirme-t-il, est aussi véritablement le symbole de l'Esprit que la colombe le fut au baptême du Christ. Par là, sa spiritualité se différencie de toutes les autres, car seule elle comporte d'être un signe, un témoignage, une preuve de la présence de l'Esprit sur la terre. Ecartons donc la pensée que ce seraient les symboles momentanés qui serviraient d'indices à l'Esprit quand il vint à la Pentecôte. Non, il a pris comme signe cent vingt personnes qui *le demeureraient* jusqu'à la fin de leur carrière mortelle. Ce signe, ce fut Marie, Mère de Jésus; ce furent les douze Apôtres et les autres disciples. Le signe, c'était l'Eglise, dont la caractéristique est d'être et de rester pour toujours la manifestation « pentecostale de l'Esprit »⁸¹.

Si néanmoins Dom Vonier se refuse à parler, comme on l'a fait parfois, de l'« incarnation » de l'Esprit-Saint dans l'Eglise, c'est qu'à la différence du Fils de Dieu qui a assumé une nature humaine et une chair mortelle, le Saint-Esprit, lui, ne se revêt que de signes. Mais, ajoute aussitôt Dom Vonier, « comme ces signes sont par nature permanents, le Saint-Esprit est, tout autant que le Fils de Dieu, *uni par un lien permanent avec l'homme*. C'est là un fait d'importance suprême : la permanence des traits caracté-

⁸⁰ Selon A. Schlatter, cette comparaison avec la colombe de *Mt* 10, 16 renvoie au *Cantique des Cantiques* (5, 2; 6, 9): *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart, 1948, p. 338. Il faut noter que l'adjectif grec *akeraios*, traduit ici ordinairement par « simple », veut dire originairement : intact, non détruit, et au sens figuré : incorrompu, complètement pur; dans *T.W.N.T.*, art. *akeraios*, t. I, p. 210, G. Kittel fait observer qu'au sens figuré il est l'équivalent de *amōmos* : sans tache; cf. la colombe sans tache (*amōmos*) de *Ct* 6, 9.

⁸¹ *L'Esprit et l'Épouse*, trad. de L. Lainé et D. B. Limal, Avant-Propos et Notes par D. B. Capelle, Paris, 1947, p. 42.

ristiques qui firent du premier groupe de chrétiens assemblés dans la chambre haute (l'Eglise primitive) un signe évident de l'Esprit»⁸².

Ici, une nouvelle fois, une brève comparaison avec l'Apocalypse s'impose. Nous avons vu plus haut qu'à l'instar de l'Agneau de l'Apocalypse, l'Agneau de Dieu dont parle Jean-Baptiste en *Jn* 1, 29, 36 nous renvoie à l'agneau pascal juif et surtout au Serviteur souffrant d'*Is* 53. De même, si la Fiancée ou les Noces de l'Agneau dont parle la fin de l'Apocalypse (19, 6-9; 21, 2-4) font spontanément songer au Cantique des Cantiques, il en va exactement de même pour la formule employée par le précurseur en *Jn* 3, 29 au sujet de Jésus: «Celui qui a l'Epouse est l'Epoux»; nous sommes ici encore renvoyés au mystérieux poème d'amour de l'Ancien Testament.

En face de Jésus qui est l'Epoux messianique, Jean-Baptiste se donne comme «l'Ami de l'Epoux» qui se réjouit d'entendre «la voix de l'Epoux». Tout comme pour la colombe du baptême de Jésus, comment ne pas songer ici au Cantique des Cantiques et aux paroles que l'Epoux divin adresse à son Epouse, paroles qui la remplissent d'allégresse? Il n'est nullement requis pour autant qu'un passage précis du poème d'amour soit intentionnellement visé⁸³. Et s'il y a référence au Cantique des Cantiques, il est dès lors tout à fait contre-indiqué de comparer, comme on le fait si souvent, la situation du Baptiste en face de Jésus au rôle joué par le «garçon d'honneur», accompagnateur de l'épouse (le *shôshebin*) dans les noces juives⁸⁴.

Ce titre si touchant d'Ami de l'Epoux pris par le Baptiste nous invite bien plutôt à réfléchir sur la singularité et l'intimité des relations entre le

⁸² *L'Esprit et l'Epouse*, p. 43. Dans l'Avant-Propos, Dom Capelle nous rappelle (p. 7-8) que l'aspect sous lequel Dom Vonier étudie ici l'Eglise (surtout dans ses rapports avec l'Esprit) le conduit à être unilatéral et à ne pas faire entrer en ligne de compte les faiblesses actuelles de l'Eglise, et donc la distinction entre l'Eglise de la terre et celle du ciel; c'est cette dernière seulement qui «n'a ni tache ni rouille», note saint Augustin (*Retractationes* II, 18; cf. SAINT THOMAS, *Sum. Theol.* III^a, q. 8, a. 3).

⁸³ Nous ne pensons pas que s'imposent, soit les références à *Ct* 2, 8 et 5, 2, où d'ailleurs il s'agit plutôt des pas du Bien-Aimé qui arrive que du son de sa voix, soit la référence à *Ct* 8, 13 indiqué par M. CAMBE, *L'influence du Cantique des Cantiques sur le Nouveau Testament*, *Revue Thomiste*, 1962, p. 14.

⁸⁴ Il y aurait ici allusion à l'entrée de l'époux dans la chambre nuptiale et à son cri joyeux quand il constate l'intégrité physique de son épouse; cf. J. JEREMIAS, *T.W.N.T.*, art. *numphê, numphios*, t. IV, p. 1094. F. M. Braun écrit justement à ce propos: «Ce qui crée la difficulté, c'est beaucoup moins ce que l'image a pour nous de choquant que le fait selon lequel, dans l'esprit de la nouvelle alliance (et parcelllement du Cantique des Cantiques), l'Epouse est une femme infidèle dont l'Epoux veut oublier les fautes pour la reprendre en son amour» (*Jean le Théologien. Sa théologie. Le mystère de Jésus-Christ*, Paris, 1966, p. 101, n° 1). Au reste il n'est pas certain que la coutume en question ait été en usage en Judée à l'époque de Jésus. De plus il n'y avait pas qu'un seul garçon d'honneur, mais il y en avait deux.

précurseur et Jésus. Comme le font plusieurs commentateurs (par ex. M.J. Lagrange, R.C.H. Lenski), on pourrait se contenter d'évoquer le lien unique d'amitié qui les rapprochait l'un de l'autre. Mais il y a lieu d'aller plus loin encore et de penser que Jean-Baptiste, en tant qu'Ami de l'Epoux, a déjà participé à la grâce de la nouvelle alliance par laquelle Jésus fera de ses disciples «ses amis» et les fera communier à sa joie: cf. *Jn* 15, 11 et 13–15; 17, 13; *1Jn* 1, 4⁸⁵. Précisément dans le Cantique des Cantiques, auquel il est fait ici allusion, la joie de l'Epouse entendant son Bien-Aimé (cf. par ex. 5, 16: «ses discours sont la suavité même») n'est-elle pas une joie d'ordre messianique? Par ailleurs, il est incontestable que, non seulement par la forme de sa prédication, mais encore et surtout par son caractère profond, le Jésus de l'histoire se rattache à la famille spirituelle des prophètes de l'Ancien Testament. Que dire alors de son rattachement à Jean-Baptiste, le point culminant de cette incomparable lignée mystique et celui qui, de tous les prophètes, a préparé le plus profondément les voies à l'unique Sauveur de l'humanité, le Fils de Dieu incarné? C'est même presque exclusivement sous ce dernier aspect que le quatrième évangéliste contemple le Baptiste: alors que les trois Synoptiques s'intéressent également à son histoire personnelle et à son activité propre, à sa prédication aux foules, Jean néglige tout cela et voit dans le Baptiste à peu près uniquement le témoin de Jésus (*Jn* 1, 6–8, 15, 19–36; 3, 22–36; 5, 33; 10, 41).

Cependant une récente étude montre que dans le premier évangile on trouve déjà quelque chose de cette accentuation christologique si éloquente de la perspective⁸⁶. A la différence de Marc et de Luc qui nous disent du baptême de conversion proclamé par le précurseur qu'il est «en vue de la rémission des péchés» (*Mc* 1, 4; *Lc* 3, 3), Matthieu évite de parler en ce contexte de rémission des péchés⁸⁷; le Baptiste est orienté vers Jésus qui remettra les péchés par l'effusion de son sang (cf. la mention de la rémission des péchés propre à Mt en son récit de la Cène: 26, 28). Matthieu est seul à nous rapporter que, tout comme Jésus au début de son

⁸⁵ Cf. en ce sens F.M. BRAUN, *Jean le Théologien. Le mystère de Jésus-Christ*, p. 103.

⁸⁶ Cf. P. NEPPER-CHRISTENSEN, *Die Taufe im Matthäusevangelium* dans *New Testament Studies*, 1985, p. 189–207.

⁸⁷ Ici se trouve posé le problème de l'efficacité du baptême administré par le précurseur. Cf. la longue discussion de ce problème sous la plume de H. HOUBAUT dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, art. *Jean-Baptiste*, t. VIII, p. 650 sq.; il y est établi que le baptême du précurseur, d'inspiration divine, est distinct des purifications rituelles des Juifs, mais n'est qu'un rite de préparation messianique inférieur au baptême chrétien; c'est moyennant la pénitence (donc *ex opere operantis*) qu'il procure à ceux qui le reçoivent le pardon de leurs fautes. Au reste le précurseur lui-même n'oppose-t-il pas son baptême d'eau au baptême dans l'Esprit apporté par Jésus?

ministère en Galilée (*Mt* 4, 17), le précurseur dit déjà lui aussi : « Convertissez-vous, le Règne des cieux s'est approché » (*Mt* 3, 2). Aussi, alors que d'après *Lc* 16, 16 « la Loi et les prophètes vont jusqu'à Jean » inclusive-ment, ce qui maintient le Baptiste dans l'ancienne alliance, au contraire selon *Mt* 11, 12–13, la prédication du Règne des cieux a déjà été inaugurée par le précurseur. Il n'y a pas là une réelle contradiction : tout en appartenant encore à la première économie, le précurseur se trouve vraiment au seuil de la nouvelle ⁸⁸.

Le premier évangéliste souligne encore par quelques autres traits combien le Baptiste est lié à Jésus. Certes il baptise Jésus, mais c'est lui qui aurait besoin d'être baptisé par Jésus (*Mt* 3, 14). C'est exclusivement à des disciples de Jean que, dans le premier évangile, Jésus explique pourquoi ses propres disciples ne doivent pas jeûner aussi longtemps que l'Epoux messianique est avec eux (*Mt* 9, 14–16 ; à rapprocher de toute évidence de l'Epoux dont parle le Baptiste en *Jn* 3, 29). Matthieu est seul à nous dire que, lors du martyre de Jean-Baptiste, ses disciples, après l'avoir enseveli, en informèrent Jésus (*Mt* 14, 22) ⁸⁹. Matthieu est le seul des Synoptiques à préciser que le baptême chrétien sera administré, de par la volonté même de Jésus ressuscité, « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (*Mt* 28, 19), ce qui rattache ainsi étroitement ce baptême chrétien à l'incomparable manifestation trinitaire liée au propre baptême de Jésus.

Ce sont les récits de l'enfance de saint Luc qui nous offrent le parallèle le plus remarquable de *Jn* 3, 29 : d'un côté Jésus, l'Epoux messianique qui apporte avec lui la joie inhérente à l'ère nouvelle ; de l'autre côté le précurseur, Ami de l'Epoux, qui, tout en appartenant encore à l'ancienne économie, reçoit cependant la faveur insigne de participer à cette joie, tant est profond le lien qui l'unit à Jésus. A ces données nous découvrons un correspondant tout à fait saisissant dans le délicieux récit de la Visitation de *Lc* 1, 39–45.

⁸⁸ Nous nous rangeons au sentiment de la majorité des interprètes selon lesquels Jean-Baptiste appartient encore à l'ère ancienne tout en jouant ce rôle unique : faire le lien entre l'ère ancienne et l'ère nouvelle. Ils pensent que s'expliquent ainsi ces paroles du Christ qu'ils comprennent non sur le plan de la sainteté, mais sur celui du rôle joué par le précurseur dans l'histoire du salut : « Parmi les enfants des femmes il n'en a pas surgi de plus grand que Jean-Baptiste ; et cependant le plus petit dans le Royaume des cieux (dans l'économie nouvelle) est plus grand que lui » (*Mt* 11, 11), et cela en raison de la transcendance de l'économie nouvelle par rapport à l'ancienne. Toujours pour le même motif, ils entendent au sens inclusif le texte de *Lc* 16, 16 : « La Loi et les prophètes vont jusqu'à Jean » (inclusive-ment : *mechri Ioannou*). Cependant quelques rares auteurs soutiennent que le *mechri* de *Lc* 16, 16 pourrait avoir un sens exclusif (= Jean non compris) ; cf. par ex. E. COTHENET, *D.B.S.*, t. VIII, art. *Prophétisme dans le Nouveau Testament*, col. 1259.

⁸⁹ On s'est demandé, mais sans motif, si les disciples de *Mt* 14, 12 ne seraient pas en réalité des disciples de Jésus ; cf. J. P. MEIER, *John the Baptist in Matthew Gospel*, *Journal of Biblical Literature*, 1980, p. 402.

Avant d'aborder ce texte, il nous faut rappeler que les deux premiers chapitres du troisième évangile, pris dans leur ensemble, ne sont qu'une longue comparaison entre le Baptiste et Jésus, comparaison comprenant elle-même deux diptyques. Le premier diptyque est composé de l'annonce faite à Zacharie (1, 5-25) et de l'annonce faite à Marie (1, 26-38); le second diptyque de la naissance de Jean-Baptiste (1, 57-80) et de la naissance de Jésus (2, 1-21): les deux annonces et les deux naissances se répondent. Et comme le premier diptyque trouve son complément dans la scène de la Visitation (1, 39-56), pareillement le second diptyque est complété par les deux scènes de la présentation de Jésus au Temple (2, 22-40) et du recouvrement de Jésus au milieu des docteurs (2, 41-52).

La ressemblance essentielle entre *Jn* 3, 29 et la scène de la Visitation consiste en ceci ⁹⁰: de même que dans le Quatrième Évangile le précurseur entendant la voix de Jésus, l'Époux messianique, éprouve un bonheur ineffable, quelque chose de la félicité de l'ère nouvelle, de même, suivant saint Luc, Marie, portant en son sein Jésus, avait déjà apporté à sa cousine Elisabeth, envahie alors par l'Esprit-Saint, et en Jean-Baptiste présent en sa mère, cette même joie surnaturelle. Le verbe grec (*skirtan*) utilisé en cette occasion en *Lc* 1, 44 pour exprimer le bondissement d'allégresse du précurseur est le même qui, plusieurs fois dans l'Ancien Testament, sert à traduire les sauts et les bonds de joie accompagnant la venue du Seigneur: *Mal* 3, 20; *Ps* 113 (114), 4-6.

La principale différence entre *Jn* 3, 29 et la Visitation consiste en ceci: tandis que dans un cas, c'est Jésus qui tout naturellement occupe la première place et c'est lui directement que le précurseur a le bonheur de rencontrer, dans l'autre cas la même rencontre se fait par l'entremise et la médiation des mères, comme si elles ne faisaient qu'un avec leur enfant. Plus particulièrement encore c'est la Vierge Marie qui, ici, est au premier plan, si bien qu'Elisabeth rend grâces pour la venue jusqu'à elle, non pas directement du Seigneur lui-même, comme on aurait pu s'y attendre, mais de la Mère du Seigneur: «Comment m'est-il donné que vienne à moi la Mère de mon Seigneur?» (*Lc* 1, 43). Cette médiation de Marie n'annonce-t-elle pas celle que nous lui voyons exercer en saint Jean dans l'histoire du salut, soit à Cana (*Jn* 2, 1-11), soit au Calvaire (19, 25-27)?

On serait tenté d'indiquer encore un autre trait de ressemblance entre *Jn* 3, 29 et la scène de la Visitation: dans le second cas tout autant que dans le premier (cf. *supra*) n'y aurait-il pas une allusion au Cantique des

⁹⁰ Cf. A. FEUILLET, *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean*, Paris, 1974, p. 25-26; R. LAURENTIN, *Les Évangiles de l'enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes*, Paris, 1982, p. 197 sq.

Cantiques? L'ancienne messe de la Visitation nous faisait lire comme épître le beau texte du Cantique (2, 8–14) où le Bien-Aimé saute par-dessus les montagnes, bondit par-dessus les collines pour rendre visite à sa Bien-Aimée. Or on observe qu'en *Lc* 1, 39 Marie s'en va « en hâte vers la montagne » pour rendre visite à Elisabeth. Que penser de ce rapprochement que nous offrait l'ancienne liturgie? Il était assurément des plus heureux et suggérait même la manière dont il nous faut lire le Cantique des Cantiques. Mais, à notre avis, il serait bien difficile de prouver que la référence en question a été voulue par saint Luc.

CONCLUSION RÉCAPITULATIVE

L'événement historique et la Révélation du mystère divin L'Incarnation rédemptrice, l'Eglise, la Trinité Sainte

Un certain nombre de conclusions découlent de cette *première étape* de notre enquête consacrée essentiellement à la christologie et à la pneumatologie du Quatrième Evangile considérées dans leurs rapports avec la fondation et la vie de l'Eglise. Quelques-unes de ces conclusions relèvent avant tout du domaine exégétique et historique; les autres sont d'ordre doctrinal.

Les conclusions exégétiques que nous suggère notre recherche se rattachent au très difficile problème des rapports entre le Quatrième Evangile et les Evangiles synoptiques. La plupart des interprètes actuels ont abandonné l'opinion de nombreux auteurs anciens selon lesquels l'Evangile de Jean serait destiné à compléter les Synoptiques⁹¹; ils voient bien plutôt en lui un écrit *autonome*, ayant son objectif propre, et non une mosaïque de récits fragmentaires entre lesquels il faudrait insérer les données synoptiques qui seules les rendraient pleinement intelligibles⁹².

Cependant l'enquête que nous venons de faire ne pousse-t-elle pas à voir les choses d'une manière plus nuancée? Le témoignage du Baptiste

⁹¹ Cf. notamment en ce sens CLÉMENT D'ALEXANDRIE (cf. *H.E.* d'EUSÈBE, 6, 14, 7); ORIGÈNE (*In Joannem*, 10, 3 sq.); EUSÈBE (*H.E.* 3, 24, 7–13); EPIPHANE (*Panarion*, 51); AUGUSTIN (*De consensu evangelistarum*, 4, 11–20). A l'époque moderne: Th. ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament*, II, Leipzig, 1907, p. 513.

⁹² Citons quelques exposés de la question qui concluent à l'autonomie de Jean: P. H. MENOUD, *L'Evangile de Jean d'après les recherches modernes*, Neuchâtel, Paris, 1947, p. 27–29; plus récemment: R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, vol. I, p. XLIV–XLVII; beaucoup plus longuement R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I Teil, p. 15–32.

sur Jésus repose entièrement sur un événement que le quatrième évangéliste ne raconte pas et qu'il se contente de mentionner en passant : cf. le « J'ai vu » de 1, 32 répété en 1, 34 : « J'ai vu et j'ai rendu témoignage ». Ne dirait-on pas, dès lors, que si Jean n'a pas voulu directement en l'occurrence compléter les Synoptiques, il présuppose néanmoins chez ses lecteurs la connaissance de leurs récits du baptême de Jésus ?

Pour répondre convenablement à cette question, il nous faut passer en revue chacun des quatre témoignages du Baptiste que nous avons tour à tour scrutés. Le troisième témoignage (1, 35–36) n'entre pas en ligne de compte, puisqu'il ne fait que reprendre l'appellation d'Agneau de Dieu du second témoignage. N'entre pas davantage en ligne de compte le premier témoignage, celui qui s'adresse aux prêtres et aux lévites envoyés de Jérusalem (1, 19–28). En effet, bien qu'il se situe après le baptême de Jésus, il n'y renvoie absolument pas.

Ce témoignage évoque bien plutôt la manière dont les Synoptiques présentent le précurseur antérieurement au baptême de Jésus, mais avec toutefois de notables divergences. Le précurseur affirme, dans Jean comme dans les trois Synoptiques, ne baptiser que « dans l'eau ». Aussitôt après il ajoute, dans Jean comme dans Matthieu, ne pas être digne de rendre à Jésus le plus humble des services, alors que, dans Marc et dans Luc, ces mêmes déclarations sont placées en ordre inverse. Il parle, dans Jean tout comme en Marc et en Luc, de délier la courroie de ses sandales tandis que, dans Matthieu, il parle de porter ses sandales.

La principale différence est la suivante : utilisée dans les trois Synoptiques en leur nom propre pour introduire le ministère du Baptiste (*Mt* 1, 3 ; *Mt* 3, 3 ; *Lc* 3, 4), la citation d'Isaïe (40, 3) : « la voix qui crie dans le désert » est, chez Jean, alléguée par le précurseur lui-même qui s'identifie avec cette voix, ce qui, note Lagrange, est beaucoup plus émouvant. On songe à Jésus lui-même défini comme « le Verbe » (*Jn* 1, 1), antithèse qui exprime si bien le rôle du Baptiste et a donné lieu aux développements célèbres de saint Augustin sur la Voix et la Parole. Dans ces conditions, n'est-on pas autorisé à parler ici, plutôt que de dépendance à l'endroit des Synoptiques, d'une relation johannique autonome confirmant l'historicité des données synoptiques correspondantes ?

Tout autre, en apparence du moins, est le problème posé par le second et le quatrième témoignages du précurseur (1, 29–34 ; 3, 22–36). Ils sont l'un et l'autre suffisamment clairs, et il n'est pas besoin pour les comprendre de recourir aux récits synoptiques de la théophanie baptismale. Il n'en reste pas moins vrai que, comme nous l'avons montré en détail, c'est constamment qu'ils reprennent les divers éléments de cette théophanie pour la prolonger ou la commenter. Si l'on se rappelle par ailleurs qu'ils sont pourvus de précisions topographiques ou événementielles tout à fait

remarquables (nous sommes « en pleine histoire » s'exclame Renan à propos de 3, 22 sq.), nous pouvons conclure qu'ils confirment pleinement l'historicité de cette théophanie⁹³. Nous avons dit plus haut comment pourtant nombre d'exégètes modernes ne voudraient voir en elle qu'une simple construction théologique⁹⁴. En réalité nous devons la regarder comme un événement historique, voire un événement historique d'une portée considérable. C'est ce que nous allons expliquer maintenant.

Une des caractéristiques les plus remarquables de la révélation biblique tout au cours de son développement, c'est qu'au lieu de consister en la manifestation en quelque sorte intemporelle de vérités morales et religieuses portées à la connaissance des hommes, elle est constamment liée à l'histoire du salut et à des stades mémorables de cette histoire. Ce fait a ses répercussions dans la liturgie : la nouvelle liturgie aussi bien que l'ancienne n'est-elle pas organisée avant tout autour de trois grands événements de cette histoire : la résurrection du Christ (le cycle de Pâques, le plus ancien et le plus fondamental), la naissance du Christ (le cycle de Noël), la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres (le cycle de la Pentecôte) ? Si tout le culte chrétien est ordonné à la gloire du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et donc tend à l'adoration constante de la sainte Trinité, nous constatons néanmoins que l'institution d'une fête spéciale de la Sainte Trinité est tardive (et cette fête n'est solennelle que depuis Pie X !); cette institution n'a sans doute pas semblé au premier abord imposée en quelque sorte par un événement précis de l'histoire du salut.

Ce qui fait l'importance exceptionnelle de la théophanie liée au baptême de Jésus, et donc en même temps l'importance soit des récits synoptiques qui la rapportent, soit du témoignage du Baptiste qui, dans le Quatrième Evangile, la commente, ce sont *les révélations divines ineffables* que comporte cet événement, révélations qui, comme la clé placée au début d'une portée musicale, sont comme une clé permettant une meilleure compréhension de toute la suite des données évangéliques. Ces révélations, nous pensons qu'elles peuvent être ramenées à trois principales : la

⁹³ On a de la peine à comprendre ici la manière de voir de R. Schnackenburg (p. 17). Certes, dit-il, le texte de *Jn* 1, 32-33 pourrait faire croire que Jean a voulu compléter les récits synoptiques du baptême de Jésus en nous apprenant par exemple que des disciples du Baptiste se sont mis à la suite de Jésus; en réalité le quatrième évangéliste ne se préoccuperait aucunement de compléter notre information historique; son unique souci, ce serait de mettre sur les lèvres du précurseur un témoignage chargé de doctrine christologique. La précision topographique de 1, 28 (Béthanie) n'aurait pour raison d'être que de rendre plus crédible l'ambassade juive auprès du précurseur.

⁹⁴ Rendant compte de la thèse si contestable de R. Lentzen-Deiss dont nous avons déjà parlé, J. Murphy O'Connor n'hésite pas à écrire que l'historicité de la théophanie baptismale « ne se justifie plus désormais d'un point de vue scientifique » (*Revue Biblique*, 1974, p. 141).

révélation du mystère de l'Incarnation rédemptrice, la révélation du mystère de l'Eglise, la révélation du mystère de la Sainte Trinité.

La révélation du mystère de l'Incarnation rédemptrice

Ce mystère est celui du Fils de Dieu incarné qui, au Calvaire, offre librement et par amour sa vie en sacrifice pour le salut du monde entier. La révélation de ce mystère avait certes été ébauchée d'une double façon dans l'Ancien Testament, où sont entrevues d'une part la transcendance divine du Messie et d'autre part l'offrande sacrificielle du Serviteur messianique (cf. *Is* 53). Mais la synthèse de ces deux éléments: divinité du Messie et mort sacrificielle du Messie n'a pas été pleinement réalisée sous l'ancienne alliance. Or elle l'est au contraire au baptême de Jésus grâce à la déclaration céleste qui accompagne cet événement. Nous apprenons en effet par elle que Jésus est tout à la fois le Fils de Dieu au sens strict prophétisé par le v. 7 du *Ps* 2, et le Serviteur souffrant des oracles isaïens; le précurseur a alors compris qu'il est «l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde».

Ainsi se trouvent préparées et à l'avance éclairées toutes les prophéties de la Passion que nous lisons soit dans les Synoptiques soit dans le Quatrième Evangile: elles ont toutes en commun d'annoncer le drame de la Passion à partir d'Isaïe 53, tantôt sous une forme voilée («l'élévation» du Fils de l'homme, sous-entendu: sur la Croix, dans saint Jean),⁹⁵ soit d'une manière plus claire (les souffrances et la mort atroces qui lui sont réservées, dans les Synoptiques). Mais ce qui alors n'est jamais clairement exprimé, mais l'avait été lors de la théophanie baptismale, c'est que celui qui doit ainsi souffrir, c'est le propre Fils de Dieu. Jésus voile cette vérité bouleversante en recourant à l'appellation énigmatique de Fils de l'homme empruntée à Daniel et qui n'était pas devenue courante⁹⁶; ce n'est que dans la lumière divine qu'à Césarée de Philippe Pierre comprend que le Fils de l'homme est «le Messie, le Fils du Dieu vivant» (*Mt* 16, 16). Or cela nous avait été dit lors du baptême de Jésus.

⁹⁵ Les prophéties johanniques de la Passion sont plus énigmatiques que celles des Synoptiques; si elles avaient été «inventées après coup», elles seraient moins obscures.

⁹⁶ Sur ce titre de Fils de l'homme qui n'était pas une désignation messianique traditionnelle, cf. *Introduction à la Bible* sous la direction de A. ROBERT et A. FEUILLET, t. II, *Nouveau Testament*, Paris-Tournai, 1959, p. 790-795.

La révélation du mystère de l'Eglise

Communauté nouvelle liée intimement à la personne et à l'œuvre salvifique du Messie, l'Eglise du Christ prend la suite du peuple de Dieu de l'Ancien Testament dont les prophètes avaient célébré les épousailles mystiques liées à une action purificatrice et sanctificatrice de Yahvé et de son Esprit. Or, lors du baptême de Jésus, nous apprenons, grâce à la manifestation céleste, deux choses d'importance capitale qui concernent l'être le plus profond de la future Eglise : elle sera l'Epouse du Christ et elle sera habitée en permanence par l'Esprit-Saint, ce qui correspond à ces deux données de l'enseignement paulinien : l'Eglise Corps du Christ et Temple de l'Esprit-Saint.

La suite des Evangiles sera loin de nous présenter de façon aussi nette la synthèse de ces deux éléments. Assurément les Synoptiques nous laissent bien entrevoir que l'Eglise sera l'Epouse du Christ : cf. la controverse sur le jeûne, commune à la triple tradition (*Mt* 9, 14–15 par.) et les deux paraboles matthéennes du roi qui célèbre les noces de son fils (*Mt* 22, 1–14), et des dix vierges (*Mt* 25, 1–13), mais ils ne disent que fort peu de chose sur l'action intime de l'Esprit-Saint en cette communauté nouvelle. Sur ce dernier point le Quatrième Evangile nous en apprend bien davantage (cf. les grandes promesses de l'Esprit Paraclet), mais il n'opère pas clairement la synthèse de ce thème avec celui des épousailles messianiques.

La révélation du mystère trinitaire

C'est le mystère d'un seul Dieu en trois personnes distinctes : une même nature divine, mais possédée par trois personnes. Dieu est unique sans être solitaire, selon une formule célèbre qui remonte à Hilaire de Poitiers. L'univers créé, matériel ou spirituel, ne se présente-t-il pas à nous comme un monde d'échanges continuels ? Le mystère trinitaire nous en fait contempler le type parfait en Dieu lui-même, dans la vie interne de la Divinité. Telle est la réalité sublime qui nous est manifestée lors du baptême de Jésus.

La première page de la Bible (*Gn* 1) nous montre le Dieu unique de la religion d'Israël créant l'univers par sa Parole et par son Esprit. Lors du baptême de Jésus, la théophanie qui l'accompagne nous fait contempler le Père commençant à faire apparaître un monde spirituel tout nouveau et par son Fils et par son Esprit. Et comme la vision de cette théophanie est destinée au dernier et au plus grand des prophètes de l'Ancien Testament, profondément imprégné par la pensée monothéiste, c'est-à-dire par la

conviction de l'unité absolue de la nature divine, ce que cette vision lui apprend comme une vérité nouvelle, ce n'est pas cette unité divine, mais la pluralité à l'intérieur même de l'unité. La pluralité n'est pas seulement suggérée ici par les noms différents qui sont attribués aux personnes divines, mais encore par des opérations tout à fait distinctes: du ciel le Père nous parle de son Fils Jésus; au même instant le Fils en qui le Père se complaît se fait baptiser par le précurseur; quant au Saint-Esprit, il se montre tout à fait distinct à la fois du Père et du Fils en ce qu'alors il descend sur Jésus sous la forme d'une colombe.

Est-il besoin de souligner l'importance d'une telle révélation du mystère divin? Toutefois elle apparaîtra avec une force plus grande si nous rappelons brièvement, d'abord les préparations et les anticipations imparfaites qu'on peut en lire dans l'Ancien Testament, ensuite les prolongements qu'elle reçoit soit dans les Synoptiques soit dans le Quatrième Évangile.

Comme nous avons eu l'occasion de le dire, les cieux qui «se déchirent» du récit marcier du baptême (*Mc* 1, 10) nous renvoient probablement à un passage émouvant (*Is* 63, 19) de la grande prière messianique d'*Is* 63, 7-64, 11. De toute façon cette imploration est l'une des anticipations les plus saisissantes du baptême du Christ: ne demande-t-elle pas *en même temps* la descente de Dieu sur la terre que nous appelons l'Incarnation (*Is* 63, 19: «Ah! si tu déchirais les cieux, si tu descendais!») et la manifestation tant attendue à la fois de Dieu le Père («c'est toi qui es notre Père!» trois fois répété en 63, 16 et 64, 7) et de l'Esprit-Saint qui intervient au temps de l'Exode (63, 10, 11, 14)? Par ailleurs, ne dirait-on pas que l'Esprit-Saint est déjà regardé en ce texte comme une personne? Il y est en effet question de «contrister l'Esprit-Saint en 63, 10, tout comme chez saint Paul en *Ep* 4, 30. Nulle part, a-t-on observé, le développement doctrinal qui aboutira à l'hypostase de l'Esprit-Saint n'est aussi avancé qu'ici, même s'il faut concéder que cette hypostase n'est pas encore clairement établie ⁹⁷.

Il semble que l'Ancien Testament aille nettement plus loin en ce qui concerne l'hypostase du Messie Fils de Dieu, s'il est vrai d'une part que dans le grand texte de *Pr* 8 au Messie se trouve identifiée la Sagesse divine qui est de son côté proprement hypostasiée ⁹⁸, d'autre part que le Fils de l'homme mystérieux de Daniel nous fait contempler une identification en

⁹⁷ Sur cette question de l'hypostase du Saint-Esprit en *Is* 63, 10, cf. J. MARTY, *Les chapitres 56-66 du Livre d'Isaïe traduits et commentés*, Paris, 1924, p. 103; J. FISHER, *Das Buch Isaïas übersetzt und erklärt*, Bonn, 1939, p. 192.

⁹⁸ Sur l'hypostase de la Sagesse en *Pr* 8, cf. A. ROBERT, *Les attaches littéraires bibliques de Prov 1-9*, *Revue Biblique*, 1934, p. 191-204.

sens inverse, le Messie étant ici compris comme une véritable incarnation de la Sagesse divine⁹⁹. Mais, même une fois admis tout cela, qui est toujours très controversé dans le monde exégétique, nous demeurons encore loin des claires affirmations trinitaires du Nouveau Testament, et d'abord de celle qui est liée au baptême de Jésus.

A vrai dire les Synoptiques, qui tous les trois attestent la manifestation trinitaire du baptême de Jésus, nous disent en apparence peu de chose par la suite sur ce grand mystère de la Trinité. Cependant si l'on observe que la théophanie baptismale nous montre le Fils et l'Esprit étroitement unis pour l'exécution d'une tâche messianique dont le Père a l'initiative, on est en droit de rattacher à cette même perspective tous les passages où Jésus et l'Esprit-Saint sont associés de la même façon : le séjour de Jésus au désert lié au baptême et, selon les trois Synoptiques, commandé par une impulsion de l'Esprit (*Mt* 1, 12; *Mt* 4, 1; *Lc* 4, 1), séjour au cours duquel, en dépit des assauts diaboliques, Jésus demeure inébranlablement fidèle au programme messianique marqué par le Père; les expulsions de démons, œuvre messianique accomplie « par l'Esprit de Dieu » (*Mt* 12, 28; *Lc* 11, 20); la protection assumée par l'Esprit-Saint des disciples de Jésus persécutés (*Mt* 10, 20; *Mt* 13, 11; *Lc* 12, 12); le fait qu'en *Lc* 10, 21 Jésus « exulte par l'Esprit » quand il rend grâce au Père pour la révélation accordée aux « enfants ».

Particulièrement digne d'attention est, à la fin du premier Evangile, cet ordre donné par le Christ ressuscité : « De toutes les nation faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (*Mt* 28, 19). Aujourd'hui il est devenu courant d'assigner à ce langage trinitaire une origine tardive (cf. nouvelle *BJ* et *TOB* in *b.l.*). Cependant d'autres critiques ont fait observer en sens contraire combien nombreuses sont dans les écrits apostoliques les formulations trinitaires, et que, de plus, des formules baptismales tout à fait identiques sont attestées dans la Didachè (7, 1 et 3) et chez Justin (*Apologie* 1, 61, 3)¹⁰⁰. Et une fois admis que la théophanie du baptême de Jésus est historique, n'est-il pas normal de supposer que c'est à elle qu'en ce passage le Ressuscité entend nous renvoyer, et par le fait même que ce sont là des paroles authentiques de Jésus?

Comme nous avons l'intention d'étudier en détail les principaux prolongements dans le Quatrième Evangile de la théophanie baptismale : notamment les entretiens avec Nicodème et avec la Samaritaine et les

⁹⁹ Je renvoie à mon article : *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*, *Revue Biblique*, 1953, p. 170–202; 321–346; repris avec quelques modifications dans *Etudes d'Exégèse et de Théologie Biblique. Ancien Testament*, Paris, 1975, p. 435–493.

¹⁰⁰ Cf. P. BONNARD, *L'Evangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel, 1963, p. 416–417.

promesses du Paraclet des discours après la Cène, nous nous contentons seulement de les mentionner. Nous voulons toutefois en terminant faire une double observation. Le prologue du Quatrième Evangile appelle le Christ Logos (Verbe) antérieurement à toute action exercée par lui dans le cosmos ; il en parle en outre en se référant à la Sagesse divine au sujet de laquelle l'Ancien Testament suggère déjà l'idée d'une génération éternelle d'ordre spirituel. Ainsi se trouve fourni aux théologiens un premier point de départ pour leur réflexion spéculative sur le mystère trinitaire ¹⁰¹. Un autre point de départ leur est encore offert dans les discours après la Cène, où l'Esprit Paraclet nous est montré, procédant du Père tout d'abord, mais aussi du Fils, en premier lieu certes dans sa mission, mais aussi de toute éternité dans son origine ¹⁰².

ANDRÉ FEUILLET

¹⁰¹ Cf. sur cette question A. FEUILLET, *Le prologue du Quatrième Evangile*, Paris, 1968, p. 258–269.

¹⁰² Cf. A. FEUILLET, *Le Mystère de l'Amour divin dans la Théologie johannique*, Paris, 1972, p. 58–68 : l'Esprit possédé et donné en commun par le Père et par le Fils est ce qui les relie l'un à l'autre.

La loi naturelle ou loi non écrite

Postface à un traité de Jacques Maritain

Le texte inédit d'un cours donné par Jacques Maritain en août 1950 à l'Eau Vive doit paraître prochainement sous ce titre aux Editions Universitaires, Fribourg, Suisse (collection Prémices). Ce texte a été établi à partir d'une sténographie de ce cours et des notes de l'auteur par Georges Brazzola dont on trouvera ici la postface.

LA RÉDACTION

La redécouverte de la loi naturelle qu'a réalisée J. Maritain – le mot n'est pas trop fort après l'éclipse qu'elle avait subie sous l'emprise du positivisme, et étant avant tout entendu comme sa mise en valeur au plan de l'investigation philosophique – s'inscrit précisément dans une entreprise délibérée et soutenue de sa part d'établir « une théorie rationnelle de l'agir humain » qu'il n'a eu ni le temps, ni les forces de mener entièrement à terme. Cette redécouverte résulte d'abord d'une grande clarification – due à une application rigoureuse de l'analogie – des notions principalement en cause, celles de loi éternelle, de loi naturelle, de « droits des gens » qu'il préfère appeler loi commune de la civilisation, enfin de loi positive. Seule la notion de droit qu'il a définie par ailleurs avec beaucoup de clarté comme un ordre juridique (seulement virtuel, lorsqu'il s'agit de la loi naturelle), appellerait, à notre sens, une élucidation plus complète qu'il n'est pas le lieu de tenter ici ; car il faudrait davantage expliquer en quel sens on a pu si longtemps parler de droit naturel de manière équivalente à loi naturelle. En tout cas, ce qui frappe l'esprit déjà à la lecture des deux premières leçons, c'est l'extrême cohérence à laquelle le philosophe a porté la théorie de la loi de nature élaborée par Thomas d'Aquin.

Mais alors que, chez ce dernier, elle peut apparaître comme trop exclusivement au niveau des principes, on la voit, certes, dans la ligne et le prolongement de sa pensée, prendre des formes plus concrètes, s'intérioriser et s'individualiser au cours du processus – au sein de la conscience singulière – de la délibération et de la décision morales, au point de s'identifier ultimement à une instruction divine reçue dans un dialogue personnel avec Dieu. C'est là l'objet de cette lumineuse synthèse de philosophie morale que constitue la troisième leçon.

Lui faisant suite dans la quatrième leçon et la première partie de la cinquième, l'examen historique des principales théories de la loi naturelle qui en ont préparé ou précipité le déclin vaut surtout par la signification générale des grandes tendances qui se dégagent de cette mise en perspective. On ne manquera pas de la compléter par les nombreux aperçus que le début de l'ouvrage auquel je faisais allusion en commençant, *La philosophie morale*, donne de l'histoire de l'idée de loi naturelle, d'abord dans l'antiquité, de Confucius en passant par les sophistes jusqu'aux stoïciens, pour culminer dans ce prodigieux raccourci qui a justement pour titre : « la loi naturelle » (cf. pp. 81–88).

L'étude de l'architecture des préceptes de la loi naturelle dans l'enseignement de l'Aquinate occupe, comme il se doit, une place centrale dans la série de ces leçons. L'invariabilité de ces principes est fonction de leur primauté. Mais jamais il ne sera oublié que leur architecture dépend à son sommet du seul principe absolu qu'est Dieu, en sorte que tirant de sa sagesse ordonnatrice toute leur force, ils n'en revêtent pas moins une certaine relativité à son égard.

Avec les deux avant-dernières leçons, on découvre les fruits obtenus par ce que F. Viola a si heureusement appelé dans sa remarquable introduction à la traduction italienne de ce cours, ¹ une « greffe d'historicité sur le vieux cep de la métaphysique classique », fructification qui a aussi profité de ce que le vieux cep a été transplanté dans un terreau renouvelé non seulement par la philosophie de la culture et de l'histoire, mais par bien des découvertes de la psychologie humaine, propres à notre temps, mais judicieusement réinterprétées et mises en place par J. Maritain. Celui-ci a écrit dans la préface de l'ouvrage cité auparavant (p. 9) : « Il est à espérer, par exemple, qu'un jour un philosophe expert en ethnologie s'appliquera à dégager des mythes des primitifs, – des conceptions qu'ils se formaient dans leur régime de pensée magique, de la destinée de l'homme et de sa relation à l'univers, et enfin, bien entendu, de leurs coutumes sociales et de leurs règles tribales, – les idées-mères et les données premières de l'expérience morale de l'humanité ». J. Maritain, en ouvrant la voie par l'exploration des schémas ou plutôt schèmes dynamiques à l'œuvre dans la conscience morale encore crépusculaire des primitifs, n'est-il pas déjà à bien des égards ce philosophe espéré ?

Enfin, il était important de montrer que le Décalogue a pour contenu primordial la loi naturelle, mais non moins que la philosophie morale adéquatement prise ne peut ignorer, pour avoir une portée existentielle, certaines données de fait qui transcendent la raison naturelle. Les injonc-

¹ FRANCESCO VIOLA, *La connaissance de la loi naturelle dans la pensée de Jacques Maritain*, dans *Nova et Vetera*, 1984, n° 3, pp. 204 à 228.

tions de la loi naturelle perçues dans le dynamisme des inclinations les plus fondamentales de la nature humaine s'accompagnent des secours et des sollicitations de la grâce qui se mêlent aux premières et plus encore que celles-ci, sont à l'œuvre dans l'homme appelé non seulement à être pleinement homme, mais à devenir Dieu par grâce et par participation.

La cohérence et la rigueur de la conception de J. Maritain, son actualité, repose sur la notion clef de la connaissance de la loi naturelle par inclination dont je voudrais encore souligner l'importance, tout en lui apportant quelques compléments. Si saint Thomas ne l'a pas explicitement dégagée, il l'avait bien en vue, lorsqu'il a écrit dans la *Somme théologique*, à propos de la prudence (IIa-IIae, q. 47, a. 6) : « De même que dans la raison spéculative se trouvent certaines vérités à titre de principes naturellement connus..., de même dans la raison pratique, préexistent certaines vérités à titre de principes naturellement connus... » ; et après avoir rappelé à l'article 15 que tous ces principes universels tant de la raison spéculative que de la raison pratique sont naturellement connus (*naturaliter nota*), il ajoute « avec cette différence que les principes communs de la prudence (ou de la moralité) sont davantage connaturels à l'homme (*magis connaturalia homini*) ». En quoi sont-ils plus connaturels sinon parce qu'ils sont conformes aux inclinations naturelles par lesquelles ils sont connus ? Cela est impliqué dans la raison qu'en donne saint Thomas, à savoir que, comme l'a dit Aristote, « la vie selon l'esprit est meilleure que la vie simplement humaine ». La première, qui se développe à partir des principes spéculatifs est, en effet, la vie de ce qu'il y a de plus haut dans l'homme, tandis que la seconde, avec les principes pratiques qui en règlent le cours, lui est plus connaturelle.

Ainsi la connaturalité qui signifie, selon les cas, consonance ou conformité à la nature ou communion dans une même nature, est susceptible de degrés. Elle est prise ici en relation à la nature ou plus précisément au *sujet* dans lequel réside cette nature. Appliquée à la connaissance qui est l'acte de l'intellect, la connaturalité s'entend principalement par rapport à l'*objet* à connaître (pour simplifier, nous négligeons la distinction qu'il y aurait lieu de faire entre l'objet d'une science et la réalité qu'elle cherche à connaître). Dans la connaissance humaine, cette connaturalité à l'objet se réalise selon deux types foncièrement différents : s'il s'agit de la connaissance proprement dite ou par mode de connaissance, elle est le fait de l'intellect qui se proportionne lui-même à son objet, alors la connaturalité qu'il acquiert par son exercice par rapport à celui-ci sera purement intellectuelle (dans le sujet connaissant, l'intellect, sous l'impulsion de la volonté, est seul à entrer en jeu avec les moyens qui lui sont propres) ; selon, au contraire, qu'il se laisse guider et former par les tendances et

appétitions du sujet, ses aspirations, ses désirs, ses amours, en corrélation avec l'attrait des choses, on aura affaire aux diverses espèces de connaissance par connaturalité (affective). C'est le sujet tout entier, mais principalement par son affectivité, qui est alors connaturalisé aux choses désirables ou haïssables.

Les principes de la raison spéculative relèvent exclusivement de la connaturalité intellectuelle, ils sont pour ainsi dire consubstantiels à la raison. Les principes de la raison pratique font intervenir la connaturalité affective, ce pourquoi saint Thomas les dit plus connaturels ; leur conformité à la raison ne fait pas défaut, mais elle passe par la nature. Or ce qui est à la source de tous ces principes est une participation à la lumière divine.

L'intellect humain présente, en effet, cette particularité déjà relevée par Aristote, qu'il y a un dédoublement en lui : l'intellect qui connaît et qui est primitivement en puissance par rapport à tous les objets intelligibles, et une énergie purement active qu'après lui on a appelé l'intellect agent et qui est le foyer de toute sa force. Eh bien, nous dit saint Thomas (*De Veritate*, q. 16, a. 3) : « il est impossible que l'âme humaine soit privée de la lumière de l'intellect agent, par lequel les principes premiers, tant dans le domaine spéculatif que dans le domaine pratique, viennent à notre connaissance ; car cette lumière est de la nature de l'âme elle-même, puisque c'est par elle qu'elle est intellectuelle ». L'intellect illuminant est donc le sceau de la lumière divine en nous, et c'est par lui qu'en tout état de cause la loi naturelle parvient à la conscience humaine, même si celle-ci ne peut en prendre originellement connaissance que « par connaturalité affective ou tendancielle aux fins de l'agir humain » (cf. *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, p. 128). En définitive, ce qui est connaturel à l'homme impliquera toujours référence à ce qui est sa plus précieuse dot de nature, l'intellect illuminateur qui est le miroir en lui de la lumière divine.

Que cet intellect illuminant soit caché comme un soleil dans la nuit translumineuse du supraconscient de l'esprit était présupposé par ce que saint Thomas vient de nous dire de la syndérèse mais non pas reconnu par lui, en sorte que certains de ses disciples imaginent encore que cet habitus des premiers principes de la moralité jaillit tout formé de la raison pratique, comme Athéna est sortie casquée et en armes de la tête de Zeus. J. Maritain qui n'a cessé d'explorer les sources de l'esprit n'avait pas encore pleinement mis en évidence le rôle qu'y joue l'intellect illuminateur, comme il devait le faire plus tard, à propos d'une autre espèce de connaissance par connaturalité affective, celle du poète et de l'artiste. Sans expliciter ici son rôle dans la connaissance de la loi naturelle, il ne dit pourtant pas autre chose : les inclinations naturelles par le canal desquel-

les la loi naturelle émerge à la conscience morale sont des inclinations proprement humaines qui ont passé par le lac de l'intellect, là où il fonctionne comme forme des activités psychiques, selon un mode inconscient ou préconscient.

Pour qui l'a compris, il est aisé de tempérer certaines formulations trop abruptes qui ne paraissent retenir dans ce processus de connaissance d'autres intermédiaires entre la Raison divine et nous que ces inclinations naturelles. Si elles témoignent d'une rationalité supérieure, c'est parce qu'elles en ont reçu l'empreinte par l'activation constante de ce qui est en nous la source de la raison naturelle ; ce qu'elles nous font connaître, elles le font par leur dynamisme propre, éveillé et éclairé par ce foyer qui est la plus haute participation de notre nature à l'Intellectualité divine. Si la raison discursive n'a originellement aucune part dans cette connaissance, celle-ci est pourtant le fait de la raison naturelle, c'est-à-dire d'un pouvoir inné dans l'homme de découvrir pas à pas, mais par conformité aux tendances les plus fondamentales d'une nature qui va chez lui à l'infini, l'ordre idéal dans lequel il lui est demandé de s'insérer et selon lequel il doit gouverner sa vie.

Il est une autre conséquence du rôle primordial joué ici par l'intellect agent, à savoir que son activation ne se limite pas à éveiller les notions encore inconscientes d'où découlent les inclinations proprement humaines par lesquelles se fait originellement le dévoilement de la loi naturelle dans l'expérience morale, et qu'elle tend naturellement à mettre en branle la raison dans son exercice conceptuel et logique pour lui permettre de mieux s'assurer des régulations de la loi naturelle qui lui ont été présentées d'abord sous un mode non proprement rationnel. Ce travail de vérification et de justification par la raison spontanée, sous un mode conceptuel, ne relève pas d'emblée de la réflexion philosophique qui viendra le parfaire et lui donner la rigueur d'une discipline scientifique.

J. Maritain, qui me semble avoir un peu méconnu cette première élaboration rationnelle spontanée, a pourtant bien vu, à propos de l'éducation, la nécessité qu'il y a de fonder en raison nos convictions morales. On peut penser que, s'il était parfaitement justifié de balayer tout exercice conceptuel et logique de la raison discursive dans la découverte de la loi naturelle, il a été entraîné, par réaction contre la prétention du rationalisme à substituer cet exercice au mode par lequel elle se fait naturellement connaître, à estomper par trop ce travail de consolidation rationnelle.

Je voudrais citer ici un passage des *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, où sa vision des choses paraît à cet égard mieux équilibrée (bien qu'il y soit question des valeurs morales, on peut en étendre l'ap-

plication aux régulations de la loi naturelle qui leur sont liées): «... la connaissance naturelle des valeurs éthiques, bien que de mode non rationnel, est rationnelle dans sa racine; c'est une connaissance par inclination, mais les inclinations en question sont celles de la nature comme *greffée de raison*. Et, assurément, avec le développement de la culture, la connaissance naturelle des valeurs morales implique aussi un ensemble croissant d'éléments conceptuels, de jugements par mode de connaissance, de raisonnements. En fait donc il y a du rationnel même dans son mode; mais essentiellement, primitivement, elle est de mode non-rationnel» (p. 59).

Je crois qu'il faut tenir absolument avec J. Maritain que la prise de conscience de la loi naturelle a lieu d'abord et de manière irremplaçable dans une connaissance par inclination. C'est de cette manière et de cette manière seulement que la loi naturelle est promulguée *dans* la raison humaine, comme intimée à la conscience. Elle s'identifie, tout en le débordant toujours, à son *dictamen* — pour autant que la conscience soit droite et non erronée. Autrement dit, on ne trouve pas la loi naturelle avec sa composante gnoséologique en dehors de cette connaissance expérientielle. Il ne suffit pas d'apprendre par cœur le Décalogue, même en l'ayant reçu dans l'obéissance de la foi, si celle-ci ne vous amène pas à en appréhender la vérité dans l'expérience morale. Quand bien même il aurait longuement médité sur elle, tout homme, à chaque moment de sa vie, a à redécouvrir ainsi la loi naturelle. En ce sens-là on peut dire que l'expérience où elle se livre est toujours actuelle et existentielle, en même temps qu'elle comporte quelque chose de sacré.

Cette expérience est tellement irréfragable que j'avoue ne pas comprendre l'exception que J. Maritain fait à son égard pour le tout premier principe de la raison pratique. Peut-être parce que, seul de tous les autres principes de la raison pratique, il comporte une évidence intellectuelle immédiate (c'est un principe non seulement connu de soi, mais évident *per se secundo modo*, où, dans l'énoncé du principe, il est de la notion de l'attribut d'être la propriété qui a le sujet pour sujet propre). Mais encore faut-il que l'esprit ait perçu la signification du bien moral, ce qui n'est possible au dire même du philosophe que dans l'expérience morale (*Notions premières de la philosophie morale*, p. 35). Alors pourquoi ne pas reconnaître que ce principe est d'abord connu par inclination, par l'inclination foncière au bien honnête, au bien en soi, et qu'il reçoit par cette voie comme tous les autres principes de la raison pratique sa force de précepte? Il y a là, me semble-t-il, une petite faille qu'il est aisé de réparer dans la parfaite cohérence de la conception maritainienne de la loi naturelle, qui ne cesse pas pour autant de m'émouvoir.

GEORGES BRAZZOLA

Le maître de l'harmonie ¹

QUELQUES PROPOS SUR LA SPIRITUALITÉ DU P. HORVÁTH ²

Jacques Maritain, dans son livre *De l'Eglise du Christ*, a écrit que Dieu a beaucoup aimé la chrétienté du moyen âge. Malgré les péchés et les graves erreurs dont elle n'était pas exempte, il a aimé en elle tout ce qui était beau et bon et, en signe de cet amour, il lui a donné Jeanne d'Arc. « C'est comme si le ciel avait fait don à la terre d'une incomparable icône d'azur et d'or... » ³.

Dieu est Lui-même, hier et aujourd'hui ; devant son regard, s'écoulent les siècles au cours desquels il continue d'envoyer ses dons précieux. C'est aussi sous l'impact de son amour que se déroule notre vingtième siècle qui a fait, dans le domaine de la connaissance, et notamment en quelques secteurs de la raison en recherche, de grandes découvertes. Mais celles-ci sont trop morcelées pour ne pas révéler une profonde division de l'être humain. La raison a été presque entièrement réduite au domaine des sciences et des techniques et on ne lui demande plus de conduire au vrai bonheur de l'homme. Cependant Dieu a envoyé quelques hommes pour nous apporter la lumière. Ceux-ci, plus que leurs contemporains, partent avec toute leur force intellectuelle du désir de connaître la réalité et la vérité, mais leur recherche du bonheur ne trouve de repos que dans une contemplation délectable qui passe par l'amour et plus précisément par l'amour de Dieu, où elle trouve son terme. « Je veux connaître et voir pour arriver à l'amour, pour que sa chaleur pénètre mon cœur. » ⁴ Voilà le programme intérieur auquel le P. Horváth a aspiré durant toute une vie, et par cette voie, il a réussi à retrouver une harmonie au sein même d'une époque de division. C'est là le secret du monde intérieur de ce grand

¹ Traduit du hongrois.

² Sándor Horváth, o.p., né en 1883 à Nagyatád. Il fut prieur de la province dominicaine d'Autriche-Hongrie de 1918 à 1922. Il présenta une thèse de doctorat sur « La métaphysique des relations » à l'université de Fribourg. Il enseigna à Graz, Chieri, Rome (Angelicum), puis à Fribourg de 1930 à 1939. Après 1939, il fut directeur du studium dominicain à Budapest. En même temps, il enseigna à l'Université de cette même ville jusqu'en 1948. Il mourut en 1956 à Székesfehérvár.

³ J. MARITAIN, *De l'Eglise du Christ*, Paris, 1970, Desclée de Brouwer, p. 385.

⁴ S. HORVÁTH, *Örök eszmék...*, Budapest, Ed. Szent Istvan.

savant : en lui, la quête de la vérité fructifie en amour et, finalement, en amour de Dieu, de telle sorte que cet amour pénètre chacun de ses travaux et chacune de ses recherches. Si nous nous efforçons de discerner ce qui caractérise sa spiritualité, nous le trouvons dans le processus qui va de l'attrait de l'intelligence pour la réalité jusqu'à l'amour. Par l'esprit, l'homme va à Dieu qui est l'Amour. Nous essayerons de suivre le P. Horváth sur cette route intérieure.

Il prend toujours pour guide la nature profonde des choses. Pour marcher sur ses pas, il nous faut donc en premier lieu examiner de plus près la nature de l'intelligence. L'intelligence est une faculté de l'âme. L'âme humaine est ordonnée à l'appréhension de la réalité universelle. L'intelligence, selon sa nature, tend à la connaissance, à une connaissance dont l'objet est l'être. Ainsi l'intelligence saisit toute chose sous la raison d'être. Lorsque son désir de saisir la réalité à quelque niveau que ce soit est satisfait, c'est la joie qui remplit l'âme à partir de la saisie de l'intelligence.

En même temps, la volonté – cette autre faculté de notre âme spirituelle – ne reste pas indifférente à l'égard du travail et des illuminations de l'intelligence. Notre volonté désire le bien de l'homme tout entier. « Cette faculté que nous avons est une force gravitante qui répond, par mode de tendance et de mouvement, à chaque scintillement de chaque bien »⁵, et ainsi elle trouve sa joie dans l'exaltation même de l'intelligence parce que celle-ci aussi est une partie du bien de l'homme tout entier. Et c'est là la joie propre de la volonté qu'elle cueille dans l'intelligence.

La joie due à l'intelligence est ainsi joie de la volonté, de la faculté désirante et de l'amour intellectif, dès les premiers degrés de la connaissance. Les mouvements de l'intelligence et de la volonté sont naturellement en corrélation profonde puisqu'ils sont les manifestations de la même âme.

Le P. Horváth ne considère jamais la connaissance uniquement sous le rapport de l'intelligence, c'est-à-dire du point de vue de la vérité, mais il est également attentif à l'effort éminent de la volonté. « C'est que la connaissance, de par son importance centrale et sa force mouvante, ne nous intéresse pas seulement sous la raison du vrai (*sub ratione veri*), mais sous la raison de bien désirable et absolument nécessaire au perfectionnement de notre nature humaine (*sub ratione boni*). La connaissance comme vérité appartient au domaine de l'intelligence, mais, comme bien, elle est l'objet de la volonté. Alors, si nous la soustrayons à l'empire de cette dernière, elle ne représente qu'une demi-valeur, et elle manque de son élément vivifiant, lequel résulte en elle du contact des premiers principes

⁵ S. HORVÁTH, *Társadalmi alakulások és természet jog*, p. 9.

actifs de la vie humaine. Elle deviendra une valeur entière si la chaleur de la sphère volontaire et affective la pénètre, et, par l'énergie que celle-ci lui prête, elle donne l'élan à notre vie intérieure»⁶.

Quand notre faculté intellectuelle trouve sa satisfaction et suscite l'approbation de la volonté désirant le bien de l'homme tout entier, alors la vérité vécue conquiert toutes les puissances de notre vie selon l'esprit. Et par la vertu de cette expérience, «d'une part, les forces agissantes de la vie humaine deviendront stables, de telle sorte que celle-ci s'écoule vraiment selon des principes et des lois, et, d'autre part, les obstacles empêchant la facilité de ce mouvement et de cette motion seront écartés. Si les autres 'organes' de la vie spirituelle susceptibles de l'activer ou de la contrarier, en particulier la volonté, participent à la naissance du principe de vie se rapportant à la connaissance, alors ce qu'il peut y avoir en eux de disposition hostile ou d'effet contrecarrant est vaincu d'avance, ainsi il n'y a plus rien pour s'opposer au progrès de la vie. Il y a en effet deux cas où la vérité est condamnée à mort dans notre âme : 1. si elle n'a pas conquis toutes les puissances de notre vie spirituelle, en particulier les puissances affectives ; 2. si elle est tellement fixée sur le gabarit des formules logiques qu'elle tient sa forme seulement pendant le temps qu'elle y est clouée. C'est l'expérience⁷ qui nous sauve de chacun de ces deux périls»⁸. C'est ici une des sources mystérieuses du si grand élan du P. Horváth. Il a imprégné tout son être de la vérité saisie en évitant d'autre part le danger d'arrêter trop vite à la délectation le processus de la connaissance même.

De même, il a su éviter un autre piège. L'âme qui, dans la connaissance, entre en possession de quelque objet, de quelque éclair de vérité, commence alors à graviter vers cet objet tel qu'il existe en lui-même. Cette gravitation n'est autre que l'amour, qui émane d'une faculté distincte de l'intelligence, c'est-à-dire de la volonté. La volonté est une puissance appétitive qui se complaît dans l'objet tel qu'il est (et tend vers lui non pas selon son intelligibilité, comme le fait l'intelligence). Bien que la volonté soit par elle-même appétition du bien sans limite de l'homme, et par conséquent d'un souverain Bien qui l'attire à lui, elle-même et toutes choses, elle peut, par suite de sa faiblesse, s'attacher à des biens particuliers - et y rester engluée. Sándor Horváth n'est pas tombé non plus dans ce piège.

⁶ S. HORVÁTH, *Örök eszmék...* p. 148.

⁷ Le sens du mot hongrois *átélés* n'est rendu que partiellement par le mot *expérience*. Son correspondant allemand est *Erleben* ou *Erlebnis*. L'absence d'équivalence en français oblige à le traduire tantôt par *expérience*, tantôt par *contemplation*. Dans son acception plénière, il signifie *expérience mystique* aussi bien que *contemplation* ou *connaissance fruite*.

⁸ *Örök eszmék...*, p. 148.

Sur le plan naturel, l'âme ne fait que prendre goût à la réalité dans la contemplation⁹ de parcelles de vérité. Il est vrai que la route jusque là est déjà difficile et laborieuse. Le P. Horváth le relève plus d'une fois, mais, au-delà, cette lutte pour la possession de la réalité, nous dit-il, «est une des plus belles manifestations de la vie humaine, lorsqu'elle est remplie du plaisir et de la délectation que procure la possession non seulement de la vérité, mais encore de la sagesse»¹⁰.

Au-delà, donc, de cette première saveur qui vient d'être évoquée, il y a, pour conduire sur les sommets l'homme jusqu'ici éveillé par des parcelles de vérité, les dons du Saint-Esprit, surtout les dons d'intelligence, de science et de sagesse.

Grâce au don d'intelligence, «dans une lumière qui n'est plus obscure mais brillante, bien qu'encore atténuée par les limites humaines, nous voyons le contenu de la Révélation ou, plus précisément, c'est notre connaissance naturelle qui est élevée à un tel niveau d'universalité, de nécessité et d'éternité que son contact avec les choses surnaturelles semble presque aller de soi... Cela surgit en vertu d'une vision instantanée, et non d'une longue attente ou d'une évolution, cette vision se rapportant à nos trésors intellectuels personnels, comme ceux-ci aux données sensibles d'où nous les avons élaborés»¹¹.

Grâce au don de science, le Saint-Esprit fait passer nos connaissances par un processus purificateur tel que «chaque chose créée devient pour nous un message de Dieu, un moyen qui surélève nos âmes vers Lui, qui manifeste sa bonté, son amour, etc.». La fonction du don de science «est de nous élever à Dieu par les créatures, par leur contenu de vérité pure qui nous fait percevoir et estimer le surnaturel»¹².

Le don de sagesse enfin résume tous nos trésors intellectuels personnels en une seule vision synthétique, centrée sur Dieu. Il pose Dieu même au milieu de toute notre pensée. Il nous préserve de juger de la réalité entière selon des aspects particuliers. «Il dirige notre conception de la vie, afin que, d'une part, nous puissions nous conformer à nos devoirs humains et, d'autre part, ne pas nous perdre dans les choses terrestres. Cette conception rend notre liberté entière parce que, de cette façon, ce ne sont pas les événements du moment ni les biens terrestres qui nous gouvernent ; c'est, au contraire, nous qui les jugeons et qui percevons toutes leurs modalités selon les principes mêmes dans la lumière desquels Dieu lui-même les voit et les estime.»¹³.

⁹ Voir note ci-dessus.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ S. HORVÁTH, *Aquinói Szent Tamás világnézete*, p. 215.

¹² *Op. cit.*, p. 218.

¹³ *Op. cit.*, p. 220.

Les dons du Saint-Esprit placent dans une juste lumière les connaissances que nous avons acquises jusqu'ici, en manifestant que les éclats de la réalité saisie et contemplée ¹⁴ sur le plan naturel sont des participations de la Plénitude même. En conséquence, la volonté, avec l'aide du Saint-Esprit, se tourne – avec joie – vers ces réalités parcellaires que l'intelligence voit désormais dans leur référence à la Plénitude et que la volonté elle-même désire et aime comme telles. Et, par suite, sous l'impulsion de la volonté qui désire être comblée par la Plénitude, l'intelligence – sous l'averse de la grâce – va découvrir toujours plus clairement qu'en chacun des fragments de réalité et de vérité qui ont satisfait sa faim jusqu'ici, c'est la Vérité absolue qui rayonne devant elle : la Vérité absolue à laquelle elle est ouverte par tout elle-même, et qui seule peut parfaitement la rassasier.

La satisfaction partielle de l'intelligence avait déjà été une cause de joie pour la volonté. Mais celle-ci éprouve une délectation combien plus forte lorsque l'intelligence est saisie par la Vérité absolue, et elle est conquise à son tour par ce Bien suprême et désormais s'y attache par la vertu de la grâce. Dès ce moment, l'homme tout entier, jouissant du don béni de l'intelligence et de la volonté, est captivé par l'Absolu qui est Plénitude de Vérité et de Bonté, l'Existant tri-personnel.

Ainsi, l'intelligence et la volonté, les données extérieures de la réalité et le travail intérieur de l'âme spirituelle, tout concourt à ce que le désir de connaissance nous conduise à l'amour dont la chaleur – comme le P. Horváth y a aspiré – pénètre notre cœur et gagne l'homme tout entier en le comblant de bonheur. Les luttes de la foi contre la raison, ou de la raison contre la foi, sont ici inconnues. S'il y a encore combat, il tient à la nature même des choses : de la part de l'intelligence, en vue de la contemplation de la Vérité, et, du côté de la volonté, pour que son effort soit toujours mesuré par le Bien absolu, de telle sorte qu'elle dirige vers celui-ci chacune de ses aspirations suscitées par des biens partiels. C'est sans doute une lutte dure et pleine de tourment mais, précisément parce qu'elle jaillit de la nature des choses, de l'exigence la plus profonde de notre nature, elle tend à se résoudre en la suprême harmonie du monde intérieur de l'homme. S'il y a encore souffrances et combats, ils trouvent en celle-ci leur raison d'être et leur but.

Si le P. Horváth attend que la connaissance, que la perception de la réalité provoque en son cœur l'embrasement de l'amour, en même temps il affirme non seulement que les deux facultés de notre âme spirituelle, l'intelligence et la volonté, tendent sous des rapports différents à la même Fin, mais aussi que l'âme spirituelle et le corps humain consonnent dans

¹⁴ Voir note 7.

une unité et un équilibre rendus possibles par leur ordination à la Fin la plus haute. L'homme, en effet, acquiert ses connaissances objectives à partir des perceptions propres au corps sensitif. Notre connaissance intellectuelle dépend donc radicalement des messages de la matière perçus par les sens, « pas seulement en tant qu'elle commence dans le temps avec les manifestations des facultés sensibles, mais aussi parce qu'elle ne fait pas autre chose qu'élaborer le contenu de ce qu'elle possède par ces facultés. Parmi nos connaissances, il n'en est pas une seule, si haute ou si profonde soit-elle, qui fait exception à cette règle »¹⁵.

Cette conception unitaire valorise le corps humain, parce qu'elle le regarde comme une partie essentielle de cet homme qui s'oriente dans sa totalité vers la Personnalité absolue. Et elle valorise également la création matérielle tout entière qu'elle regarde comme la source de notre connaissance, la rapportant à l'homme et l'homme à elle, de telle sorte que la vocation de celui-ci soit d'en scruter les mystères et d'en dégager le message. C'est avec un profond respect que le P. Horváth interroge toutes les données de ce monde objectif: « La connaissance parfaite d'une seule donnée de la réalité limitée serait suffisante pour connaître et contempler en elle et par elle la loi éternelle de cette réalité comme telle »¹⁶. Comme un homme à l'écoute, qui s'étonne devant un brin d'herbe, ainsi se montre le P. Horváth. Avec son maître saint Thomas, il se tourne vers la terre, vers la matière, « pour que, au prix d'une lutte avec elle, ces valeurs-là filtrent, et notamment cette notion de l'être qui synthétise toute la réalité, et d'où la lumière paraît »¹⁷. Lui aussi, comme saint Thomas, est « un homme qui, vivant avec une réalité qui joue des coudes à sa rencontre, l'aime et en elle se purifie »¹⁸.

Ainsi le monde matériel, la réalité extérieure ne sont plus des ennemis pour l'homme gratifié de l'âme spirituelle, mais, au contraire ils entretiennent son mouvement vers la réalité, la vérité et la bonté.

La perspective du P. Horváth, ouverte sur une harmonie qu'elle promet et réalise, ignore même cette maladie qui consiste en la division entre l'individu et la société, ou même entre des sociétés différentes. C'est une caractéristique de son œuvre que, même en ce domaine, il s'efforce de dégager toujours les indications de la nature parce que celles-ci portent la marque des idées du Créateur.

« L'enracinement dans la nature trouve sa raison ultime dans le Créateur de la nature lui-même, et si l'on examine les choses à ce niveau, on

¹⁵ *Op. cit.*, p. 27.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 110.

¹⁷ *Örök eszmék...*, p. 16.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 17.

donne un sens à la réalité entière, et en elle, à la société également, dans la lumière de l'Intelligence première et de la Vérité première.»¹⁹. Il tire de la nature humaine le fondement des diverses structures sociales, à savoir que tous les hommes sont *un* dans la possession de la nature humaine. De cette unité, résulte une tendance portant presque d'elle-même chacun des hommes vers tous les autres. C'est un devoir important, pour les hommes vivant en société, de découvrir cette inclination et de faire que, de ce qui est en germe, se développe une force bien élaborée et efficace: la charité universelle, enveloppant la vertu de justice sociale.

Sándor Horváth découvre dans la responsabilité sociale comme une exigence de la loi naturelle. Mais pour cela, il faut que le droit naturel impliqué dans les structures sociales soit mis en valeur, c'est-à-dire que leurs éléments constitutifs soient valables sur le plan moral. Il pose devant nos yeux le perfectionnement moral de l'individu, c'est-à-dire sa progression active vers la Perfection existant en tant que personne, comme une condition nécessaire à l'établissement du bien commun. Et le bien commun – ce bien principal sur la terre – n'existe pas pour lui-même. « Il n'existe que pour l'humanité constituée par les individus... Il a pour but d'assurer à chacun de pouvoir vivre à la mesure de sa dignité humaine »²⁰.

Il serait difficile de donner au bien commun une autre raison qui serait enracinée plus profondément et tendrait plus haut, et qui ordonnerait de manière plus harmonieuse les contacts humains.

Ainsi le P. Horváth a reçu le don de voir, en chaque éclat de la réalité, la référence à la Plénitude; il a scruté le monde – la réalité spirituelle, matérielle et sociale – avec une attention pénétrante, pour entendre la voix de la nature, y découvrir les idées du Créateur, qu'il nous présente comme des rayons de lumière scintillant sur des diamants.

En étudiant ses œuvres, nous accédons à une école sans bâtiment, sans salle de classe. « C'est, si l'on veut, une école de plein air. Ses dimensions sont immenses, car elle est aussi vaste que l'univers ou, pour être plus exact, elle s'étend au-delà même de l'univers.

L'esprit qui entre là, – sans clef et sans paiement, car cette école est son patrimoine, le domaine dont lui-même est le roi, – trouve à sa disposition un équipement spécialement fait pour lui, merveilleusement adapté à ses besoins et d'une infinie souplesse entre ses mains. Grâce à cette dot il commence par apprendre le goût du miel et la saveur des fruits, la douceur de l'eau et la fraîcheur de l'air, à respirer les mille parfums d'un jardin

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Társadalmi alakulások...*, p. 19.

d'été, à distinguer les pas de l'ami et la plainte du vent, à contempler champs et forêts, monts et lacs.

S'il avance en cette école, c'est d'un pas royal, à la fois humble et magnanime, attentif à tout, ne méprisant rien, ayant tendrement soin des plus petites choses, admirant partout l'être et sa beauté. Il ne ménage ni sa peine ni sa fatigue. Son regard n'est pas las ni son cœur oublieux. Sa soif du réel va grandissant. Il sait demander aux choses le mystère caché de leur être, écouter leur histoire et la voix secrète de leur nostalgie, s'expliquer seul à seul avec elles, sans détourner les yeux quand il s'aperçoit d'une laideur ou de quelque manque douloureux.»²¹

C'est dans une telle école que Sándor Horváth perçoit et fait percevoir la dignité de la personne humaine et la tendance de l'homme – et aussi à travers l'homme la tendance de toute la réalité matérielle – vers Dieu. Avec un regard sûr et par un travail mettant en jeu toutes ses possibilités humaines et toute sa force, le P. Horváth proclame avec efficacité l'harmonie que l'on peut lire dans une vision qui embrasse toute la réalité, car ce qu'il dit de saint Thomas est vrai également pour lui: « Il n'a affirmé le *est* et le *ita est* (le *c'est ainsi*) qu'après le jugement porté par tout l'intérieur de lui-même, sous la motion de toutes ses facultés ».

MÁRIA DABÓCI

²¹ HEINZ R. SCHMITZ, *L'option de Boehme*, Revue Thomiste, n° 1/1974, p. 60.

Simple propos

Sans toit ni loi : film de la solitude, de la tristesse, de la désespérance !

Un public de jeunes spectateurs en majorité, qui sortent de la séance quelque peu désorientés. Ils ne comprennent pas pourquoi on leur a raconté cette histoire. Ils s'arrêtent à quelque détail qui les a fait rire. Pourquoi sont-ils venus ? Par une certaine connivence intérieure avec cette jeune fille qui a décidé de lever toutes les contraintes de sa vie pour affirmer sa propre liberté, sans toit ni loi, et donc sans attache et sans amour ? Elle n'atteindra que la solitude, l'angoisse et la mort.

Le monde dans lequel elle évolue, on nous le montre tout aussi dénué d'espérance. Mona ne rencontre que des indifférents préoccupés d'eux-mêmes, mal dans leur peau au point qu'ils sont envieux de sa liberté. Ou alors des paumés comme elle, vivant d'expédients et cherchant refuge dans la drogue et le laisser-aller.

Les seules personnes auprès desquelles elle aurait pu trouver un semblant de confiance, d'amitié, ne vont pas jusqu'au bout de leur intention, par faiblesse ou par respect humain. Leur remords tardif n'a rien changé au problème.

Alors elle va, Mona, n'importe où, n'importe comment, obstinée vers le rien, dans le refus : ne rien demander, ne rien attendre de l'autre. Elle va, elle ne sait où, tournant en rond dans un monde hostile, toute honte bue, toute dignité jetée au vent, petit front buté, visage dur, œil arrogant dans lequel il y a pourtant un abîme de supplication. Certes, l'actrice joue extraordinairement ce rôle au cinéma. Mais ce visage, ce regard, je les ai déjà rencontrés quelque part dans la réalité.

Tel que se présente notre monde, brutalement, sans égard, à ceux qui sont désarmés pour l'affronter, notamment à une bonne partie de la jeune génération, faut-il s'étonner de voir surgir ces visages farouches, marqués par la désespérance et par la révolte ?

Fallait-il raconter une telle histoire ? Oui, si on l'admet comme un froid reportage de ce qui se passe aujourd'hui dans notre monde, oui si la trame en est assez forte pour nous jeter à la figure l'absurdité d'une vie sans foi, sans toit, sans loi, et son aboutissement inéluctable. Mais faut-il pour cela réveiller la tentation de désespérance qui sommeille chez les uns ou les autres ? Faut-il susciter une connivence entre les régions troubles de notre être et la perspective de néant qui est celle de Mona ? Il y a bien dans l'histoire quelques personnages tentés d'assumer de la même manière leur liberté, car le film est en lui-même sans la moindre lueur d'espoir, sans la moindre parcelle d'espérance, sinon par le contraste d'un négatif implacable. (Peu importe que l'histoire soit bien racontée,

avec de belles images susceptibles de captiver notre attention et notre sens esthétique – ce dont mon propos ici n'est d'ailleurs pas de juger –; notons cependant que meilleure est la réalisation, plus nous sommes imprégnés par le message, si message il y a.)

Restent les questions auxquelles on ne répond pas : qu'est-ce que la liberté, par exemple ? Affirmation totale de soi dans le refus de toute contrainte et de toute obédience ? Mais on voit que cela ne mène qu'à la destruction et à la négation définitive de soi-même. Il faut une autre réponse pour apaiser l'angoisse des hommes et celle des jeunes en particulier.

La vraie liberté, n'est-ce pas celle qui permet à l'homme le choix de dire oui à l'Amour que lui offre son Créateur pour accepter, dans la confiance de cet amour partagé, de suivre le chemin par lequel Dieu veut le mener au bonheur total dont il a inscrit en son cœur le besoin ?

*Ils erraient au désert, dans les solitudes
sans trouver un chemin de ville habitée.
Ils avaient faim, surtout ils avaient soif,
leur âme en eux défaillait
et ils criaient vers Yabvé dans la détresse.
De leur angoisse, Il les a délivrés,
acheminés par un droit chemin
pour aller vers la ville habitée.
Qu'ils rendent grâce à Yabvé de son amour,
de ses merveilles pour les fils des hommes.
Il rassasia l'âme avide,
l'âme affamée, il la combla de biens...*
(Ps. 107)

Je me rappelle dans la nuit ton nom, Yabvé...

(Comme l'image de l'être aimé vient, la nuit durant, apaiser notre solitude.)

*... et j'observe ta loi...
Comme j'aime ta loi !
Tout le jour je la médite.
J'infléchis mon cœur à faire tes volontés.
J'aime ta loi...
Jusqu'au bout, mon âme ira pour ton salut.
J'espère en ta parole.
(Ps. 119).*

Et parce que l'Amour de Yahvé est allé jusqu'au don de son Fils (1/n 4, 9), la loi nouvelle a pris toute la dimension de l'Amour, et c'est en ami que l'homme s'y conforme, « parce que l'Esprit de Dieu le rend un seul esprit et amour avec le

Principe de la loi, et que faisant de lui-même ce que la loi commande, il n'est plus sous la loi »¹.

« Ceux qui croient en Jésus-Christ sont soumis à la loi de Dieu non comme à un pédagogue qui conduit des enfants malgré eux, mais comme à une lumière sur le chemin de la liberté, que des hommes capables de se conduire eux-mêmes suivent de leur propre gré »².

Ainsi, un chemin de liberté s'offre à notre espérance, l'espérance qui manque tellement au monde. Il est vrai que celui-ci est confronté, plus qu'à toute autre époque sans doute, à des situations de désespoir. « Au monde moderne, écrivait encore Jacques Maritain³, la réalité du mal et le problème du mal ont été révélés avec leur face impitoyable, beaucoup plus largement qu'aux siècles passés. C'est un progrès sans doute, mais chèrement payé. Devant ce mal dont la vision partout nous obsède, quelle idée pouvons-nous avoir du Dieu infiniment bon?... » L'homme divisé jusque dans ses profondeurs, traversé par deux tendances contraires de son être, dont l'une, qui vient du bas, cherche à l'entraîner dans le gouffre d'où il est sorti et qui laisse traîner en lui une subtile et traîtresse nostalgie : menace du néant « d'où toutes les formes de la désertion et finalement du désespoir, le vague-à-l'âme et la tristesse apparemment sans cause, l'ennui... et jusqu'à la révolte qui, par désespoir, déclare la guerre à Dieu, à la création, et s'enfonce dans le blasphème »⁴.

Qui redira l'espérance à ce monde ? Car il y a en l'homme une autre tendance « qui vient de Dieu et qui est une montée vers l'être, vers toujours plus d'être incessamment ». Charles Journet, dans le texte d'où sont tirées ces phrases, en parle avec ferveur⁵.

Nous avons besoin d'une espérance qui dépasse infiniment le niveau de notre bien-être matériel, physique, culturel ou social. Sur ce plan, nous avons bientôt fait le tour de la question : il n'y a pas d'issue, ni devant, ni en haut.

C'est ce dont confusément se rendent compte les plus sensibles parmi nous. C'est ce contre quoi ils se révoltent et ferment leur visage.

Ils ont raison, si l'on en reste à cette perspective. Mais il faudrait leur crier de se retourner, de voir ailleurs, d'ouvrir leur regard à d'autres vues.

L'espoir résulte de l'expérience, relève saint Thomas, en tant que celle-ci permet de connaître l'étendue de nos possibilités (avec cela qu'elle en révèle aussi la limite). Mais aussi, ajoute-t-il, c'est le propre de la jeunesse de posséder l'espoir : « Les jeunes, en raison de leur nature chaleureuse, ont beaucoup d'aspirations et cela leur donne un cœur « gros comme ça ». Par cette capacité du cœur, ils tendent vers les choses élevées. C'est pourquoi les jeunes sont hardis. Ils sont de bon espoir

¹ J. MARITAIN, *Court Traité de l'existence et de l'existant*, Paris, 1947, Flammarion, p. 97.

² J. MARITAIN, *La pensée de saint Paul*, New-York, 1941, Ed. de la Maison Française, p. 126.

³ J. MARITAIN, « *Quelques réflexions sur le savoir théologique* », Revue Thomiste, 1969, n° 1, cité par Charles Journet dans « *L'Espérance* », Nova et Vetera, n° 3, 1970. (Le même texte figure dans *Approches sans entraves*, Paris, 1973, Fayard.)

⁴ cf. CH. JOURNET, *op. cit.*

⁵ *op. cit.*

pour une autre raison : n'ayant pas l'expérience des obstacles et des difficultés, ils estiment vite que quelque chose leur est possible » (*Somme théol.* I-II, q. 49, a. 6).

Une telle capacité d'enthousiasme et de générosité dans l'espoir humain appelle donc de grands objectifs. C'est précisément ce à quoi nous invite l'espérance théologale. Les jeunes devraient naturellement y être portés, pour autant que leur regard perçoive, à travers la foi, l'objet de cette espérance. Où faut-il le rencontrer dans le monde, aujourd'hui ? Qui va le leur signifier dans la trame de leur vie quotidienne ? Les chrétiens ont là une responsabilité immense à assumer, sans craindre de faire passer le message dans toute sa grandeur, sa beauté, toutes ses exigences, sans le rendre mièvre à force de vouloir « l'adapter » à la mentalité moderne. Les hommes de notre temps sont capables, comme leurs prédécesseurs, de s'enflammer pour un idéal qui les dépasse.

Car « l'espérance implique, au-delà du simple désir, une tentative hardie et de la grandeur d'âme en vue d'atteindre un bonheur extrêmement élevé » (I-II, q. 25, a. 1), comme l'alpiniste est pris de l'envie de vaincre le sommet le plus haut, le plus escarpé, pour la joie qu'il trouvera au terme de l'ascension. En effet, « un bien ardu, difficile postule en lui-même que l'on s'efforce de l'atteindre pour cela-même qu'il est bien » (I-II, q. 23, a. 2).

Le sommet visé par l'espérance théologale n'est autre que la joie suprême de la vie en Dieu, à laquelle nul ne saurait prétendre s'il n'y était poussé par l'action divine elle-même. L'attente que constitue l'espérance se dit par rapport à l'aide que Dieu assure à chacun, car la force et l'amour de Dieu ne font jamais défaut à ceux qui sont engagés dans la voie de l'espérance. Elle est comme l'écrivait encore Charles Journet, « certitude expérimentale et pratique de tendre actuellement vers le but » et certitude de « l'intervention condescendante et auxiliaire de la Toute-Puissance divine »⁶.

G. L. B.

⁶ CH. JOURNET, *op. cit.*

Bibliographies

JOHN C. CAHALAN, *Causal Realism, An Essay on Philosophical Method and the Foundations of Knowledge*, New York, University Press of America, 1985, 503 pages.

La philosophie américaine est obsédée depuis une quarantaine d'années par la scission entre jugements analytiques et jugements synthétiques. Parce que les jugements portant sur le monde de l'expérience sont, selon les rationalistes modernes, contingents (synthétiques), ils ne peuvent pas satisfaire l'esprit en quête de nécessités logiques dans la représentation du réel. Faut-il se résigner à accepter un monde sans ordre ou, pour employer les termes de Ludwig Wittgenstein, un monde dont on ne puisse rien dire? Y a-t-il un tel gouffre entre le verbe et la réalité?

John C. Cahalan répond non, et son livre *Causal Realism* est une formidable entreprise visant à démontrer que «la philosophie doit être en possession de vérités nécessaires concernant les choses en tant que choses et non en tant qu'objets de connaissance» (p. 68). Pour comprendre l'importance de cette entreprise, il faut savoir que, contrairement à Kant qui, pourtant, ne s'aventurait déjà guère au-delà des objets de connaissance, les philosophes américains les plus marquants ont systématiquement mis en question la possibilité de jugements synthétiques a priori. En admettant cette possibilité, Kant ne niait pas qu'il y eût des propositions

capables à la fois de nous renvoyer à la réalité et de s'inscrire dans une nécessité logique. Or, dès que cette possibilité est exclue ou sérieusement mise en doute, l'esprit est forcé de ramener toutes les propositions philosophiques soit à des mécanismes linguistiques, soit à des énoncés scientifiques contingents. Cette alternative, John Cahalan la refuse en insistant sur le fait que nous avons des «croyances ontologiques» portant sur des choses qui existent réellement (p. 18).

Au-delà de l'affirmation qu'il y a des choses qui existent réellement, John Cahalan veut évidemment montrer que l'esprit est capable d'établir des relations réelles et non pas seulement pensées entre ces choses. Notre représentation de la réalité n'est pas condamnée à n'être qu'un voile de concepts sans lien intrinsèque avec les choses, mais peut devenir, au contraire, l'instrument d'un contact profond avec le réel. C'est pour éclairer la possibilité de ce contact qu'il faut développer un «causal realism» et c'est à la philosophie qu'échoit cette tâche.

Le projet de John Cahalan consiste donc essentiellement à préparer le terrain pour l'établissement d'une «philosophia naturalis» par une critique systématique des grands courants de la pensée philosophique en Amérique. «La philosophie, écrit-il, cherche à nous donner des vérités nécessaires par rapport à des choses existant indépen-

damment de la connaissance que nous en avons» (p. 346). C'est ainsi que, comme l'observe son préfacier John Deely, l'auteur de *Causal Realism* progresse dans la direction d'une enquête systématique concernant les zones où l'esprit et la nature peuvent se rencontrer.

L'effort de John Cahalan est louable et nécessaire. La philosophie américaine, emprisonnée entre l'empirisme et le formalisme, a pratiquement perdu sa vocation à ouvrir l'esprit aux réalités qui peuvent le nourrir. Cet effort est d'autant plus louable que John Cahalan s'enfonce hardiment et loyalement dans des discussions minutieuses portant sur les thèmes abordés par des philosophes tels que Quine ou Wittgenstein. La tâche n'est pas aisée quand on sait combien ces philosophes ne sont guère portés à la discussion philosophique (Wittgenstein déclare dans son *Tractatus Logico Philosophicus* que peu lui importe ce que d'autres ont pensé). A cet égard, le lecteur «continental», guère habitué à la problématique philosophique anglo-américaine, se sentira un peu perdu dans *Causal Realism*. Des dizaines de pages sont consacrées, par exemple, à l'établissement du fait qu'une vérité d'évidence ne peut être établie par référence à un critère d'évidence. Pour le familier de Descartes, Leibniz ou Pascal tant d'efforts ne paraissent pas justifiés, et l'on peut regretter que John Cahalan ne se fonde pas plus sur la philosophie classique dans la défense de ses thèses.

On peut également regretter qu'il n'accorde pas plus d'attention à l'histoire des sciences, car la plupart des travaux en ce domaine pointent en direction d'une résurgence de la cosmologie, c'est-à-dire d'un discours sur la

nature qui dépasse l'alternative classique entre formalisme et empirisme.

Enfin, on se demande souvent, en lisant *Causal Realism*, s'il est possible de restaurer le réalisme philosophique en restant aussi discret sur la mystique et la théologie. On se le demande d'autant plus que John Cahalan se réfère à Jacques Maritain et aux *Degrés du Savoir* dont les premières pages montrent précisément la vanité d'une philosophie qui ne plonge pas ses racines dans l'au-delà de la métaphysique. Certes, le souci de John Cahalan porte bien sur la restauration des conditions de possibilité d'une philosophie réaliste, mais on aimerait que l'auteur de *Causal Realism* dépasse parfois ce souci pour développer un discours qui ne soit plus seulement du déblaiement mais aussi une construction.

A cette dernière objection, John Cahalan répondrait probablement qu'en Amérique le temps n'est pas encore venu de construire. Il faut donc espérer que dans l'espace de réflexion dégagé par *Causal Realism* John Cahalan et d'autres avec lui s'engageront dans un travail plus «édifiant» que critique.

JAN MAREJKO

JEAN DECARREAU, *Byzance ou l'autre Rome*, Paris, Cerf, 1982, 272 p.

L'ouvrage du P. Decarreaux vise à faire connaître aux Latins les richesses spirituelles de l'Orthodoxie.

Un premier chapitre esquisse un parallèle très suggestif entre les traditions orientale et occidentale.

Le monde byzantin est l'objet des trois chapitres suivants, puis les mondes russe et grec sont longuement évoqués. Le dernier chapitre est un commentaire de la rencontre à Rome du

Patriarche Athénagoras et de Paul VI.

On admire le style et l'érudition de l'auteur qui met ses talents au service d'une grande cause. Les meilleures pages sont probablement celles qui touchent au monachisme byzantin et russe. La sympathie qui les inspire ne s'est pas nourrie, visiblement, que de lectures, mais aussi de contacts personnels avec des Orthodoxes. L'œcuménisme passe aussi par une découverte fraternelle de l'autre. Parfois l'auteur est tenté d'aller assez loin dans la dénonciation des erreurs personnelles de Latins et on se souviendra que les Papes n'ont pas hésité à parler des fautes commises par les hommes dans des contextes socio-politiques complexes.

W. Soloviev dans son grand ouvrage *La Russie et l'Eglise universelle* (1889, réédition l'Age d'homme, 1978) se montrait étonnamment sévère pour la tra-

dition byzantine et sa postérité russe en insistant notamment sur la plaie du césaro-papisme et le particularisme ecclésial qui en était résulté.

De ce point de vue on peut souligner le fait que les Latins sont beaucoup moins localisés et uniformes que les Grecs, et l'Eglise romaine ne peut être ramenée à une expression, parmi d'autres, de l'Eglise universelle, car le charisme de Pierre n'est pas d'ordre socio-historique, mais dogmatique et a sa source dans l'Evangile. Soloviev, membre de l'Eglise orthodoxe, insistait sur ces aspects, le P. Decarreaux ne les ignore nullement; seulement, en tant que catholique, il s'attache à mettre en valeur les richesses mal connues de l'Eglise sœur et son ouvrage est une contribution importante à un rapprochement qui a franchi depuis vingt ans des étapes décisives.

P. de LAUBIER

NOVA ET VETERA

Fondateur: Charles, Cardinal Journet (†)
Direction et rédaction: Georges Cottier, O.P.
4, avenue Saint-Paul
1208 Grange-Canal (Genève)
Edition et administration: Editions universitaires
42, Boulevard de Pérolles
CH-1700 Fribourg

Compte de chèques postaux: Fribourg 17-974
(Revue *Nova et Vetera*)

Compte bancaire: N° 01.10.055.027-07
Banque de l'Etat de Fribourg

* * *

Conditions d'abonnement:

Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.

Suisse:	Abonnement annuel ordinaire:	Fr. 40.-
	Abonnement de soutien	Fr. 50.-
	Prix du numéro à part	Fr. 12.-

Autres pays (y compris la France):

Abonnement annuel	Fr. suisses 45.-
Le numéro	Fr. suisses 12.-

Nos abonnés européens peuvent payer leur abonnement par simple mandat ou virement postal international, libellé en francs suisses, sur notre CCP: 17-974, ou sur le compte bancaire indiqué ci-dessus.