

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

La radicalité de Jésus dans l' appel des disciples : une enquête dans les quatre évangiles

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Book
Authors	Muderhwa, Barhatulirwa Vincent
DOI	10.58863/20.500.12424/4154737
Publisher	Globethics.net
Rights	Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International
Download date	2026-07-15 07:53:29
Item License	http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/4154737

La radicalité de Jésus dans l'appel des disciples

Une enquête dans les quatre Évangiles

Vincent Muderhwa Barhatulirwa



La radicalité de Jésus
dans l'appel des disciples

Une enquête dans les quatre Évangiles

La radicalité de Jésus
dans l'appel des disciples
Une enquête dans les quatre Évangiles

Vincent Muderhwa Barhatulirwa

Globethics.net Focus

Director: Prof. Dr. Obiora Ike, Executive Director of Globethics.net in Geneva and Professor of Ethics at the Godfrey Okoye University Enugu/Nigeria. Series editor: Dr Ignace Haaz, Globethics.net Publications Manager

Globethics.net Focus Series 60

Vincent Muderhwa Barhatulirwa, *La radicalité de Jésus dans l'appel des disciples. Une enquête dans les quatre Évangiles*

Geneva: Globethics.net, 2022

DOI: 10.58863/20.500.12424/4154737

ISBN 978-2-88931-444-7 (online version)

ISBN 978-2-88931-445-4 (print version)

© 2022 Globethics.net

Managing Editor: Ignace Haaz

Assistant Editor: Jakob William Bühlmann Quero

Globethics.net International Secretariat

150 route de Ferney

1211 Geneva 2, Switzerland

Website: www.globethics.net/publications

Email: publications@globethics.net

All web links in this text have been verified as of March 2022.

The electronic version of this book can be downloaded for free from the Globethics.net website: www.globethics.net.

The electronic version of this book is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). See: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. This means that Globethics.net grants the right to download and print the electronic version, to distribute and to transmit the work for free, under the following conditions: Attribution: The user must attribute the bibliographical data as mentioned above and must make clear the license terms of this work; Non-commercial. The user may not use this work for commercial purposes or sell it; No derivative works: The user may not alter, transform, or build upon this work. Nothing in this license impairs or restricts the author's moral rights. 

Globethics.net retains the right to waive any of the above conditions, especially for reprint and sale in other continents and languages.

TABLE DES MATIÈRES

Préface	7
Remerciements.....	11
Introduction	15

Partie I

1 Présentation de la figure du disciple dans les Évangiles synoptiques	23
2 La figure du disciple dans l'Évangile de Marc	27
3 L'Évangile de Matthieu	37
4 La figure du disciple dans l'Évangile de Luc : Les conditions éthiques exigées	45
5 Vers une redéfinition de la mission du disciple dans le monde : éthique et mission.....	69

Partie II

1 Portrait des disciples dans le quatrième Évangile	83
2 Radicalité et recrutement des disciples : Sélection de textes	87
3 Périphérie et centre de la confession de foi chrétienne : cheminer vers un engagement de foi radical.....	127
4 Jésus à la rencontre des différents groupes.....	147

5 Le profil du disciple et l'environnement du conflit radical	197
Conclusion générale.....	217
Bibliographie sélective.....	223

PRÉFACE

L'enquête entreprise par Vincent Muderhwa, dans cette étude consacrée à la radicalité de Jésus dans l'appel des disciples, trouve son point d'ancrage, dans la première partie du livre où l'auteur cherche à postuler la figure du disciple dans les évangiles synoptiques. D'entrée de jeu, le disciple, selon Marc, est considéré comme s'efforçant à suivre Jésus « sur le chemin ». Perçu dans un processus de gradation, le chemin constitue un itinéraire où le disciple devrait se trouver derrière Jésus et partager le prix de sa pleine consécration. Celle-ci se concrétise par le fait qu'il a un renoncement attendu à des attachements, et que le disciple s'engage à porter sa croix et à suivre Jésus (Mc 8,34).

Matthieu, prenant en compte l'environnement de conflit avivé dans lequel les disciples de Jésus vivaient, des temps et des mœurs qui contribuent à donner le caractère radical à l'acte d'être disciple. Des divisions sont présentes, y compris dans le cadre de la famille (le frère livre son frère à la mort, et le père son enfant et même les enfants se placent contre leurs parents, cf. Mt 10,34-36), ce qui montre la gravité d'une situation de crainte et de tension, dont les disciples du Christ sont directement témoins. Dans l'entendement de Matthieu, l'acte du devenir disciple est un acte qui engage la volonté en termes de total dévouement et de loyauté vis-à-vis de Jésus. L'appel est d'autant plus radical que le futur disciple, doit couper des liens non seulement avec sa profession mais aussi avec sa famille. Les disciples, exclus des assemblées juives trouveront dans la communauté des frères et sœurs un cadre familial de substitution où la solidarité est réellement vécue. Une adhésion à cette nouvelle alternative est l'unique voie de survie dans un environnement où les raisons de craintes sont nombreuses, et où on découvre une hostilité y compris vis-à-vis de Jésus.

8 La radicalité de Jésus dans l'appel des disciples

Pour l'évangéliste Luc, le disciple doit endurer un style de vie instable et insécurisé. Libéré de toutes les allégeances, il doit rompre avec l'ordre familial et les rituels traditionnels les plus sacrés (Luc 9, 59-62). L'appel est tellement radicalisé que l'ensevelissement d'un parent, qui pourtant est un devoir sacré en Orient et en Afrique, et qui est fondé dans la tradition des pères, est moins prioritaire que l'annonce du Règne de Dieu. Cette libération de l'encombrement des devoirs du clan et de la famille, découvre la conviction cruciale que les possessions matérielles n'apportent qu'une jouissance passagère, parce que placées dans le registre de fausses sécurités. En d'autres termes, la vie du disciple ne peut se passer du caractère radical de la volonté de consentir à des sacrifices personnels.

C'est ainsi qu'en parcourant les trois évangiles (Marc, Luc et Matthieu), Vincent Muderhwa illustre les conditions pragmatiques du sacrifice personnel du disciple qui rompt toute connexion encombrante, qu'elle soit humaine ou matérielle. D'une part, il implique rompre avec des relations légitimes avec les parents et tous les proches et, d'autre part, les biens et/ou les possessions matériels doivent tout simplement être relativisés. Zachée en est le paradigme hors pair car, en faisant don de la moitié de ses biens aux pauvres et en dédommageant celui à qui il a fait du tort (Lc 19,8-10), il remplit la condition d'être disciple dont le portrait est celui du digne fils du Royaume de Dieu. Au travers de cette figure, il est à noter qu'abandonner tout ne concerne pas seulement les biens mais aussi la maison et ceux qui vivent dans la maisonnée (frères, sœurs, mères et pères, etc.).

Dans ce cas, comment peut être définie la mission du disciple dans le monde ? Son engagement dans le monde implique un engagement de vie radicale perceptible dans l'existence du disciple au quotidien sur le plan individuel, familial et communautaire. En tant que *le sel de la terre*, il doit s'efforcer à garder sa saveur. C'est autant dire, poursuit l'auteur, que la radicalité dans l'appel des disciples n'est pas fortuite. Toute personne appelée à *la suivance* du Christ doit savoir calculer la dépense, renoncer

à soi-même et à ses biens au point d'être prêt au martyre dans sa loyauté envers le maître. Et si, par malheur, étant devenu du sel qui a perdu sa saveur, il renonce à ce qu'il a choisi d'être, il est « fini » ; il n'y a plus rien à espérer. Il est comparable au sel qui a perdu ses propriétés et qui forcément a perdu sa saveur, c'est-à-dire son efficacité et sa pertinence dans la société. Dans ce sens, répondre à l'appel radical est tout aussi un engagement radical qu'on décide d'entreprendre dans sa vie pour participer dans le présent et le futur à la mission importante de semer et faire rayonner l'Evangile. C'est en payant un si grand prix de la radicalité que le rôle des disciples devient stratégique dans la promotion du règne de Dieu dans le monde d'aujourd'hui, tant en RD Congo qu'en Afrique et dans le monde.

Alors que les évangélistes Marc, Matthieu et Luc s'évertuent à définir le portrait du disciple, le quatrième évangéliste est cohérent dans la construction de l'image des disciples. Nonobstant Jean 2, 3 et 4 où l'évangéliste Jean va dans la même perspective que la tradition synoptique en s'évertuant à définir le portrait du disciple, c'est en Jean 6 où les disciples imbus d'enthousiasme sans élan de persévérance dans la suivance de Jésus comme il en est pour les foules (Jn 2,23-25) digèrent très mal l'appel radical de Jésus. Non seulement, ils sont scandalisés par ses paroles qui les confrontent à la croix mais aussi ils franchissent la ligne rouge en décidant de cesser de faire route avec un maître si radical. En d'autres termes, ils cessent de demeurer ce qu'ils avaient choisi d'être. Ils ont donc perdu la saveur de l'évangile. L'aveugle-né, construit comme une figure emblématique du disciple, va curieusement aux antipodes des disciples de Jean 6. Face aux Juifs (loyaux disciples de Moïse) qui, dans leurs combats de contenir la croissance du christianisme vers la fin du 1^{er} siècle, fiers de s'auto-définir comme « disciples de Moïse », l'aveugle-guéri fait preuve de progrès inégalable dans le parcours du devenir disciple. Il rend témoignage de son expérience du divin dans la rencontre avec Jésus de Nazareth. Il ne s'agit pas d'un simple enthousiasme ni d'un zèle béat mais

10 La radicalité de Jésus dans l'appel des disciples

d'une courageuse et ferme détermination de rendre un témoignage à cause de son expérience de recouvrement de la vue. Le progrès qu'a réalisé l'aveugle-né guéri dans l'approfondissement de la compréhension de l'identité de Jésus (l'homme qu'on appelle Jésus, prophète, un homme venu de Dieu, Fils de l'homme, Seigneur) fait qu'il est un paradigme de marcher dans la lumière et de se mouvoir des ténèbres perceptibles du monde juif.

En opposant une résistance aux Pharisiens qui, par ruse, tentent de conduire l'aveugle-guéri à abandonner sa loyauté vis-à-vis de Jésus et en y opposant une fin de non-recevoir, l'ancien aveugle triomphe sur les ténèbres, et contraste, pour ainsi dire, des Pharisiens qui malencontreusement s'installent dans la voie des ténèbres et rejettent l'auto-révélation de Dieu. En somme, en s'opposant aux autorités religieuses juives et en triomphant d'elles par une confession de foi remarquable et une persévérance sans précédent, l'aveugle-né guéri se révèle comme le modèle paradigmatique du disciple dans le Nouveau Testament

Samuel Ngayihembako Mutahinga
Professeur émérite

REMERCIEMENTS

Le projet d'un livre dès sa conception jusqu'à son achèvement ne puit être considéré comme résultant d'un travail d'une seule personne. Tous ceux qui regardent une œuvre dans son état fini et congratulent l'auteur (quand il s'agit d'un ouvrage) ou son architecte (pour le cas d'un bâtiment), le producteur (quand il s'agit d'une production musicale), se trompent-ils en le faisant ? Peut-être un peu ! Il ne faut jamais oublier que derrière toute œuvre se cachent des géants dans l'ombre dont la contribution ne peut du tout être occultée.

Je me sens redevable envers tous ceux/toutes celles qui ont été pour beaucoup dans la réalisation de cet ouvrage. De prime abord, je ne peux que saluer, à juste titre, le soutien et l'accompagnement de Dieu de qui journallement j'ai reçu le souffle de vie et toute l'énergie sans lesquels rien n'aurait été produit. Dans sa providence inégalable, il a su mettre sur mon chemin l'Association des Amis de la Faculté Autonome de Théologie de l'Université de Genève, par l'intermédiaire du Pasteur Olivier Labarthe, qui a rendu possible mon séjour de recherches de deux mois (du 15 septembre au 15 novembre 2018) au sein de ladite Faculté. Au cours de ce bref séjour, un travail de titan a été réalisé non seulement par le fait d'avoir été en contact avec les bibliothèques bien fournies de la Suisse romande mais aussi pour avoir bénéficié d'un cadre de travail propice au sein du Département du Nouveau Testament. C'est justement là que j'ai eu le privilège de travailler aux côtés du Professeur Andreas Dettwiler (ancien Superviseur de mes recherches doctorales d'octobre 2005 à juillet 2006, dans le cadre de la coopération Nord-Sud entre l'Université de Genève et l'université libre des pays des Grands Lacs de Goma). J'ai donc bénéficié d'un privilège inouï et incalculable qui a facilité mes recherches à ses côtés et aux côtés de son Assistant Luc Bulundwe qui, au même

moment, travaillait dur sur sa thèse de doctorat qu'il défend d'ici le 23 juin courant. Leur présence attentionnée et leurs orientations, dans un environnement où loin de tout dépaysement intellectuel, j'ai travaillé au quotidien, ont beaucoup facilité l'achèvement de cet ouvrage. D'abord, pour avoir bénéficié de bons offices d'Andreas qui a lu mon manuscrit et ses observations très pertinentes ont servi à améliorer la qualité du travail.

À travers le Doyen Ghislain Waterlot, je remercie toute la Faculté de Théologie (enseignants, étudiants et staff administratif) qui ont rendu mon séjour agréable.

Comment pourrais-je manquer de mentionner le Pasteur Roland Benz et sa femme Cathy qui ont rendu agréable mon séjour en me recevant régulièrement dans leur maison et en m'associant, à maintes reprises, à plusieurs activités qui m'ont tant détendu loin de mon environnement habituel. Je ne puis m'empêcher de remercier le Pasteur Jules Varidel, un ami de longue date, avec qui, comme il en est avec Roland Benz, nous avons eu à partager, à maintes reprises, sur les contours du projet de l'ouvrage, c'est-à-dire la radicalité de Jésus dans l'appel du disciple dans les Évangiles à la lumière des souffrances et crises multiformes qu'ont subi les populations et membres des Églises de la RD Congo pendant un demi-siècle. Dans les discussions animées, leurs observations et questionnements très pertinents ont contribué à peaufiner la rédaction du livre.

Je me dois dire sincèrement merci à mon ami Olivier Labarthe pour le suivi de proximité dont j'ai été bénéficiaire déjà pendant les préparatifs du voyage et pendant le séjour. Il a su gérer le financement du projet d'édition contribuant grandement à ouvrir les portes utiles pour faire réussir ce qui hier était un rêve, et qui de plus en plus, devient une réalité. À travers lui, j'ai bénéficié d'un soutien indispensable pour réaliser le travail d'édition de cet ouvrage chez Globethics.net.

Pour terminer, je me sens tout aussi redevable envers ma femme Chantal Ntakwinja, mes enfants Anny, Augustin, Marius-Aaron, Nelly, Josué, Elvis et Jean Daniel - sans oublier mes petits enfants qui m'ont laissé un

espace qui m'a permis de me concentrer sur ce projet jusqu'à son aboutissement. Combien je suis reconnaissant envers eux pour avoir accepté d'être privés de ma présence, maintes fois, pourtant un droit inaliénable. À eux s'ajoutent les membres de l'Église francophone de la CBCA Goma-Ouest, qui se sont privés de mes prestations en tant que leur pasteur, pendant 2 mois de congé en 2018, ce qui est exceptionnel mais nécessaire pour me permettre de finaliser ma recherche.

INTRODUCTION

La République Démocratique du Congo, indépendante depuis 1960, après 60 ans d'indépendance, et disposant d'un potentiel naturel du sol et du sous-sol, inégalable et inégalé, est resté, pendant longtemps, le théâtre d'un affairisme criminel des multinationales pendant que la population gît dans la paupérisation la plus scandaleuse. Les guerres que l'on justifie comme un moyen de sécurisation des frontières des pays voisins ont aussi servi à dépouiller l'État congolais de ses ressources. Pendant ce temps, un petit groupe de personnes a réussi à se maintenir dans l'arène du pouvoir. Depuis des décennies, les personnes bien connues et ne subissant aucune poursuite ont confisqué les richesses du pays en complicité avec les multinationales et la communauté internationale souvent inerte face à la tragédie qui se vit dans un pays qui a tout pour décoller mais pourtant ne décolle pas. Le monde en parle trop peu, mais en RD Congo, les guerres ont fait des victimes énormes. Les prétendues guerres de libération de 1996-2003 et même jusqu'à nos jours, soit 25 ans après, ont fait plus de 8 millions de morts, des villages ont été incendiés, des institutions d'encadrement des populations, comme les églises, les dispensaires, les centres de santé, les hôpitaux et les écoles ont régulièrement été pillées. Des femmes sont violées sous les yeux de leurs maris. Que des mariages ont-ils été brutalement rompus à la suite des kidnappings très fréquents dans la Province du Nord-Kivu où des gangsters opèrent et se font payer des rançons mirobolantes pesant sur une population suffisamment paupérisée ! Des réseaux maffieux opèrent allégrement dans l'armée, la police et le monde politique comme si l'État était mort depuis des décennies. Les balles et les armes blanches font des victimes mais aussi la crise politique et économique en fait autant.

L'on remarquera que là où toutes ces bavures sont commises, dans toute la RDC et particulièrement dans les Provinces de l'Est, à l'exception de quelques petits groupes des jeunes évoluant dans les mouvements citoyens et dans quelques rares partis politiques, les populations, dans l'ensemble, n'osent pas lever un petit doigt par crainte des représailles. L'intimidation s'est avérée l'arme puissante dont se servent tous les gouvernements qui se sont succédés depuis 2006 jusqu'à ce jour. Les seigneurs de guerre et leurs complices qui opèrent dans les régions où il y a des minerais musèlent les populations et anéantissent toute tentative de revendication. L'Empire romain a, lui aussi, au temps de Jésus et jusqu'au 4^{ème} siècle, utilisé les mêmes armes mais ce pouvoir, avec toute la cruauté qui le caractérisait, n'a pas entamé la résistance des disciples de Jésus de Nazareth qui, par le martyr, ont payé de leur vie à la suite d'une existence de disciple radicalement conçue.

Dans un environnement où les crises politiques et économiques ont fait tâche d'huile, il y a, par ailleurs, un foisonnement et une érection inquiétante des Églises indépendantes dans un continent « christianisé », mais où les conditions de vie des populations sont de plus en plus déshumanisantes. Les crises qui sévissent dans tout le pays, depuis 1960, sont souvent et malheureusement orchestrées par ceux qui prétendent être chrétiens des Églises catholiques, protestantes et des Églises du réveil. Ils sont nombreux, parmi eux, de nos jours, qui prétendent militer pour la cause des populations paupérisées alors qu'ils s'enrichissent sur leur dos. Tous ceux qui parlent au nom des pauvres populations sont pourtant à la recherche de leurs intérêts égoïstes. Alors que le feu Professeur ghanéen Bediako, à son temps, a déclaré « Dieu a déplacé son centre d'intérêt ; il s'est tourné vers l'Afrique où le Christianisme est en train de connaître une croissance rapide comme ce fut le cas en Asie au 1^{er} siècle et au 4^{ème} siècle dans tout l'Occident », on doit se poser la question de quelle Afrique parle-t-il ? Est-ce celle dont certains missiologues disent que

« l'Église de l'Afrique est 1000km de longueur mais de 1mm de profondeur » ? Il me semble qu'il y a un travail de fond qui reste à faire dans les Églises, celui de faire des disciples du Christ comme ce fut le cas dans l'Église primitive dont les adhérents ont été considérés comme « des gens qui ont soulevé le monde entier » (Actes 17,6) à cause de leur engagement d'une radicalité avérée qui a su féconder la réalité de leur vécu quotidien.

En vue de découvrir quel rôle les disciples du Christ doivent jouer en RD Congo en général et dans la Sous-Région des Grands Lacs en particulier, au regard des crises persistantes, il nous a paru judicieux de faire une enquête dans certains textes sélectionnés dans les quatre Évangiles, pour cerner ce qu'était un disciple de Jésus dans un environnement des crises multiformes qui ont caractérisé l'empire romain à l'époque.

Comment comprendre que l'Évangile qui a contribué à la stabilité et à l'essor économique du monde occidental, après la période de la Réforme, en dépit du fait que l'Église de l'Occident soit menacée aujourd'hui par une certaine crise, les valeurs fondées sur l'Évangile sont restées inscrites dans la conscience individuelle et collective. Si les valeurs de l'Évangile ont su s'imposer et pénétrer toutes les sphères de la vie en Occident, à mon avis, ledit Évangile n'est rien d'autre que la « matrice de la civilisation occidentale ». Il est donc très puissant pour opérer non seulement des changements des individus mais aussi la transformation de la société. Il est fort probable que l'Église primitive a pris au sérieux la radicalité non seulement du message mais aussi de l'existence radicale qu'elle implique.

En relisant et analysant les textes des Évangiles, nous tenterons de découvrir la radicalité de Jésus dans l'appel des disciples telle qu'elle transparaît dans la tradition synoptique (Marc, Matthieu et Luc) et dans l'Évangile de Jean. En étudiant le comportement des foules et des individus, il sera question de clarifier ce que signifie et implique l'être disciple. Est-ce un appel à accepter un certain système d'enseignement d'un maître d'école philosophique en termes de comportement bien défini ou un appel

au reniement personnel exprimé par le fait de prendre la croix ? Est-ce à dire que tout disciple potentiel est invité à payer de sa vie ? Le fait que le statut du disciple, en Matthieu, est conçu comme impliquant les rapports qui s'établissent entre le maître et le disciple (élève), rapports qui, très souvent, entraînent une coupure des liens sociaux, est-ce à dire que Jésus est perçu comme une autre autorité qui se superpose à toute autre autorité parentale et religieuse ?

De Marc à Luc, l'évolution, dans la perspective lucanienne du disciple, semble perceptible. Dans les textes relatifs à l'appel du disciple, il y a une évidence, c'est que Jésus exige une adhésion immédiate et totale dans la mesure où il n'est pas concevable d'être disciple sans rompre avec l'ordre familial et la religion du devoir liés à la culture.

L'appel radical de Jésus adressé aux disciples envisagerait-il des sacrifices et cela à quel titre ? Le principe de radicalité s'annonce en Matthieu par l'environnement où se trouve précipité les disciples, un contexte de haine et de violence dont participent malheureusement les membres de leur famille. La mission que Jésus présente est un appel à faire des choix douloureux au point que personne ne peut s'engager à la suite de Jésus sans couper, sans rompre, sans se séparer de parents ou d'enfants. Le conflit que l'Évangile décrit est constitué, d'un côté, par celui entre les croyants en Jésus et les leaders juifs, et de l'autre, entre les disciples eux-mêmes et leur propre famille.

Dans la perspective de Luc, le fait que le disciple doit faire preuve de la volonté d'endurer un style de vie instable et insécurisé, serait-il, en même temps, un appel à une consécration sans réserve, c'est à dire se désencombrer de toutes les allégeances humaines et matérielles ?

Une fois l'analyse des textes dans la tradition synoptique terminée, viendront ceux de l'Évangile de Jean. Premièrement, il y a des disciples qui ont cru en lui au vu du signe de la transformation de l'eau en vin et des foules qui croient en lui en Jn 2. Ensuite, intervient le dialogue entre

Jésus et Nicodème en Jn 3, ce dernier disparaissant de la scène sans affirmer son adhésion. Ensuite, intervient la samaritaine qui n'étant ni homme ni juive ni d'un comportement éthique exemplaire, elle se retrouve qualifiée par la grâce à être la première femme missionnaire. L'officier royal tout en étant païen fait preuve d'un témoignage de foi exemplaire, il sera question d'interroger sa foi qui vraisemblablement n'est pas statique mais va en se développant (Jn 4,43-54). S'agissant des disciples qui, au début du récit de Jn 6, semblent affirmer leur adhésion à Jésus à la suite du miracle de la multiplication des pains, l'analyse de tout le chapitre démontrera combien l'enthousiasme dans le chemin de devenir disciple est radicalement soumis à l'épreuve. Nous terminerons cette enquête en Jean par le récit de l'aveugle-né dont l'engagement radical est merveilleusement affirmé en Jn 9, un récit ingénieusement élaboré pour faire ressortir l'aveugle de naissance qui obtient la guérison comme un héros de tous les Évangiles en termes de disciple qui triomphe dans la confrontation entre la lumière et les ténèbres.

Il nous a paru indispensable de comprendre cette radicalité de vie en faisant la relecture des différents textes sélectionnés. Nous comptons découvrir si donc la radicalité qui caractérise l'appel des disciples dans la tradition synoptique et dans le quatrième Évangile, n'induit-elle pas à des implications herméneutiques et missionnaires. N'est-ce pas là un appel à redéfinir la mission de l'Église quant à faire des véritables disciples et recadrer, pour ainsi dire, le rôle du disciple dans la société congolaise ? Il y a là des questions auxquelles nous allons nous efforcer de trouver des réponses tout au long de la réflexion.

PARTIE I

LA FIGURE DU DISCIPLE DANS LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

Le terme *mathêtês* (disciple), tel qu'employé fréquemment dans l'Évangile de Jn, apparaît 78 fois, bien davantage qu'il n'apparaît dans les autres évangiles, excepté celui de Matthieu où on trouve 73 occurrences. En effet, le terme n'apparaît que 46 fois en Marc¹, 38 fois dans Lc et 28 fois dans les Actes. Culpepper note que la fréquence à laquelle ce terme est employé dans Mt et Jn, reflète la nature particulière des communautés qui les ont produits, tandis que toutes n'étaient pas également préoccupées par ce que signifiait être un disciple de Jésus, durant la période pendant laquelle les évangiles sont composés². C'est la raison pour laquelle, la manière dont le concept de disciple est compris par ces deux évangélistes, recevra une attention plus généreuse.

Au sens du langage ordinaire, à travers le NT, le terme *mathêtai* réfère à disciples (pl.), c'est-à-dire littéralement aux personnes qui suivent, durant le temps du ministère terrestre de Jésus. Brown arrange une liste de

¹ Pour une étude détaillée voir : Wilkins, *Discipleship in the Ancient World and Matthew's Gospel*. Grand Rapids/Baker Books: Leicester/Appolos, 1995, pp.250-2, 253-4.

² Culpepper, Alan 1983. *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Philadelphia Fortress 1975, p.271.

neuf caractéristiques du disciple³. Cet éclairage sémantique du mot « disciple » dans le NT est utile étant donné que l'optique de Jésus sur la question contraste avec celle des écoles rabbiniques et philosophiques. Cependant, une telle lecture synchronique de différents passages pourrait être trompeuse étant donné que le mot disciple prend différentes connotations en fonction de chaque Évangile, que nous ferons ressortir, avant de souligner les caractéristiques communes dans notre analyse du quatrième évangile.

Interprétations du disciple dans les Évangiles synoptiques

L'herméneutique du mot disciple chez Jean, focalise l'attention soit au contour général de l'évangile dans le but de souligner le disciple comme le bien-aimé, le croyant par excellence, représentant l'incarnation de la notion johannique du disciple, soit c'est le thème du disciple lié à un ou l'autre des apôtres, à Marc, par exemple considéré comme étant une source littéraire majeure⁴.

Cette section tente de reconstruire la conception du disciple à partir de la tradition synoptique. L'aveugle-né de Jn 9 doit être pris comme le portrait de la figure paradigmatique du disciple à la lumière des évangiles. La principale préoccupation n'est pas ici de conduire une étude comparative seulement, mais d'obtenir une vision (un aperçu synthétique) de la perspective théologique de disciple en Marc, Matthieu et Luc, dans le but d'expliquer comment la tradition synoptique entière partage, dans une voie relative, la même perception du disciple.

Cette sous-section ne traite pas une étude étendue du disciple dans la tradition synoptique, mais a l'intention de confirmer (appuyer) l'opinion

³ Pour plus de détails, cf. Brown, R.E., *The Gospel According to John*, Vol.1. London: Geoffrey Chapman, 1971/75, pp.488-9.

⁴ R.F., Collins, R.F., *These things have been written: Studies on the Fourth Gospel*. Louvain/Grand Rapids: Peeters Press/William B. Eerdmans Publishing Company, 1990, p.46.

de Brown selon laquelle l'aveugle-né émerge en Jean comme une des figures les plus attrayantes des évangiles⁵.

⁵ R.E. Brown, op. cite, p.378.

LA FIGURE DU DISCIPLE DANS L'ÉVANGILE DE MARC

Pour s'enquérir sur le portrait du disciple, d'entrée de jeu, il est indispensable de reconstruire le contexte historique duquel les adhérents à Jésus trouvent leur origine. Il y a certes une difficulté liée au fait que les sources chrétiennes et non chrétiennes concernant le mouvement de Jésus ne donnent pas assez d'informations. Le seul et meilleur document de référence connu et qui a circulé, c'est celui qui a été produit par Kloppenborg qui a situé une (ou plusieurs) source(s) commune(s) aux évangiles de Matthieu et Luc, la source dite Q (comme Quelle), en Galilée. Cette hypothèse établit le mouvement de Jésus bien avant la guerre juive-romaine⁶. Il convient toutefois de noter que bien avant lui, Schenke, lui aussi, avait reconstruit le mouvement de Jésus en Galilée à partir des traditions orales, spécialement la tradition populaire du miracle⁷. Ces traditions populaires relatives aux récits des miracles, les récits des paroles et des déclarations des disciples qu'on retrouve en Mc 2,1-3,6, trouvent toutes leur origine en Galilée. Selon Kuhn, ces traditions des disciples se trouvent rassemblées dans de petites collections avant d'être intégrées dans l'Évangile de Marc. Lesdites traditions perçues comme « collection

⁶ Cf. J.S., Kloppenborg, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Edinburgh: T&T Clark, 2000, pp. 214-261.

⁷ Schenke, L. *Die Urgemeinde: Geschichtliche und theologische Entwicklung*. Stuttgart: W Kohlhammer. 1990, cité à partir de: S., Guijarro, "The First Disciples of Jesus in Galilee", *HTS* 63 (3), 2007, p.886.

de controverses » pré-marciennes, indiquent qu'elles étaient une réponse aux problèmes concrets de ceux-là même qui les rassemblaient⁸.

On pourrait donc y trouver les traces de l'identité sociale des disciples, étant entendu que l'identité sociale peut être définie comme « la partie d'une image de soi d'un individu qui dérive de sa connaissance du fait d'appartenir à un groupe social ensemble avec la valeur et la signification émotionnelle attachée au fait d'être membre »⁹. Il est à noter que dans la culture méditerranéenne, l'acte d'appartenir à un groupe (aux groupes) allait jusqu'à définir l'identité de l'individu. Il est cependant impossible de comprendre l'individu, sans le lier au groupe auquel il appartient et d'où il tire son origine. L'identité sociale a trois dimensions étroitement liées, c'est-à-dire qui sont en corrélation. Il s'agit de la dimension cognitive par laquelle l'individu connaît qu'il/elle est membre d'un groupe ; la dimension évaluative accomplie par la comparaison avec d'autres groupes dans lesquels les différences sont accentuées et enfin une dimension affective qui implique l'attachement émotionnel au groupe. Comment ces notions de l'identité sociale pourraient être appliquées à l'Évangile selon Marc ? De ces trois importants éléments, nous allons prendre en compte deux qui rejoignent notre préoccupation.

Le 1^{er} élément à souligner, c'est la catégorisation qui place d'un côté les disciples de Jésus comme faisant partie d'un groupe et leurs adversaires en-dehors dudit groupe. Les disciples de Jésus, en tant que groupe, partagent une même identité sociale : 2,15 (beaucoup de collecteurs d'impôt et de pécheurs avaient pris place avec Jésus et ses disciples) ; 2,16 (les scribes pharisiens constatent qu'ils mangeaient avec les pécheurs et les collecteurs d'impôt) ; 2,18 (alors que les disciples de Jean et des Pharisiens jeûnent tandis que ceux de Jésus ne jeûnent pas) ; 2,23 (les disciples

⁸ Kuhn, H. *Ältere Sammlungen im Markus Evangelium*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, cité à partir de : Guijarro, S. "The First Disciples of Jesus in Galilee", *HTS* 63 (3), 2007, p.886.

⁹ Tajfel 1978, *op.cit.*, p.895.

de Jésus se mirent, un jour de sabbat, à arracher les épis de blé, à les égrener et les manger).

Le 2^{ème} élément que les groupes utilisent pour définir leur identité, c'est la comparaison. La controverse qui se met en place avec les scribes Pharisiens, fait que ce que les disciples font (manger avec les pécheurs, le fait de ne point jeûner et manger, de façon incorrecte, au jour de sabbat) est paradoxal car ils font ce que les scribes Pharisiens n'admettent pas. Ils vont plus loin parce qu'ils font ce que les païens et les Judéens hellénisés faisaient. Et c'est sur base de cela que les groupes les plus rigoureux construisaient leur idéologie pour se faire différencier des autres¹⁰. Les réponses que Jésus de Marc donne à toutes ces accusations pourraient être trouvées en des endroits différents : 2,17a « ce ne sont pas les bien-portants qui ont besoin de médecin, mais les malades ... » ; 2,19a « les invités à la noce peuvent-ils jeûner pendant que l'époux est avec eux ? » ; 2,27 « le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat ». Ces réponses révèlent déjà une évaluation positive du comportement qui identifie les disciples de Jésus mais ceci est renforcé par une série d'arguments christologiques fondés sur la mission de Jésus : « je ne suis pas venu appeler les justes mais les pécheurs » (2,17b) ; « le Fils de l'homme est maître même du sabbat » (2,28). Tout ceci démontre qu'alors que, pour les Pharisiens, l'observance de lois appliquées aux repas était un instrument pour établir des limites et distinguer leurs membres des autres Judéens, l'évaluation positive de l'identité des disciples en Marc est basée plutôt sur la personne et l'autorité de Jésus¹¹. Alors que l'identité du mouvement de Jésus se trouve menacée, la positive différenciation fut construite contre la secte des Pharisiens.

Une autre caractéristique des disciples en Mc, comme l'a si bien vu Malbon, est que les disciples et les foules forment un groupe composite

¹⁰ S. Cuijarro, *op.cit.*, pp.899-900.

¹¹ S. Cuijarro, *op.cit.*, pp.899-900.

des personnes faillibles¹². Bien que Jésus fasse les mêmes choses pour les disciples en tant que groupe à part et pour les foules¹³, l'évangéliste mentionne quelques personnages individuels (Simon, André, Jean et Jacques) comme ayant été appelés par Jésus (1,16-20). Il reconnaît quelques-uns d'entre eux comme ayant émergé à partir des foules pour suivre Jésus. C'est le cas de Lévi en 2.13-5 et de Bartimée en 10,46-52. Dans ce sens, comme l'observe Malbon, suivre est un trait central pas seulement aux disciples, mais il recouvre aussi la foule¹⁴.

Présentation de la perspective marcienne du disciple

La meilleure façon de répondre à cette question est de se tourner vers Marc 8,22-10,52, où l'enseignement de Jésus, vu en extension, est lié à trois annonces de sa propre mort et résurrection (8,31-33; 9,30-32; 10,32)¹⁵. Cette partie centrale de l'Évangile est « une section soigneusement construite » dans laquelle tout est en relation 'soit à la signification

¹² E. S. Malbon, *In the Company of Jesus. Characters in Mark's Gospel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000, p.45.

¹³ Si on lit très soigneusement l'Évangile de Marc, on peut se rassurer que la foule et les disciples sont à la fois dépeints négativement et positivement par rapport à leur relation avec Jésus (Malbon 2000:44-5). Jésus appelle à la foi et les disciples (1,16-20; 3,13-9; 6,7; 8,1.34; 9,35; 10,42; 12,43) et la foule (7,14; 8,34). Les disciples sont dépeints comme ayant suivi Jésus (1,18.20; 6,1; 10,28) et les foules aussi (2,15; 3,7; 5,24; 10,32; 11,9). Jésus enseigne les disciples (8,31; 9,31) et la foule (2,13; 4,1-2; 6,34; 10,1). Jésus nourrit les disciples (14,22-5) et la foule (6,39.41.42; 8,2.6), etc.

¹⁴ Pour plus de détails, cf. E.S., Malbon, *op.cit.*, 2000, pp.72-77.

¹⁵ cf. L.W., Hurtado, *Following Jesus in the Gospel of Marc – and Beyond*. In: Longenecker, RN (ed.) *Patterns of Discipleship in the NT*. Grand Rapid: William B. Eerdmans, 1996, p.13; Selon J.F., Williams, après chaque Passion, les disciples révèlent leur manque de compréhension, et c'est ce qui conduit Jésus à leur enseigner la nature de l'être disciple (see Williams, J.F., *Other Followers of Jesus: Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel*. Sheffield: JSOT Press, 1994, p.127).

du Christ ou de la question du disciple' »¹⁶. La façon dont elle est construite constitue « le cadre » et incorpore un ancien artifice littéraire que l'érudition sur Marc appelle *inclusion*¹⁷.

Le commencement présente le récit de l'aveugle-né (8,22-6) et la fin forme un récit de la guérison de Bartimée (10,46-52). Aussi est-il important de noter que la section commence et prend fin avec une confession au sujet de Jésus. Pierre confesse Jésus comme Christ (8,29) et l'aveugle de Jéricho crie que Jésus est le Fils de David (10,47-8). Cette reconnaissance de Jésus comme Roi-Messie amène Jésus à présenter un autre point de vue de la messianité¹⁸ en utilisant cette opportunité de prédire le rejet et la mort du Fils de l'homme. Pendant que les deux extrêmes sont en relation avec la guérison de l'aveuglement physique, à l'intérieur du cadre, chaque annonce de la passion est dirigée avant toute chose vers les disciples, en vue de les enseigner comme un groupe ou comme individus¹⁹. Chaque annonce est précédée par une démonstration de l'incapacité des disciples de recueillir ce que Jésus leur enseigne²⁰. Räisänen interprète la confession de Pierre en Mc 8,29 comme une affirmation que les

¹⁶ E., Best 1986. *Disciples and Discipleship. Studies in the Gospel according to Mark*. Edinburgh: T & T Clark, p.2.

¹⁷ L.W., Hurtado, *op.cit.*, 1996, p.13.

¹⁸ W.M., Swartley, *Mark. The Way for all Nations*. Scottdale : Herald Press, 1981, p.138.

¹⁹ La première prédiction de la mort de Jésus et sa résurrection (8,27-30) est suivie par l'enseignement des disciples et de la foule (8,34-9,1) ; l'événement de la transfiguration est une autre voie d'enseigner un groupe sélectionné des disciples constitué par Pierre, Jacques et Jean (9,2-13). La seconde prédiction (9,31) est suivie par l'enseignement (9,33-7). La troisième prédiction (10,32-4) est suivie de la demande de Jacques et Jean à Jésus de s'asseoir, un à sa droite et un autre à sa gauche ; une demande qui provoque l'enseignement de Jésus à ces deux qui est donc étendu aux autres dix disciples.

²⁰ La première prédiction est précédée par une compréhension partielle de Pierre de qui est Jésus (8,27-30.32-3) ; la seconde prédiction (8,30-2) est précédée par le récit des disciples qui manquent de chasser l'esprit impur qui fait que le garçon

pleure et fait des convulsions ; une incapacité qui fait que Jésus conçoit les disciples comme une 'génération incrédule' (9,19). Il semble que tous ceux qui sont rassemblés à la scène autour de lui, les disciples, les scribes, la foule et l'homme de la foule sont en crise de foi (cf. J.F., Williams 1994, *op.cit.*, p.139). La troisième prédiction (10,32-4) est précédée par l'absence de compréhension des disciples de l'enseignement de Jésus au sujet de la richesse (10,17-31). A la suite de Hurtado, on peut noter que chacune de ces trois situations a trois composantes : (1) une prédiction de Jésus de la mort et de la résurrection ; (2) un récit d'un comportement malencontreux des disciples représentés soit par plus de Douze ; (3) l'enseignement correctif de Jésus sur la nature du disciple (L.W., Hurtado 1996, *op.cit.*, p.12). La compréhension de l'aperçu de Marc sur le disciple devrait être trouvée à partir de l'esquisse. Les deux guérisons auxquelles l'évangéliste fait référence en Mc 8-10 tiennent une signification symbolique. Williams fait remarquer que l'habileté de Jésus d'apporter la vue à un homme qui est physiquement aveugle crée l'attente que Jésus aussi possède l'habileté d'éclairer ceux-là qui sont aveugles à son identité et mission. Jésus est capable de donner la compréhension à ceux-là qui manquent la perspicacité [...ou] capables de donner une vraie compréhension aux autres, peut-être même aux disciples' (J.F. Williams 1994, *op.cit.*, p.129). La façon dont est donné le portrait des disciples dans le cadre a été diversement interprétée par l'école savante. Il est généralement connu que Marc fait le portrait des disciples dans une pauvre lumière. Selon Räisänen, leur incompréhension doit être vue comme focalisant dans les trois aires : (1) à la lumière de Marc 4,41; 6,52; 8,17-21, malgré le fait d'avoir témoigné les miracles de Jésus, ils ont manqué de reconnaître le caractère divin de la présence de Jésus ; (2) ils ont aussi manqué de comprendre le fait que l'enseignement concernait l'abrogation des lois de la nourriture juive (cf. 7,18s.); (3) les disciples ont montré le manque de compréhension concernant l'enseignement de Jésus qui traite de la Passion et de la résurrection (cf. triple modèle en Mc 8-10; cf. Räisänen cité par C Tuckett 2002. The Disciples and the Messianic Secret. In: Dunderberg, I. & Tuckett, C. & Syreeni, K. (eds) *Fair Play. Diversity and Conflicts in Early Christianity. Essays in Honour of Heikki Räisänen*. Leiden/Boston : Brill, 2002, pp.132-3). Il a été observé que les disciples manquent de reconnaître la vraie identité de Jésus. La mention de leur grande crainte (4,41), par exemple à l'intérieur de la première section consacrée à l'autorité du Fils de Dieu (1,14-8,21), après avoir fait taire la tempête, confirme le manque de foi des disciples que Jésus réprimande. L'explication à donner à la prédiction mentionnée plus haut est que, droit après la première prédiction, le manqué de foi de Pierre vient en avant dès lors, représentant les autres

disciples se sont déplacés d'une situation de compréhension partielle vers une pleine compréhension de l'identité de Jésus.²¹ William fait remarquer que les disciples, au lieu de se mouvoir d'une compréhension partielle (8,14-21) à une complète compréhension (8,27-9,1), ils se sont déplacés du mal au pire²². Les disciples dont la dureté de cœur n'est pas à démontrer n'étaient pas en mesure de comprendre le type de Messie que Jésus représente (8,21.29-33cf. aussi le v.17). C'est ainsi que le portrait de Jésus tel qu'esquissé en Mc 8,22-10,52, lorsqu'il s'adresse à ses disciples sur le chemin vers Jérusalem, l'identité de Jésus et la question de disciple sont deux maillons de la même chaîne et ne peuvent être compris en dehors l'événement de la Passion et de la résurrection de Jésus²³. Voilà pourquoi Marc place chaque annonce de la Passion côte à côte avec quelques références liées aux implications de l'être disciple (cf. 8,34-9.1; 9,33-7; 10,35-45). C'est autant dire que le récit, tel qu'il est littérairement et théologiquement construit, entre en connexion avec la question du disciple.

Par opposition à Bolt, Evans (1981) et Gundry (1993)²⁴, qui refusent l'idée selon laquelle toute la section de Mc 8,27-10,52 se rapporte à une

disciples, il comprend mal une perspective de Dieu sur la mission de Jésus, le Fils de l'homme qui doit assurer, mourir et ressusciter encore (8,31). Il semble que Pierre sait que les messies devraient régner et non mourir. Dans d'autres instances (la 2ème et 3ème prédictions), les disciples démontrent à quel point leurs pensées sont préoccupées par une certaine grandeur quand ils argumentent sur la façon dont l'un ou l'autre cherche à découvrir qui est le plus grand (9,34-5) et ailleurs spécifiquement avec la grandeur politique quand Jacques et Jean font cette requête : 'Accorde-nous de siéger dans ta gloire, l'un à ta droite et l'autre à ta gauche (10,37). Selon Swartley, les disciples sont concernés par 'l'imminente pompe politique et le prestige' (cf. Swartley 1981 :138-9).

²¹ Cf. Tuckett, *op.cit.*, 2002, pp.139-143 ; malheureusement quand il vient au v.33, il se contredit lui-même sur le fait d'avoir mal lu le verset en-dehors du contexte (cf. p.133).

²² F.J., Williams, *op.cit.*, 1994, p.31.

²³ E., Best, *op.cit.*, 1986, p.6.

²⁴ Bolt, *Op.cit.* 2004, p.48.

caractérisation de la notion de disciple, considérant que Jésus n'a pas d'autre choix que la croix, à mon avis le thème central dans cette section est bien l'identité de Jésus et du rapport aux disciples.

Les deux sont en relation très étroite dans la mesure où une compréhension de disciple émerge d'une compréhension, non pas de l'enseignement de Jésus, mais qui est le Christ et ce qu'il a fait²⁵. Déjà au début de la narration marcienne, Jésus défie Simon et André : « Suis-moi et je ferai de toi pêcheur des hommes ». Ils abandonnèrent immédiatement leurs filets et le suivirent (1.16-8). Dans la même voie, Jacques et Jean, les fils de Zébédée, laissent leur père et suivent Jésus (1.19-20).

En utilisant l'expression suivre Jésus « sur le chemin » (*en tê hodô*) à travers toute la section centrale, Marc conçoit la vie chrétienne comme un pèlerinage²⁶. On trouve ici une notion très répandue dans le NT qui a son pendant dans l'AT et, bien entendu, dans le Judaïsme²⁷. La conception de l'être disciple sur « le chemin » n'est pas une marque déposée de Marc.

²⁵ E., Best, *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark*. JSNTS 4. Sheffield : JSOT Press, 1986, p.15. France souligne aussi le lien paradigmatique dans Mc 8,31ss, entre l'identité de Jésus comme Messie, autrement dit le dévoilement de la mission messianique et l'idée que celle-ci implique non seulement Jésus lui-même, mais aussi ceux qui le suivent (8,34-9,1; 10,30.39; cf. R.T, France 2002. *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*. Michigan : William B. Eerdmans Publishing Company, p.321).

²⁶ Premièrement, au commencement de l'incident de la confession de Pierre où Jésus 'sur le chemin' demandait à ses disciples 'qu'est-ce que les gens disent qui je suis ?' (8.27); à la fin de la seconde annonce de la Passion dans le contexte où la question de la grandeur survient parmi les disciples (9,33) et quand Jésus a fait la troisième annonce 'ils étaient sur la route, montant vers Jérusalem, et Jésus était à leur tête ...' (10.32). La dernière référence peut être trouvée, à la fin de la section, où il est affirmé qu'immédiatement 'il [Bartimée] retrouva la vue et le suivait sur le chemin' (10,52).

²⁷ On a besoin de consulter E., Best 1981, *op.cit.*, p.16. Dans le Livre des Hébreux, par exemple, l'emphasis est que Jésus passe avant son peuple pour ouvrir une nouvelle et meilleure voie à la place sainte céleste (2,10 ; 3,7-4.16 ; 10,19s ; 12,1s). Dans les Actes des Apôtres, la vie chrétienne est décrite comme 'la voie' (9,2 ;

D'une façon corollaire, l'être disciple est défini comme une condition dans laquelle ceux qui suivent se renient eux-mêmes et prennent leur croix : « si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même et prenne sa croix, et qu'il me suive ». Il convient de noter que Mc 8,34 parallèle à Mt 16,24 et Lc 9,23 sera discuté à la fin de cette section. Ce verset fait référence à la signification et implications de disciple et il est central en Marc. Le point de vue de Malbon, c'est que ce verset est « un verset pivot concernant les disciples, la foule et les disciples²⁸. » Il est vrai qu'en plaçant les foules et les disciples ensemble et en introduisant une particule conditionnelle *ei* (si) au début de la phrase « *tis thelei opisô mou akolouthēi* » (quelqu'un veut suivre après moi), Marc clarifie ce que cela signifie et implique l'être disciple de Jésus. Trois actions initiales, notamment 'venir après moi', 'renier' et 'prendre sa croix' doivent être compris par les disciples qui espèrent « tenir dans la suivance » de Jésus. Best fait remarquer qu'être disciple signifie prendre le pas de suivre derrière Jésus et aller avec lui²⁹. Dans ce sens, être disciple ne doit être pris ni comme le fait d'être prêt à souffrir, ni comme un appel à accepter un certain système d'enseignement à vivre comme ce serait pour un rabbi. Ce n'est pas un appel à accepter une position philosophique

19,23 ; 22,4); la grande section de l'Évangile de Luc (9,51-18,14) est structurée dans la forme d'un voyage vers Jérusalem. Ce n'est pas par hasard que Paul utilise la métaphore de l'existence chrétienne comme étant en marche, 'marchant' en Gal 5,16 ; Rm 6,4 ; 13,13 ; 14,15 ; Ph 3,17 ; 1 Th 2,12). Dans le quatrième Évangile, Jésus est dépeint comme 'le chemin' conduisant au Père (14,6). Tournant vers le Christianisme Primitif, il y a 'deux chemins' (Barnabas 18-20 ; Did. 1-5 ; cf. aussi 1 QS 3.13-14.26 ; 1 Clem. 35.5; Did. 6.1). On peut noter que la parole et la conception sont tracées vers le Judaïsme et l'AT en se référant au pèlerinage d'Abraham à la Terre Promise et le voyage d'Israël à travers le désert (cf. plusieurs passages dans l'AT). Ayant ceci à l'esprit, Best (1986 :6) affirme que 'l'idée de Marc est donc basée sur l'arrière-fond juif du Christianisme et c'est la part du modèle primitif de la vie chrétienne.'

²⁸E.S., Malbon, *op.cit.*, 2000, p.78.

²⁹E., Best, *op.cit.*, 1986, pp.7, 13.

traduite en responsabilité publique extérieure, qui s'exprime dans un certain type de comportement social comme dans le Stoïcisme³⁰. Celui qui voudrait être disciple est appelé à marcher derrière Jésus. L'être disciple est défini comme suivre une personne et non un enseignement. Suivre sur le chemin implique une pleine consécration à Jésus, à tel point que le reniement personnel est exprimé par prendre la croix. Tout disciple potentiel est invité à racheter ses péchés par un don de son existence au monde, comme cela est montré en Matthieu.

³⁰ E., Best, *op.cit.*, 1986, p.7.

L'ÉVANGILE DE MATTHIEU

Présentation de l'appel des disciples en Matthieu et introduction au caractère radical de l'appel

L'importance de l'usage de *mathêtai* (disciples) dans Matthieu est confirmée par 73 occurrences du terme, dont l'usage est nettement moins fréquent chez Marc et Luc. Il est plausible selon la réception que Matthieu emploie presque exclusivement le matériau marcier et tire de l'ensemble du corpus 'Q', selon la « théorie des deux sources³¹. » On devrait garder à l'esprit que Matthieu utilise le matériau marcier, interprété avec habileté et de façon explicite. C'est pour cette raison que Bonnard affirme que « Matthieu rend Marc plus clair, plus explicite, plus pédagogique et plus facile à mémoriser »³². Une telle réinterprétation de Marc a été décrite par

³¹ La théorie selon laquelle Matthieu utilisait Marc et le matériau appelé Source Q, autant que le matériau partagé par Mt et Lc qui sont trouvés dans Mc, est accepté largement de nos jours par les étudiants des Évangiles. De toutes les occurrences du terme *mathêtes* (disciple), 31 références sont partagées avec Mc ou Q, 4 (à 5 références) sont élargies en des références dans le contexte de la source, 4 (à 6 références) sont des occurrences dans le matériau unique de Mt, et 33 (à 34) sont des inclusions (cf. Wilkins 1995, *Discipleship in the Ancient World and Matthew's Gospel*. Grand Rapids/Baker Books : Leicester/Appolos, p.129). Le terme 'inclusion' désigne une incorporation de nouveaux éléments pour former un tout au sens large.

³²P., Bonnard. *Évangile selon Matthieu*. 2nd édit. Paris : Delachaux et Niestle, 1970, p.

lui comme « le génie matthéen ». Wilkins a consacré son étude à démontrer comment Matthieu utilise spécifiquement le terme mathètes (disciple) de différentes façons³³.

Dans l'Évangile selon Matthieu, le premier récit d'appel des disciples (4,18-22) s'adresse à deux couples de frères, d'une part Simon-Pierre et André et d'autre part, Jacques et Jean, tous les deux fils de Zébédée. Alors que la version matthéenne est une reprise plus ou moins intégrale de Mc 1,16-20, la retouche principale de Mt, se trouve couchée dans l'accentuation portée sur la notification de la réponse des disciples à l'appel³⁴. Le fait que les disciples aient répondu immédiatement « laissant aussitôt leurs filets, ils le suivirent » (v.20) et « laissant aussitôt leur barque et leur père, ils le suivirent » (v.22), la redondance dont se sert pédagogiquement l'évangéliste a des effets catéchétiques. L'effet de ladite redondance sur le lecteur, dit Marguerat, démontre « la dimension performative de la parole du maître : lorsqu'il appelle, il est immédiatement suivi. L'immédiateté de la réponse des frères illustre la fécondité de la parole adressée par le maître »³⁵. En utilisant le verbe *akolouthéo* (suivre), il est à noter que la parole efficace a créé une relation maître/élève au point que la décision d'adhérer à Jésus a créé une double séparation : séparation de l'activité de pêcheur (4,20a.22a) parce qu'ils vont devenir pêcheurs d'hommes (4,19b) et séparation du lien familial (4,22b).

C'est cette séparation qui, pour Marguerat, constitue l'identité et le statut du disciple, présenté pour la première fois dans l'Évangile, décrit le rapport maître/élève comme entraînant une coupure des liens sociaux ; une seconde autorité vient se superposer sur une autorité patriarcale³⁶.

³³Pour plus de détails, lire M.J., Wilkins 1995, pp.127-44.

³⁴ D. Marguerat, *Jésus et Matthieu : à la recherche de Jésus de l'histoire*, Bayard/Labor et Fides, Montrouge Cedex/Genève, 2016, p.166.

³⁵ D. Marguerat, *Jésus et Matthieu : à la recherche de Jésus de l'histoire*, 2016, p.166.

³⁶ Ibid. p.149.

L'appel de Jésus adressé aux disciples et qui a comme conséquence de laisser derrière soi la profession et la famille est vu comme radical, et donc une sorte de demande que seul le maître le plus radical peut faire³⁷. C'est ainsi, poursuit Keener, que ce texte fournit plusieurs exemples de la communauté de Matthieu d'un leadership de service mais aussi d'un discipolat radical comme nous le verrons encore plus loin³⁸.

Si je peux résumer, le principe de radicalité dans la suivance de Jésus s'annonce dans le premier récit d'appel des disciples comme changement d'identité en Mt, par l'abandon des liens forts (profession et famille).

Avalanche de violence contre les disciples dans le cercle familial

À la lumière de quelques passages, il est possible de souligner à la suite de Saldarini que la parenté est « la métaphore dominante » des relations internes du groupe. « Les relations père-fils et frère aux frères sont plus communes³⁹. » Néanmoins, Matthieu, conscient de divisions qui prennent place en familles et dans la communauté juive, relativise les relations familiales en faveur d'un nouvel engagement à Jésus (10,36-7; 8,21; 19,29)⁴⁰. Voyons pour cette raison Mt 10.

Dans le discours d'envoi en Mt 10, le ton est effrayant parce qu'il tient à la mise en garde contre l'hostilité qui attend ceux que Jésus charge de mission. Non seulement, ils sont envoyés comme des brebis au milieu des loups (10,16), mais aussi ils seront livrés aux tribunaux, flagellés dans les synagogues (10,17), pourchassés de ville en ville, haïs de tous (10,22-23). Ceux qui suivent Jésus seront rejetés, subissant le même sort que celui du

³⁷C.S. Keener, *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2009, p.149.

³⁸Ibid.

³⁹A.J., Saldarini, *Matthew's Christian-Jewish Community*. Chicago: University of Chicago Press, 1994, p.90.

⁴⁰ Ibid., pp.91-92.

maître (10,24-25). Plus que cela, la haine contre les envoyés de Jésus va submerger la famille. Or, le fait que le frère livre son frère à la mort, et le père son enfant et même les enfants se placent contre leurs parents et qu'ils les fassent condamner à mort (10,21), « tel déclenchement de la haine constitue une aggravation dans l'hostilité dont les victimes sont les témoins du Christ »⁴¹. Dorothy Weaver parlera d'une double intensification qui va de la persécution anonyme mentionnée précédemment dans une affaire de famille, à la violence et à la mort⁴². Ce qui est intrigant, c'est qu'au cœur des relations les plus intimes, la violence dresse les uns contre les autres ceux-là même qui se doivent la vie et ont la responsabilité de la protéger. Ils précipitent frère, sœur ou parents dans la mort. Qu'est-ce qui pourrait être à la base de cette avalanche de la violence ? Marguerat nous aide à y trouver la réponse :

Il n'en reste pas moins que le Christ se pose ici en producteur de violence : son action, médiatisée par les disciples, peut provoquer une haine destructrice du milieu familial. La mission qu'il confie aux siens peut faire l'objet d'un débat âpre, exigeant des croyants des choix douloureux. Cette violence christique va toutefois vers la vie et non vers la mort, car c'est de 'trouver la vie' qu'il s'agit en définitive (10,39). Personne ne peut s'engager à la suite de Jésus sans couper, sans rompre, sans se séparer⁴³.

Le conflit que l'Évangile cause est constitué entre, d'un côté, les croyants en Jésus et les leaders juifs, et d'autre côté, leurs propres familles. Les disciples étaient, en même temps, aliénés de leurs familles et exclus des assemblées juives. À partir de cette perspective, le fait d'*être disciple de Jésus est radicalisé dans la perspective matthéenne*. Cette radicalité est tout aussi soulignée dans une déclaration de Jésus vis-à-vis de sa propre famille en Mt 12,46-50 « Qui est ma mère et qui sont mes

⁴¹ D., Marguerat 2016, *op.cit.*, p.168.

⁴² Dorothy J., Weaver, *Matthew's Missionary Discourse. A Literary Critical Analysis* (JSNT.S 38), Sheffield, JSOT Press, 1990, p.97.

⁴³ D., Marguerat 2016, *op.cit.*, p.170.

frères ? Montrant de la main ses disciples, il dit : voici ma mère et mes frères ; quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, c'est lui mon frère, ma sœur, ma mère ». Cette déclaration qui semble contraire à l'usage, renie les liens de consanguinité et se situe dans le droit fil du problème de la violence dans le cercle familial. Jésus offre la communauté des disciples comme « un contre-modèle à la famille généalogique », dont étaient séparés les disciples⁴⁴.

La famille ainsi recomposée n'est pas un substitut aléatoire mais un cadre où frères et sœurs se sentent appartenir à un système familial. C'est autant dire que la vraie famille, dans l'entendement de Jésus de Mt, ne dépend pas des liens de sang, mais est composée de ceux-là qui font la volonté du Père.

Le recours au langage du Père/enfant non seulement légitime la position des opposants à la communauté de Jésus mais aussi la stratégie insiste aussi sur le fait que, pendant que les disciples de Jésus sont vus par la large communauté juive comme déviants⁴⁵, ils sont, *a contrario*, perçus comme des initiés ultimes⁴⁶. C'est-à-dire un groupe composite dans lequel tous les membres sont conscients d'être frères et sœurs exerçant la discipline à l'intérieur de l'Église (18,15-7). C'était une communauté dans laquelle la fraternité implique des relations non-hiérarchiques où tous sont frères, et donc où le leadership du 'rabbi' est estompé (23,8). Seulement Jésus est leur enseignant et maître, et Dieu leur Père (23,8-10)⁴⁷. Il semble que pour la communauté de Mt, dans un contexte de rejet et de persécution, l'unique voie pour survivre est de s'identifier soi-même comme *familia dei*. Ce concept de *familia dei* n'est pas un concept réservé à Mt

⁴⁴ Ibid., p.171.

⁴⁵ La division entre le groupe de Matthieu et la communauté au large est perceptible à travers les références à 'vos/leurs synagogues à la lumière de Mt 4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54; 23,34.

⁴⁶ R., Foster, Why on Earth Use 'Kingdom of Heaven. Matthew's Terminology Revisited, *NTS* (48), 2002 [2003], pp.490-1.

⁴⁷ A.J., Saldarini, *op.cit.*, 1998, p:92.

seul. On le retrouve dans d'autres écrits du N.T., notamment chez Mc 10,30 ; Rm 16,13 ; 1 Tm 5,2. Pour les premiers Chrétiens dont la conversion met parfois en péril les liens familiaux, l'Église constitue un substitut familial où les baptisés tissent des liens de fraternité et de sororité. Les disciples, même aliénés de leurs familles, ne sont pas livrés à l'isolement social, mais trouvent une communauté de substitution où tous bénéficient de solidarité⁴⁸. L'Église fonctionne comme une maison où tous sont frères et sœurs et où Dieu est le Père.

Être disciple et exigences éthiques : la définition d'une forme de vie active

Un autre trait caractéristique de l'être disciple, en tant qu'incarnation de la dévotion à Jésus, comme c'est le cas dans le 1^{er} Évangile, c'est le fait de « tenir à suivre Jésus », c'est à dire s'engager dans une sorte de discipolat qui embrasse toute la façon de vivre⁴⁹. Disons, en passant, que la déclaration de Jésus en Mt 16,24-25 « si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même et prenne sa croix, et qu'il me suive. En effet, qui veut sauvegarder sa vie, la perdra ; mais qui perd sa vie à cause de moi, l'assurera », est un rappel de Mt 10,38-39 « qui ne se charge pas de sa croix et ne me suit pas n'est pas digne de moi. Qui aura assuré sa vie la perdra et qui perdra sa vie à cause de moi l'assurera », mis à la conclusion dans un long discours sur les disciples en Mt 10. En reprenant la même déclaration en Mt 16, constate Luz, Matthieu est préoccupé par la ressemblance au Christ, dans le chef des disciples, et souligne à quel niveau il en coûte d'être disciple. La souffrance du disciple n'est pas du tout une acceptation passive mais une forme active de vie⁵⁰. L'appel à la

⁴⁸ D., Marguerat, *op.cit.*, 2016, p.171.

⁴⁹ L., Morris, L. *The Gospel according to Matthew*. Grand Rapids/Leicester: Eerdmans, 1992, p.431.

⁵⁰ U., Luz, *Matthew 8-20. A Commentary*. Translation by Crouch, J.E. edited by Koester, H. Minneapolis: Fortress Press, 2001, p.383.

suivance de Jésus, poursuit Luz, revêt une sérieuse et une radicale absence de compromis. En disant *ei tis thelei* « si quelqu'un veut » (en Mt 16.24, Mc 8.34 et Luc 9.23), le fait de devenir un disciple est un acte engageant la volonté humaine de se renier soi-même, de prendre sa croix. Cette expression, soutient Keener, signifiait dans l'Antiquité, marchant sur le chemin qui conduit à sa propre exécution, on tenait le *patibulum*, comme portant honteusement son propre *instrument de mort*. C'est pour cette raison que la croix symbolisait, en elle-même, la métaphore pour les souffrances⁵¹. Il n'était pas concevable de tenir à suivre Jésus sans se renier soi-même et prendre sa croix, les deux conditions n'étant guère des stades séparés de suivre Jésus. Selon Schnackenburg, la croix à prendre par le disciple (quotidiennement dans l'esprit de Luc – cf. 9.23) présuppose un sacrifice total personnel au nom d'appartenir totalement à Christ⁵². Il est à noter que toute renonciation doit être incluse mais la plus décisive action à poser, c'est le rejet de son propre ego en vue de signifier sa totale consécration à Dieu, comme le crucifié Jésus le fit.

Synthèse théologique

Les disciples en Matthieu ont une connaissance supérieure à cause de l'instruction qu'ils reçoivent de Jésus (cf. Mt 13-22). La tentative de Matthieu d'asseoir la compréhension des disciples, leur propre vie, leurs relations avec les autres et avec le monde au centre du message du Royaume de Dieu⁵³ n'est pas un fait du hasard. La radicalité de l'être disciple en dépend essentiellement. Le « langage céleste » auquel Foster fait allusion⁵⁴ endossé dans l'expression du « royaume des cieux » et la métaphore du « Père céleste » démontrent à suffisance que Jésus était bel et bien le

⁵¹Pour plus de détails, cf. C.S., Keener 2009, *op.cit.*, p.434.

⁵²R., Schnackenburg, *The Gospel of Matthew*. Translated by R. Barr. Grand Rapids: Eerdmans, 2002, p.162.

⁵³A.J., Saldarini, *op.cit.*, 1994, p.98.

⁵⁴Je dois cette expression à Foster 2002, *op.cit.*, pp.487-99.

Messie, autrement que les leaders du Judaïsme ne l'ont malheureusement pas compris. Pourtant, l'évangéliste s'évertue à réaffirmer au disciple que son identité, l'affirmation de soi et toute l'orientation de sa vie, sont non pas sur la terre mais dans le ciel⁵⁵. En analysant les stratégies rhétoriques et sociologiques de Mt, la préférence pour l'expression « royaume des cieux », utilisée 20 fois, en lieu et place du « royaume de Dieu » auquel l'évangéliste se réfère seulement 4 fois, n'est rien d'autre qu'une stratégie de réaffirmer le statut des disciples de Jésus comme peuple élu de Dieu. Une telle stratégie avait comme but, à la fois, de dissuader les membres les plus vulnérables de ne point succomber à la tentation de virer vers l'apostasie, et aussi de tenir fermes comme disciples quelles que soient les pressions et les vicissitudes de l'existence⁵⁶.

Plus clairement, le langage rhétorique dont se sert Matthieu consiste à renforcer l'engagement des disciples à Jésus au milieu de la persécution⁵⁷ du dedans comme de l'extérieur. L'évangéliste ne ménage aucun effort pour rappeler aux disciples qu'ils sont les enfants du Père, adoptés dans la famille de Dieu. De façon similaire, en utilisant la phrase « Père du ciel », Matthieu essaie non seulement de renforcer la dévotion de la communauté à Jésus, mais aussi affirmer qu'ils font partie de la *familia dei*⁵⁸ dans laquelle tous les frères et sœurs trouvent chaleur, acceptation et solidarité mais à partir de laquelle les Pharisiens, les leaders religieux et même les parents qui trahissent leurs enfants s'auto-excluent de cette famille en persécutant ceux-là, qui se reconnaissent fils et filles du royaume des cieux.

⁵⁵ R., Foster, Why on Earth Use 'Kingdom of Heaven. Matthew's Terminology Revisited. *NTS* (48), 2002, p.490.

⁵⁶ Ibid., p.489.

⁵⁷ Foster, op. cite, p.490.

⁵⁸ Ceci est ma propre compréhension du groupe de disciples de Matthieu.

LA FIGURE DU DISCIPLE DANS L'ÉVANGILE DE LUC : LES CONDITIONS ÉTHIQUES EXIGÉES

Luc 9,51-19,27 est le cadre narratif à l'intérieur duquel l'on pourrait découvrir ce que signifie et implique être disciple dans la pensée lucanienne. Dans ces versets, la soi-disant narration de voyage dans l'Évangile de Luc contient une très longue section avec de nombreuses références qui font transparaître Jésus et ses disciples dans un portrait de voyageurs de Galilée à Jérusalem (9,51.52-56.57; 10,1.38; 11,53; 13,22.33; 17,11; 18,31.35; 19,1.11), dont l'arrivée à Jérusalem qui est le point de chute de leur voyage⁵⁹. La spécificité de la section est qu'elle incorpore « la propre compréhension de l'évangéliste sur comment le ministère de Jésus a progressé et comment son enseignement devrait être compris – particulièrement, pour nos objectifs, au sujet de ce que Jésus enseigne au sujet de l'être disciple »⁶⁰. À l'intérieur dudit cadre, Luc a utilisé moins fréquemment Marc (cf. 10,1-52) et Q. Une simple analyse de Lc 9,57-62 parallèle à Mt 8,18-22 démontre à suffisance que les deux péripécies traitent « des conditions de suivre Jésus ». Par ailleurs, Lc

⁵⁹ R. Longenecker, *Taking up the Cross Daily: Luke-Acts*. In: Longenecker, R.N. (ed.) *Patterns of Discipleship in the NT*. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishers, 1996, p.64.

⁶⁰ R. Longenecker, *Taking up the Cross Daily: Luke-Acts*. In: Longenecker, R.N. (ed.) *Patterns of Discipleship in the NT.*, 1996, p.64.

14,25-33 parallèle à Mt 10,37-8, comme tous les deux passages susmentionnés, traitent du prix à payer pour être disciple⁶¹. Ces derniers passages constituent une indication importante par rapport à la perspective lucienne de l'être disciple.

Luc et Matthieu diffèrent au regard des conditions imposées à ceux-là qui veulent suivre Jésus. Matthieu décrit "le scribe" qui approchait Jésus en disant : "Maître, je te suivrai partout où tu iras" (Mt 8.19). Cependant, Luc parle de trois disciples potentiels qui montrent l'exemple des rigueurs imposées au fait de suivre Jésus⁶². La manière dont Jésus répond à la requête de deux potentiels disciples en Lc 9,59-62 démontre que l'invitation de Jésus est très urgente et irréversible. En dépit des différences réelles entre Matthieu et Luc, *ils s'accordent sur les conditions qu'un disciple de Jésus devrait remplir. Une d'elles est la volonté d'endurer un style de vie instable et insécurisée au nom de Jésus et l'autre est le fait d'être désencombré de toutes les autres allégeances*⁶³. L'appel à être disciple est conçu comme un départ pour une entreprise missionnaire. Au v.60b, Jésus dit : *su de apelhôn*, « mais toi en partant ou en sortant dehors ». Il ajoute le verbe « *diangele tên basilean tou theou* », « diffuse le royaume de Dieu ». Le verbe *diangelô* est conjugué à l'impératif présent actif qui signifie « publie tout autour » ou « diffuse le royaume de Dieu dans toutes les directions ». On peut noter qu'en contraste à Matthieu, Luc va plus loin en affirmant que l'être disciple va avec la proclamation du Règne de Dieu. Il est à noter que, selon Luc, être disciple implique publier ou diffuser le royaume dans n'importe quelle direction. Par ailleurs, dit Bovon, la préposition *dia* de *diangelô* exige une diffusion du message en toutes directions pour proclamer le règne de Dieu. De fait, c'est bien cela l'essentiel de l'Évangile dont les principales marques sont une concentration sur

⁶¹ Ibid., 582enecker 1996, *op.cit.*, p.63.

⁶² B.E. Reid, *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke*. Collegeville: Liturgical Press, 1996, p.29.

⁶³ Longenecker, *op.cit.*, 1996, p.63.

Dieu, des liens avec Jésus en tant que Messie souffrant et Seigneur élevé, une perspective eschatologique, à long terme, et ecclésiale, à moyen terme⁶⁴. C'est fort de cette concentration sur l'Évangile du Règne de Dieu que Jésus rejette la requête légitime du potentiel disciple d'aller d'abord ensevelir son père. L'ordre de Jésus au v.60, poursuit Bovon, revêt une double obligation : celle de l'adhésion immédiate et totale qui exige, en conséquence, une rupture avec l'ordre familial et avec la religion du devoir, celui d'ensevelir le père étant, pour ainsi dire, un devoir religieux et un geste de soumission à la tradition des pères⁶⁵.

Comment comprendre la radicalité perçue dans le refus de Jésus de donner une permission au potentiel disciple ? Derrière la préoccupation en rapport avec le délai sollicité, se tient une question de base beaucoup plus importante, celle concernant une priorité sur l'allégeance⁶⁶. La priorité qu'énonce Jésus, est catégorique et n'admet aucun délai. C'est aussi de cette manière que l'entend Carroll qui explique la suivance de Jésus en ces termes:

« Suivre Jésus ne signifie pas seulement quitter sa famille et la maison mais aussi de s'engager dans une vie mobile, un peu comme si le monde de Dieu opérait une rupture des limites préalablement établies. L'hyperbole, dans ce passage, souligne délibérément le point qu'aucune revendication ou allégeance – ni même des devoirs socialement attendus ou divinement légitimés ne peuvent prendre prééminence sur son engagement à l'œuvre du règne de Dieu. Libre du devoir (même un devoir sacré) aux parents, le chercheur [du royaume] pendra sur lui l'injonction de se constituer

⁶⁴ F. Bovon, *L'Évangile selon Luc 9,51-14,35*, Coll. Commentaire du NT, Genève, Labor et Fides, 2011, p.41.

⁶⁵ F. Bovon, *op.cit.*, p.41.

⁶⁶ J.T., Carroll, *Luke: A Commentary*, Coll. The New Testament Library, Louisville, Westminster John Knox Press, 2012, p.231.

disciple de l'avènement du règne de Dieu. À l'arrivée de cette nouvelle réalité, une vie de routine à l'intérieur des maisons est finie, incluant l'honneur pour les parents et l'ensevelissement des morts⁶⁷. »

Le problème éthique que pose cette considération du disciple, c'est le risque de faire de lui un homme sans attaches, et asocial, dans la mesure où pour le règne de Dieu, il n'a plus de devoir social ni vis-à-vis de ses proches quand bien même ce serait prendre part à leur ensevelissement qui, du reste, est un devoir sacré en Afrique et dans le Judaïsme de l'époque. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la réponse de Jésus au troisième potentiel disciple qui veut vraiment le suivre mais sollicite la permission d'aller d'abord faire ses adieux à sa famille (vv.61-62). Alors que la similaire requête avait été formulée par Elisée à qui Elie demandait de le suivre (1 R 19,19-21) et cela lui avait été concédé, pourquoi Jésus donne un ordre si radical ? Il semble que le pas que le disciple prend vient d'un conflit avec l'allégeance à sa maison⁶⁸. Pour François Bovon, il n'y a pas que le monde parental qui peut retenir le futur disciple (vv.57-60), il y a aussi le monde conjugal, familial et social⁶⁹. Jésus stigmatise le cœur partagé dans le chef de celui qui veut tout à la fois suivre Jésus et garder le contact avec ceux qui lui sont chers, principalement son épouse et ses enfants. En disant, au v.62, « celui qui regarde derrière lui au moment où il se met à labourer avec sa charrue », cette sentence fait l'éloge de la concentration sur le but et stigmatise les regrets⁷⁰. La tradition biblique fustige les regrets qui se traduisent par les regards en arrière. C'est le cas en Gn 19,17.26 « comme ils menaient dehors, ils dirent à Loth 'sauve-toi, il y va de ta vie. Ne regarde pas derrière toi, ne t'arrête nulle part dans le

⁶⁷ Ma propre traduction de la citation en anglais, cf. J.T. Carroll 2012, *op.cit.*, p.231.

⁶⁸ J.T. Carroll, *op.cit.*, 2012, p.231.

⁶⁹ F., Bovon, *op.cit.*, 2011, p.42.

⁷⁰ Ibid., p.42.

District (...). La femme de Loth regarda en arrière et elle devint une colonne de sel. » En Nb 20,3-5, « le peuple querelle à Moïse ; ils disaient : 'Ah ! si seulement nous avions expiré quand nos frères ont expiré devant le Seigneur ! Pourquoi avez-vous mené l'assemblée du Seigneur dans ce désert ? Pour que nous y mourrions, nous et nos troupeaux ! Pourquoi nous avez-vous fait monter d'Égypte et nous avez-vous amenés en ce triste lieu ? Ce n'est pas un lieu pour les semailles ni pour le figuier, la vigne ou le grenadier ; il n'y a même pas d'eau à boire ».

Les deux passages font état des murmures liés à des expériences du passé qui exposent les enfants d'Israël à ne pas faire face aux défis du présent. En le faisant, dit Bovon, l'homme croit pouvoir s'appuyer sur le solide qu'il connaît (par exemple les pots de viande d'Égypte) et il révèle son manque de confiance ou de foi à l'égard des biens non assurés que l'on espère⁷¹.

Pour la cause du Royaume de Dieu, le disciple en Luc endurera la séparation des gens de sa maison⁷² déjà divisée selon Lc 12,53 (le père contre le fils, le fils contre le père, la mère contre la fille et vice versa, la belle-mère contre la belle-fille et vice versa). Luc radicalise l'appel des disciples en allant jusqu'à les appeler à haïr les membres de la famille (14,26-7). Le radicalisme du traitement de Luc du "prix d'être disciple" doit être perçu contre les passages parallèles de Mt 10,37-8 et Lc 14,25-33. Tandis que le Jésus matthéen avertit de la nécessité d'éviter d'aimer le père ou la mère, le fils ou la fille, plus que lui-même (10,37), le Jésus lucanien parle de les haïr et ajoute femme et enfants, frères et sœurs et même la vie elle-même (14,25-6). L'appel d'être disciple implique aussi, en Lc 14,27, le fait de porter sa propre croix (*hostis ou bastazei ton stauron heautou*). En toute vraisemblance, ce passage est en relation avec Lc

⁷¹ F., Bovon, *op.cit.*, p.42.

⁷² A., Destro & M, Pesce, *Fathers and Householders in Jesus Movement. Biblical Interpretation. A Journal of Contemporary Approaches* XI (1), 2003, p.223.

9,23 où la nécessité de porter la croix est, pour le disciple, *une expérience quotidienne*.

Selon Green, “l’insistance de Luc sur le fait de porter sa croix, chaque jour, met en garde contre une compréhension littérale de ‘porter la croix’ comme une préparation pour sa propre crucifixion”⁷³. Le besoin de porter sa croix correspond plutôt au reniement de sa propre vie et devrait être interprété comme « renier son authentique manière d’existence, déconstruire la fière façade de son identité, ramener à vue son authentique, pleine et fragile ‘moi’ dans la relation à Christ⁷⁴. »

La pensée parallèle entre Matthieu et Luc montre que l’usage de Luc de la source Q vis-à-vis du thème de l’être disciple le rend capable de clarifier les conditions que requiert l’être disciple de Jésus, (i) de nouvelles attitudes envers la richesse, la pauvreté, et l’usage des richesses au profit des autres, et (ii) un nouveau type de vie radical qui place Jésus avant toute autre allégeance⁷⁵. Dans ce sens, suivre Jésus ne peut être vraiment devenir une concrète réalité sans sacrifice personnel.

Il convient de faire remarquer que le Jésus lucanien définit l’être disciple par le fait de se détacher soi-même des enchevêtrements (complications) qui viennent avec la maisonnée, la famille et les possessions matérielles. Ceci est perceptible à travers la volonté de relativiser les liens familiaux et l’attachement à sa propre vie. Ledit sacrifice de sa vie se concrétise dans le fait de porter la croix (14,27). Il est donc question du martyre qu’on accepte de subir par fidélité au Christ⁷⁶. Il est historiquement établi que la peine de la crucifixion, d’origine perse probablement, mais de pratique romaine, était bien connue en Palestine. Diverses révoltes avaient été matées par de telles exécutions, notamment, celles dont les

⁷³ J.B., Green. *The Theology of the Gospel of Luke*, Cambridge: Cambridge University Press Green, 1995, pp.108-109.

⁷⁴ F. Bovon, *Luke 1. A Commentary on the Gospel of Luke 1.1-9.50*. Minneapolis: Fortress Press, 2002, p.366.

⁷⁵ R.N., Longenecker, *op.cit.*, 1996, p.64.

⁷⁶ F., Bovon, *op.cit.*, 2011, p.473.

Zélotes avaient fait l'expérience, et dont le fanatisme pour Dieu impressionnait beaucoup de gens. Alors que la barre verticale restait fichée en terre, le condamné devait porter le *patibulum*, la partie horizontale mobile, jusqu'au lieu du supplice⁷⁷. Accepter un tel supplice était une marque de s'engager sur sa propre crucifixion en âme et conscience.

En Lc 14,33, il reprend tout ce qui avait été dit en 9,23-25.59-62 où il avait été souligné que celui qui répond à l'appel de participer dans le monde (royaume) de Dieu doit se détourner des relations ordinaires de la maison et ses attentes. Jésus dit « si quelqu'un vient après moi et ne hait pas son propre père et sa mère, sa femme et ses enfants, ses frères et sœurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple » (14,26-27). De cette manière, le fait de porter la croix devient une réalité quotidienne (9,23) et prend les contours d'une réalité contraignante. Et la famille et la maison qui pourtant constituent, en contexte, le déterminant primaire de l'identité culturelle et du statut social, pour la même raison devient un formidable obstacle à l'engagement⁷⁸. Quand Luc appelle les disciples à haïr leurs proches alors que Mt en appelle à les aimer moins, le verbe haïr est une hyperbole qui ne doit pas être comprise au sens littéral du mot mais au sens d'une provocation, d'une insoumission et d'une ascèse⁷⁹.

Pour conclure, Luc appelle le disciple à abandonner ses possessions pour la cause du Royaume de Dieu (Lc 14,33) « (...) quiconque parmi vous ne renonce pas à ce qui lui appartient ne peut pas être mon disciple ». La richesse étant un obstacle à un engagement résolu (déterminé) au monde (royaume) de Dieu, elle doit être abandonnée (12,15.33 ; 18,18-30), il faut s'en débarrasser⁸⁰. Dans ce passage, l'évangéliste utilise un verbe très fort : si quelqu'un ne dit pas adieu ou ne prend pas congé de tout ce qui est de lui-même, il ne peut être disciple (*ouk apo tassetai pâsin*

⁷⁷ Ibid., p.474.

⁷⁸ J.T., Carroll 2012, *op.cit.*, p.307.

⁷⁹ Ibid., p.307.

⁸⁰ Ibid., pp.307-308.

toïs heautoû huparchousin ou dunatai einai moth mathêtês). Il faut donc dire adieu ou prendre congé de toutes les fausses sécurités et/ou faux appuis des richesses dont le pouvoir est pernicieux et la fausse confiance qu'on octroie à l'argent (cf 6,20.24)⁸¹.

Dans un monde comme le nôtre aujourd'hui, le pouvoir exercé par les hommes et les femmes politiques, ainsi que par les responsables ecclésiastiques devient de plus en plus lié au prestige qu'il procure et au bénéfice financier que plusieurs en tirent. Cet état de fait explique en partie pourquoi certains dirigeants tentent de légitimer leur pouvoir comme tirant leur origine en Dieu, en deux sens différents, celui de la légitimité et de la justification éthique et moral du pouvoir. En effet, qu'il s'agisse des chefs d'État, des ministres, qu'il s'agisse des évêques, des prêtres, des pasteurs et/ou des enseignants chacun exerce une forme d'autorité légitime. Qu'il s'agisse du pouvoir des parents sur les enfants, du pouvoir des éducateurs sur les élèves, qu'il s'agisse du pouvoir des chefs hiérarchiques sur leurs administrés, la légitimité du pouvoir à tous les niveaux est nécessaire pour que celui-ci puisse s'exercer dans la durée. La justification éthique et moral ne peut pas reposer dans le fait que plusieurs leaders sont tentés de se servir des autres pour des intérêts égoïstes, c'est-à-dire à la recherche de l'argent et des richesses comme c'est le cas dans plusieurs pays africains. Au contraire, selon la règle d'or, la motivation et la justification éthique et morale se fonde dans le principe altruiste de se mettre au service des autres. Lorsque le pouvoir est vidé de l'esprit de service et de sacrifice, il est attendu qu'il devienne par la force des choses arbitraire, tyrannique, et parfois même destructeur, lorsque le sentiment de dette, la crainte et les épreuves du sort exposent les communautés humaines à des souffrances qu'elles ne peuvent plus endurer de manière solidaire.

⁸¹ F., Bovon 2011, *op.cit.*, p.480.

Après avoir analysé la question de la figure que se fait l'évangéliste Luc sur le disciple, avant de dégager le portrait du disciple dans la tradition synoptique, il m'a paru incontournable de faire découvrir une figure emblématique dans la tradition lucanienne. Il s'agit de Zachée sur lequel nous allons nous attarder en faisant une analyse littéraire et théologique de Lc 19,1-10.

Zachée et la figure paradigmatique du disciple dans la tradition synoptique

Lc 19,1-10 : la péripécie

Le récit de la conversion de Zachée se situe à Jéricho et il fait pendant à la guérison de l'aveugle à l'entrée de cette même ville (18,35-43). Le récit est placé à la fin du voyage de la Galilée à Jérusalem (9,51-19,27) dans une section intitulée « l'Évangile des exclus »⁸², selon Manson. L'histoire de Zachée, dans sa structure et sa fonction, ressemble à la vocation de l'autre publicain du nom de Lévi en Mt 5,27-32. Dans l'histoire de Zachée s'articulent et s'entrechoquent d'autres thèmes lucaniens, notamment la marche, la richesse, le désir de voir, le renversement des valeurs, la rencontre, l'aujourd'hui du salut, l'identité et la mission de Jésus⁸³. Le récit de Lc 19,1-10 qui a beaucoup préoccupé les exégètes est précédé en amont par le récit d'un notable qui s'adresse à Jésus en vue de s'enquérir de ce qu'il devait faire pour hériter la vie éternelle (18,18-30). Jésus lui rétorquant de se référer à la Loi (v.20), il révèle qu'il l'a appliquée depuis sa jeunesse (v.21) ; malheureusement il ne mord pas à l'ordre de Jésus de vendre tout ce qu'il possède, et puis en distribuer le produit aux pauvres, pour avoir un trésor dans le ciel et enfin venir et suivre Jésus (v.22). Il rate, de justesse, l'obtention de la vie éternelle à cause de son

⁸² T.W., Manson, cité par F., Bovon, *L'Évangile selon Saint Luc (15,1-19,27)*, Commentaire du N.T. IIIc, Genève, Labor et Fides, 2001, p.235.

⁸³ Cf. F., Bovon, *op.cit.*, 2001, p.235.

attachement à la richesse parce qu'il tourne le dos profondément attristé (v.23). Le récit est aussi précédé de l'aveugle de Jéricho qui appelle Jésus, de façon insistante, à l'aider à recouvrer la vue. Dans les deux récits, fait remarquer Carroll, la richesse, dans le récit du notable riche, se pose en formidable défi dans l'expérience du salut tandis que, pour l'aveugle, sa foi audacieuse et insistante lui procure au-delà de ce qui lui manque par rapport à son standing social et aux ressources économiques⁸⁴.

Le récit de Lc 19,1-10 comporte des qualités narratives évidentes fondées sur la clarté et la concision du récit qui regorgent de motifs théologiques caractéristiques.⁸⁵ Jean-Noël Aletti commente le 3^{ème} Évangile et choisit de commencer non au chapitre 1 qui parle de la naissance de Jean-Baptiste mais plutôt par Lc 19,1-10, pour des raisons pratiques et méthodologiques. La raison est que distincte de sa remarquable brièveté, le passage permet d'analyser quelques-uns des procédés narratifs majeurs de Luc qui apportent une clarté informative⁸⁶. Sur cette même piste de lecture, Pierre Coulange met en relief que :

« L'Évangile de Zachée est emblématique d'un procédé narratif que l'on retrouve tout au long de l'Évangile. Dans l'épisode de Zachée, le narrateur reste très sobre sur le publicain de Jéricho ; le lecteur découvre, au fur et à mesure du récit, des murmures, des prises de parole, les contours du personnage. Zachée se livre en particulier lorsqu'il parle de compenser les victimes et d'aider les pauvres. Il y a là un procédé typiquement lucanien, que l'on retrouvera maintes fois dans ce texte⁸⁷. »

Alors que Jean-Noël Aletti trouve nécessaire de commencer le commentaire de Luc sur le récit de Zacharie, Coulange, quant à lui, considère ledit récit comme un exemple très réussi de synthèse théologique étant

⁸⁴ J.T., Carroll, *op.cit.*, 2012, p.371.

⁸⁵ F., Bovon, *op.cit.*, 2001, p.234.

⁸⁶ J.-N., Aletti, *L'art de raconter Jésus-Christ*, Paris, Seuil, 1989, p.14.

⁸⁷ P., Coulange, *Zachée ou l'accueil du salut*, Paris, Cerf, 2016, p.13.

donné son caractère central du thème du salut. Le v.9 « aujourd'hui le salut est arrivé pour cette maison » devant être compris comme un sommet théologique de tout le récit⁸⁸.

C'est ainsi que l'épisode de Zachée, au cours de plus d'une décennie, a reçu deux interprétations divergentes : l'une plus traditionnelle qui insiste sur le salut offert à Zachée, un collecteur d'impôts, par la grâce de Dieu manifestée, en ce jour, par la présence du Fils de l'homme (v.10) dans sa maison. L'autre version est inaugurée par F. Godet qui retient la valeur éthique de Zachée, héros du récit, dont le caractère de moralité devrait être aussi explicité. Selon Bovon, la divergence de vue peut être résumée ainsi : la première interprétation se focalise sur la repentance et le pardon tandis que le second sur les bonnes œuvres et la récompense. Tandis que l'une voit en Zachée un pécheur méprisé, l'autre voit en lui un juste qui mériterait d'être mieux compris⁸⁹.

Analyse synchronique de la péricope

Le narrateur, après la discrète phrase du v.1 qui montre Jésus entrer dans la ville de Jéricho et la traverser, il introduit le personnage Zacchée par trois précisions : son nom, sa profession et son statut social (v.2). Marqué par le désir de voir Jésus mais n'y parvenant pas, à cause de la foule et la petitesse de sa taille, Zacchée trouve une solution de rechange, et il montre sa hardiesse en courant en avant pour monter sur un sycomore (v.3). Lorsque Jésus arrive sur le lieu, au-bas du sycomore certes, il l'interpelle « dépêche-toi de descendre, car c'est chez toi que je dois aller loger aujourd'hui » (v.5).

Alors que Zacchée reçoit Jésus avec joie (v.6), il rencontre un deuxième obstacle parce qu'il y eut des murmures d'indignation de la part de tous ceux qui s'interrogent comment Jésus se fait vraiment loger chez un

⁸⁸ Ibid., p.13.

⁸⁹ F. Bovon 2001, *op.cit.*, pp.234-235.

homme pécheur (v.7). Avant une quelconque réponse de la part de Jésus, Zacchée prend une première fois la parole en affirmant : « je donne la moitié de mes biens aux pauvres et, si j'ai escroqué quelqu'un, je lui rembourse quatre fois plus » (v.8). La réaction de Jésus face à ce généreux engagement s'exprime sans équivoque : « aujourd'hui, le salut est dans cette maison car il est aussi un fils d'Abraham » (v.9). Ce qui retient la perspicacité des commentateurs, c'est que tout en s'adressant à Zacchée, il s'adresse à lui à la 3^{ème} personne. Comme l'a si bien vu Bovon, ce récit est un diptyque dans lequel la foule occupe une place centrale d'abord par sa présence au début du récit, constituant un obstacle pour Zacchée qui ne voit pas Jésus bien que cela soit son profond désir. Et pourtant, quand Jésus se fait inviter chez lui, la foule tombe en récrimination. Ces murmures, dit Bovon, font pivoter le récit car, à cause de la foule, la rencontre des deux personnages passe du niveau de l'évènement à celui de son sens⁹⁰.

Analyse diachronique du texte

Une fois fixé sur la structure du récit, il convient d'emblée de préciser qu'autour de la question du genre littéraire de la péricope, les exégètes ne s'accordent pas. Il y en a qui considèrent l'épisode comme un apophtegme biographique, d'autres comme une légende personnelle, une histoire de conversion ou un récit de quête. Mais il serait plus prudent de reconnaître que l'épisode n'ayant pas une forme pure, il regorge des caractéristiques de divers genres littéraires, récit de conversion, de pardon et de salut⁹¹. Nous allons en retenir seulement deux.

Le 3^{ème} Évangile est une œuvre lucanienne au regard du vocabulaire et du style de bout en bout même s'il y a par-ci par-là des versets qui sont rédactionnels ; c'est le cas, par exemple, des vv.1 et 10 dans l'épisode de

⁹⁰ Cf. F., Bovon 2001, *op.cit.*, p.236.

⁹¹Pour plus de précision, consulter Bovon, pp.236-238.

Zacchée. En tant que récit de conversion, à lire les vv.9-10, le récit se clôture par une histoire de salut où Jésus, en tant que Fils de l'homme, joue manifestement le rôle salvifique de berger d'une brebis perdue de la maison d'Israël. Il y a un lien avec Ez 34 et Lc 15,3-7.

La polémique du v.7 en rapport avec les murmures de la foule qui est déjà présente au v.3 et la riposte de Zacchée (v.8) attesteraient que le statut des riches Chrétiens fait problème dans la communauté. Le récit se donne comme mission de défendre leur présence au sein de la communauté en démontrant leur volonté de rencontrer le Christ par leur décision de mettre leurs biens au service des autres.

Zacchée face à l'exigence de produire les fruits de la repentance : un disciple hors-pair sur le plan éthique

Zacchée, chef des collecteurs entre en scène (vv.1-2) : la localisation de Zacchée à Jéricho que Jésus traverse induit Marshall à penser à une adjonction rédactionnelle⁹², mais il faut noter que le v.1 est un verset de transition entre le récit précédent de l'aveugle (vv.36-43) et la suite du récit (vv.2-9). Le fait que Jéricho était vraisemblablement un poste pour le collecteur d'impôt, il est établi que le récit de Zacchée appartient bel et bien à cette localité.⁹³ Zacchée est introduit comme personnage du récit (v.2). Le grec semble curieusement quelque peu maladroit, puisqu'on trouve une sorte de pléonasme, une répétition inutile, en grec *anêr onomatî kaloumenos Zakchaios* (un homme au nom appelé Zacchée). Sans trop spéculer, le nom de Zacchée est sémitique et signifie « celui qui est pur », « celui qui est innocent », signification sans trop d'importance dans le récit. Le statut de Zacchée comme un *architelônês* (collecteur d'impôt en chef) n'est pas anodin. Cette désignation négative de Zacchée rappelle

⁹² H., Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, Exeter, The Pasternoster Press, 1978, p.695.

⁹³ H., Marshall 1978, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, pp.695-696.

que son occupation et son statut socio-économique donnent de lui une négative image de l'audience à laquelle Luc s'adresse. En Judée, le mépris adressé à cette catégorie des personnes allait jusqu'à dire « si ceux qui rassemblent l'impôt entrent dans une maison, elle devient impure »⁹⁴. C'est autant dire que les collecteurs d'impôts sont couplés avec la catégorie générique des 'pêcheurs' mais aussi 'comme une métaphore religieuse pour ceux-là qui exposent le propre esprit de contrition et de repentance, comme on peut le constater en Lc 5,30 ; 7,34 ; 15,1 ; 18,1⁹⁵.

Zacchée dans la quête du sens de la vie (vv.3-6) : l'évangéliste marque de son empreinte l'histoire de Zacchée. Conscient que tout être humain est un être de désir et de quête, l'évangéliste, en utilisant le verbe *ezetei*, conjugué à l'imparfait du verbe *zêteô* (chercher) en dit long. Zacchée est présenté ici comme n'ayant pas seulement un simple désir pour assouvir une quelconque curiosité mais il est en quête du sens de sa propre existence⁹⁶. Ce verbe utilisé 25 ou 26 fois dans le 3^{ème} Évangile peut désigner, chez Luc, la quête de la vérité, de la santé, d'un sens à la vie ou du salut. Alors qu'en Lc 23,8, le parallèle montre Hérode voulant voir Jésus, en fait par simple curiosité, alors que le péager Zachée est engagé dans une quête de Jésus, quête qui va le faire participer à l'action salvifique⁹⁷. Dans ce spectacle, on est en face de Zacchée, un homme de petite taille mais très riche qui court en avant et monte sur un sycomore (v.4) comme feraient les enfants. Ce geste n'est-il pas en lui-même une sorte d'absurdité. Alors que la petitesse en stature physique était généralement vue, dans l'ancienne physiognomie, comme reflétant la « petitesse d'esprit »,⁹⁸ Zacchée fait plutôt preuve de grandeur d'esprit. Pour atteindre son objectif, il n'hésite pas à faire profil bas en montant sur un sycomore. Il veut, à tout prix,

⁹⁴ M.C., Parsons, *Luke* (Commentaries on The New Testament, Grand Rapids, Baker Academic, 2015, p.277.

⁹⁵ Ibid., p.277.

⁹⁶ F., Bovon, *op.cit.*, p.240.

⁹⁷ F., Bovon, *op.cit.*, p.240.

⁹⁸ M.C., Parsons, *op.cit.*, 2015, p.278.

en finir avec sa position sociale marginale de collecteur d'impôt en vue de voir Jésus qui était de passage. La suite du récit va révéler ce que ce geste produit comme résultat. Contre toute attente, Zacchée est apostrophé par Jésus (v.5), certes par une connaissance surnaturelle, et il lui demande de descendre sans délai (*speusas katabêthi*) parce que, dit Jésus, « aujourd'hui dans ta maison, il faut que moi je demeure » (*sêmeron gar en tô oikô sou deî me meînai*). Dans ce verset, il y a deux expressions : (i) par *sêmeron*, il est attesté que l'aujourd'hui du salut de Dieu va à la rencontre de Zacchée parce que Jésus, en le regardant, découvre le désir profond qui bouge son cœur. Par conséquent, dit-il, (ii) il faut (*dei*) que moi je demeure dans ta maison. L'utilisation du verbe *meînai* (demeurer) est très significative. Jésus est de passage, comme le souligne le verset précédent, mais le salut, lui, vient plutôt demeurer ou tout simplement s'installer dans la maison de Zacchée. C'est ainsi qu'à la suite de Bovon, disons que « l'adverbe 'aujourd'hui' et le verbe 'il faut' confirment la mise en place d'une stratégie salvifique »⁹⁹. Le verset, dans son contenu, prépare l'affirmation de Jésus du v.9. L'ordre lui est intimé de descendre, Zacchée s'exécute en accueillant Jésus avec joie. Le verbe *hupodechomai* « accueillir », contient tout ce que l'hospitalité de ce temps-là exigeait. En ouvrant la porte de sa maison avec joie, cela reflète une conviction très prisée chez Luc parce que la présence de Dieu ne peut que réjouir le cœur humain,¹⁰⁰ en quête de sens de son existence. La quête de Zacchée énoncée plus haut trouve son sens par la joie que lui procure Jésus qui s'improvise dans une maison où le salut trouve un cadre pour pouvoir s'y installer.

⁹⁹ F., Bovon, *op.cit.*, 2011, p.241.

¹⁰⁰ F., Bovon, *op.cit.*, 2011, p.241.

L'entrée du salut dans la maison et le fruit de la repentance (vv.7-9)

Alors que le v.3 fait état de la présence de la foule, le v.7 aborde une question sensible, la récrimination de la foule qui avait vu ce qui vient de se produire, Jésus entra dans la maison d'un collecteur d'impôt pour y loger. Aucune surprise au sujet des murmures étant donné que les Phari-siens et les scribes murmuraient déjà au sujet de Lévi lorsqu'assis au bu-reau des taxes, Jésus le vit, lui dit « suis-moi » (Lc 5,27). L'appel et la réponse immédiate de Lévi est rendue par trois verbes d'action ; il quitta tout, se leva et se mit à le suivre (v.28). Cette suivance, dit Bovon, n'est pas un enthousiasme apocalyptique mais une obéissance strictement christologique parce qu'elle mène à suivre Jésus sur son chemin de dou-leur avant d'avoir part à sa gloire (cf. 9,23-24)¹⁰¹. Comment comprendre que Lévi qui a tout quitté ait une maison et de quoi organiser un banquet ? A mon avis, la réponse de Lévi à l'appel de suivre Jésus ayant été immé-diat, pour donner signification à ce nouvel engagement de se mettre à la suite de Jésus et mettre à disposition ses biens, cela ne peut être matéria-lisé que par un grand festin dans sa maison auquel prennent part une foule de collecteurs d'impôt et d'autres gens (5,29). Les murmures des Phari-siens et des scribes qui s'en suivent (5,30) et qu'on retrouve dans le récit de la rencontre de Jésus avec Zacchée (19,7) démontrent la désapproba-tion de ceux-là qui se prétendent justes¹⁰². Non seulement ils jugent, mais aussi condamnent d'une part le pécheur confirmé (Lévi et les disciples de Jésus) et d'autre part l'attitude risquée et insouciance de Jésus qui n'est pas moins coupable. Il convient de noter que, pour les Pharisiens et les Juifs en général, le collecteur d'impôt était considéré comme un homme pécheur et donc s'installer dans une maison d'une telle personne n'était

¹⁰¹ F., Bovon, *L'Évangile selon Saint Luc 1-9*, (Commentaire du Nouveau Testa-ment III), Genève, Labor et Fides, 1991, p.251.

¹⁰² F., Bovon, *op.cit.*, 2011, p.243.

rien d'autre que partager son péché¹⁰³. C'est ainsi que Zacchée, ayant probablement entendu ces murmures, cherche-t-il à se défendre pour rétablir son honneur suffisamment entamé ? Nous allons examiner le contenu de l'engagement qu'il prend en s'adressant au maître. Il s'engage à donner la moitié de ses biens aux pauvres par libéralité et s'il a escroqué ou accusé faussement quelqu'un, il lui rend le quadruple, dépassant de loin les exigences de la loi (Ex 22,3.6 ; Lv 5,21-24 ; Nb 5,6-7). Comment Zacchée peut-il faire preuve d'une si grande générosité ? Zachée serait-il en train d'indemniser toute personne qu'il a fait payer trop cher ?¹⁰⁴ Un tel engagement révèle plutôt une réponse passionnée et repentante de l'acceptation gracieuse de Jésus¹⁰⁵. On croirait que Zacchée, sans que Jésus le lui ordonne, a compris que s'engager à suivre Jésus en appelle à des engagements d'une radicalité inhabituelle et exceptionnelle. L'engagement de Zacchée n'est ni au futur ni même une expression d'une pratique habituelle comme d'aucuns le défendent pour nier sa conversion. En le faisant, Zacchée, qui était « perdu », fut alors « sauvé » par le Fils de l'homme qui, en entrant dans sa maison, provoque une telle transformation¹⁰⁶. Cependant, pour trancher le débat de la conversion de Zacchée, il n'est pas prudent de se limiter au v.8 sans tenir compte des vv.9-10. La réaction de Jésus ne se fait pas attendre au regard de son affirmation solennelle « aujourd'hui, le salut est venu dans cette maison, car lui aussi est un fils d'Abraham » (v.9). Cette double affirmation, qui se retrouve tant au v.5 qu'au v.9, montre que le salut de Zacchée ne le concerne pas seulement individuellement mais inclut le salut pour toute la maison, Zacchée n'est pas considéré comme devant jouir seul et de manière égoïste du salut, mais il le partagera avec ceux qui sont rassemblés dans sa maison¹⁰⁷. Et,

¹⁰³ I.H., Marshall, *op.cit.*, 1978.

¹⁰⁴ Pour la discussion, voir F., Bovon, *op.cit.*, 2011, p.243.

¹⁰⁵ J.T., Carroll, *op.cit.*, 2012, p.373.

¹⁰⁶ F., Bovon, *op.cit.*, 2011, p.242.

¹⁰⁷ M.C., Parsons, *op.cit.*, 2015, p.280.

en recevant le salut, il est copté fils d'Abraham. C'est ainsi que le facteur clé ou la clé herméneutique de ce récit se trouve caché dans ces deux versets parallèles, parce que la présence de Jésus (v.5b) équivaut à l'irruption du salut (v.9a)¹⁰⁸. Lorsque Jésus débaptise Zacchée, fils d'Abraham (v.9b), cette descendance n'est pas à prendre au sens paulinien de l'élection en Christ à la lumière de Ga 3,6-18 et Rm 4,1-25 mais dans le droit fil de la parole de Jésus en Lc 3,8. Dans ce passage, Jésus dit à ceux qui prétendent être fils d'Abraham : « produisez donc des fruits qui témoignent de votre conversion ; et n'allez pas dire en vous-mêmes : 'nous avons pour père Abraham'. Car je vous le dis, des pierres que voici Dieu peut susciter des enfants à Abraham ».

L'évangéliste élabore le récit de la rencontre entre Jésus et Zacchée de telle manière à ce que, ce dernier qui accueille Jésus, se sente lui-même accueilli. Il devient, pour ainsi dire, un bel exemple de production des fruits de la repentance. Il est tout aussi un bel exemple d'un salut qui, commençant aujourd'hui, donne à Zacchée une raison d'être, de croire et d'agir par des actes de charité. C'est autant dire que le salut eschatologique s'est inséré dans l'histoire, et dont la dimension spirituelle est quasiment indissociable de la composante matérielle¹⁰⁹. La réponse de Zacchée, dans ce récit, a ouvert grandement la porte à une vie réordonnée qui est façonnée par des valeurs et engagements du royaume de Dieu : une admission honnête de responsabilité qui tient compte des transactions de corruptions passées en affaires, la résolution d'agir avec droiture et avec justice au profit de ceux qui avaient été trompés¹¹⁰.

¹⁰⁸F., Bovon, *op.cit.*, 2011, p.243 et J.T. Carroll 2012, *op.cit.*, p.373.

¹⁰⁹ F. Bovon, *op.cit.*, p.243.

¹¹⁰ I.H., Marshall, *op.cit.*, 2012, p.373.

Le Fils de l'homme à la recherche des perdus (v.10)

Quand Jésus dit « le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu », il montre que le salut de Dieu, projet pour lequel il est venu, n'exclut personne, même ceux-là qui souffrent d'un enfermement dans la perdition. Le salut fait entrer dans la famille de Dieu.

À la lumière de la perspective lucanienne qui s'inscrit dans la logique des deux autres évangélistes, Zacchée remplit la condition d'être disciple, en faisant don de la moitié de ses biens aux pauvres et en dédommageant celui à qui il a fait du tort ; il est par ces actions digne d'être fils du Royaume de Dieu. Et comme abandonner tout ne concerne pas seulement ses biens mais aussi sa maison et ceux qui y vivent (ses frères et sœurs, ses parents), les trois évangélistes partagent le prix d'être disciple, qui est séparation et rupture des attachements.

En guise de conclusion de cette première partie qui se consacre sur la figure des disciples dans la tradition synoptique, essayons de comprendre le portrait du disciple tel qu'il transparaît de ladite tradition.

Le disciple dans la tradition synoptique : un appel radical en vue d'une existence radicale

L'esquisse faite dans les Évangiles selon Marc, Matthieu et Luc peut aider à dégager la signification et l'implication de l'acte d'être disciple dans l'ensemble de la tradition synoptique. À la lumière du survol fait selon la perception de Marc, à mon avis, le groupe des disciples de Jésus n'est pas « un cercle fermé, mais ouvert », étant donné qu'il intègre à la fois ceux qui accomplissent des actes puissants et ceux qui offrent simplement une coupe d'eau à une personne assoiffée au nom de Jésus (9,39-41). Par ailleurs, la perception marcienne du disciple consiste à suivre Jésus « sur le chemin ». Trois actions initiales ('venir après moi', 'renier' et 'prendre sa croix') se succèdent l'une après l'autre, plaçant les disciples dans un processus de gradation où ces derniers ne sont pas attendus à faire

du surplace mais à garder le cap de suivre le maître. En d'autres termes, être disciple, c'est tomber derrière Jésus et aller avec lui. Mc 8,34 est un verset-pivot dans la compréhension du disciple chez Mc. Le disciple est appelé à se renier lui-même, prendre sa croix et suivre. Le « suivre Jésus » implique une pleine consécration à Jésus dont le reniement personnel qui s'exprime par le fait de porter sa croix. À partir de cette perspective, il y a donc un coût à payer sur le plan individuel.

Matthieu considère l'acte du devenir disciple comme un acte qui engage la volonté de garder le cap de suivre Jésus. L'évolution de la pensée perceptible chez Matthieu, par rapport à Mc, c'est que le disciple doit décidément rejeter son propre moi dans le but de signifier un total dévouement à Dieu. C'est ainsi que, dans le récit de toutes les premières vocations des disciples (Mt 4,18-22), le disciple endossant une nouvelle identité au sein du rapport qui l'unit à son maître fait montre d'un engagement qui entraîne essentiellement une coupure des liens sociaux (Marguerat 2016). Il se sépare non seulement de son métier de pêcheur mais aussi du lien familial. Laisser derrière soi profession et famille était une demande que seul le maître le plus radical pourrait faire (2009).

Matthieu, prenant en compte l'environnement de conflit avivé dans lequel les disciples de Jésus vivaient, à son temps, en vient à radicaliser l'acte d'être disciple. Les divisions qui prennent place en famille (le frère livre son frère à la mort, et le père son enfant et même les enfants se placent contre leurs parents), font montre d'une aggravation de l'hostilité dont les victimes sont les disciples du Christ. Ce qui est à la base de cette avalanche de violence suscite une question. Christ serait-il producteur de violence ? Il est clair que son action étant médiatisée par les disciples, le fait de s'adhérer à Jésus provoque une haine destructrice dans le milieu familial. Les disciples éloignés de leurs familles et des assemblées juives ne sont pas livrés à l'isolement social mais trouvent dans la communauté des frères et sœurs un cadre familial de substitution où la solidarité est réellement vécue. C'est ainsi que la mission que Jésus confie aux siens

exige aux croyants des choix douloureux. Au milieu des persécutions, ils ne sont pas abandonnés à leur triste sort mais ils sont adoptés dans la famille de Dieu. C'est cela qui justifie l'appel adressé aux disciples d'aimer Jésus plus que leur père et mère, frère et sœur. La seule voie pour eux de survivre est d'être constamment soucieux du fait qu'ils font partie de la *familia dei* à partir de laquelle tous les opposants (autorités et parents) sont exclus.

Dans la perspective de Luc, suivre Jésus ne peut se faire dans la réalité concrète sans consentir des sacrifices personnels. Les conditions opposées aux trois potentiels disciples en Lc 9,57-62 sont déroutantes¹¹¹. En dépit du fait que Mt 10,8-19 et Lc 9,57-62 diffèrent sur cette question, Mt parlant d'un potentiel disciple mais Lc en évoque trois, les deux évangélistes s'accordent sur l'une des conditions que le disciple devrait remplir. C'est, d'une part, la volonté d'endurer un style de vie instable et insécurisée et, d'autre part, se désencombrer de toutes les allégeances. Cependant, là où Lc va plus loin, c'est le fait de refuser à un potentiel disciple d'aller enterrer son père. Appelé à se concentrer sur l'appel à annoncer l'Évangile du Règne de Dieu, qui exige une adhésion immédiate et totale, la conséquence c'est de rompre avec l'ordre familial et la religion du devoir même le plus sacré. Le Jésus de Lc va même jusqu'à considérer l'ensevelissement du père comme un devoir religieux et un geste de soumission à la tradition des pères pas très prioritaires par rapport au Règne de Dieu.

La priorité qu'énonce Jésus est absolue et n'admet aucune raison qui pourrait constituer une justification de délai. Le risque d'adopter un tel style de vie fait que le disciple devient un homme sans attaches et peut-être même asocial dans le contexte africain, qui se fonde largement sur

¹¹¹ Cf. Lc 9,59-62 « (...) les renards ont des terriers et les oiseaux du ciel des nids ; le fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête » (v.58) ; « (...) Laisse les morts enterrer leurs morts, mais toi, va annoncer le Règne de Dieu » (v.60) ; « (...) qui-conque met la main à la charrue, puis regarde en arrière, n'est pas fait pour le Royaume de Dieu »

l'attachement à la vie en communauté. Et cela, en particulier, parce qu'en Afrique il n'y a rien de plus sacré que le fait d'enterrer un proche, et qui plus est le devoir d'enterrer son père ou sa mère. Exiger à un disciple potentiel, en Afrique, de se méfier de l'enterrement d'un parent et/ou d'un proche pour une raison d'évangélisation, c'est faire de lui un sorcier dans la perception culturelle. Il est donc clair que Luc présente Jésus radicalisant l'appel au devenir disciple qui embrasse tout son environnement (monde parental, conjugal, familial et social ; cf. Lc 12,53 ; 14,26-27 ; 14,25-33). Les relations avec les frères, les sœurs, les mères et les pères doivent tout aussi être sacrifiées. Alors que Matthieu dit qu'ils devraient non pas aimer les proches mais plutôt Dieu, Luc, par contre, radicalise l'être disciple en invitant les disciples de haïr ceux-là à qui ils sont liés par des liens familiaux.

Dans ce sens, le prix à payer d'être disciple, c'est se détacher soi-même de tout ce qui est susceptible de l'encombrer au risque de porter atteinte à la loyauté due au Christ. Il va de soi que le disciple digne de ce nom, doit porter sa croix, c'est-à-dire sacrifier sa vie au point de subir le martyre par fidélité au Christ. Enfin, à cause du Royaume, le disciple doit renoncer, mieux dire adieu ou prendre congé de ses possessions. Ce désencombrement vient du fait de la découverte que les possessions matérielles n'apportent qu'une jouissance passagère étant donné qu'elles sont placées dans le registre de fausses sécurités. D'où l'exigence de relativiser les relations légitimes et se désencombrer des possessions matérielles pour la cause du Royaume de Dieu. C'est bien cela la règle pour définir la condition concrète de la perspective lucanienne.

En résumé, nous pouvons dire que tous les évangélistes partagent une même vision selon laquelle un disciple devrait garder le cap de suivre l'enseignement de Jésus qui propose une valeur de raison cosmopolite, distincte de valeurs d'obéissance à des conventions, à une culture donnée, ou à une hiérarchie ou idéologie donnée. Cependant, de Marc à Luc en passant par Matthieu, une évolution est perceptible faisant transparaître

qu'être un disciple est un itinéraire qui peut demander beaucoup de sacrifices. De façon triviale, le sacrifice personnel du disciple est proportionnellement fort à l'énergie nécessaire pour rompre attachements encombrants, humains ou matériels. Humainement parlant, cette posture peut impliquer la rupture des relations légitimes comme celles avec les parents, frère et sœur ou épouse. Et sur le plan matériel, les biens, possessions et même la vie, sont tout aussi pesés à l'aune d'un principe d'exercice, de simplicité de la vie et de sobriété.

VERS UNE REDEFINITION DE LA MISSION DU DISCIPLE DANS LE MONDE : ÉTHIQUE ET MISSION

Les textes que nous venons d'analyser, dans les Évangiles de Mc, Mt et Lc, nous démontrent que l'appel du maître étant fondamentalement radical, toute adhésion du disciple implique une vie faite de radicalité et cet engagement est perceptible dans son existence au quotidien sur le plan individuel et familial mais aussi dans la société. C'est ainsi qu'il est indispensable de redéfinir le statut du disciple et les incidences de cette vocation dans son engagement en communauté et dans la société.

Le disciple vu comme le *sel de la terre* : la mission dévolue au disciple?

Dans une publication récente sur *Jésus de Nazareth : études contemporaines*, Enrico Norelli relève des différences caractéristiques entre « l'éthos » ou le style de vie typique entre les disciples des rabbis et des disciples de Jésus. Il démontre que si les disciples des rabbis étaient sédentaires, parce que fréquentant l'école du maître dont l'autorité se fondait sur la compétence lui reconnue à la suite d'une formation reçue et réussie, les disciples de Jésus, eux, partageaient la vie itinérante de leur

maître¹¹². Alors que les rabbis n'avaient que des hommes comme disciples parce qu'on n'apprenait pas la Loi à des femmes, Jésus, en revanche, avait intégré des femmes parmi ses disciples, femmes qui ont eu accès aux enseignements au même titre que les hommes¹¹³. Et ce qui, en fait, est leur marque caractéristique se comprend dans ce qui suit :

Tandis que les disciples des rabbis s'insèrent dans un rôle social bien intégré et respecté, en rentrant dans leurs familles auxquelles ils apportent gratification et honneur, ceux de Jésus participent à son auto-stigmatisation dans la mesure où ils partagent son déracinement social et privilégient le lien avec Jésus par rapport à celui, prioritaire dans le contexte culturel, qu'ils entretiennent avec leur famille d'origine.¹¹⁴

La question qui peut, dès lors, se poser est celle de savoir comment expliquer ce déracinement social dont la radicalité ne semble laisser aucune ouverture à des rapports privilégiés avec les proches tandis que ce mode de vie n'empêche pas Jésus de les désigner comme « sels de la terre » ? Une piste à répondre à cette question importante consiste à jeter un coup d'œil dans les trois Évangiles synoptiques.

En parcourant les trois Évangiles, il est clairement évident que, pour être disciple de Jésus, la condition *sine qua non* consistait à être prêt à participer à son auto-stigmatisation étant donné que les liens qui unissent les disciples à Jésus devraient radicaliser tous les autres liens si sacrés et si légitimes soient-ils. Et c'est en l'intégrant dans la vie quotidienne que les disciples sont perçus comme « lumière du monde » et « sel de la terre » selon les termes de Mt 5,13. La désignation des disciples de Jésus comme sel de la terre est une constante dans la tradition synoptique où elle est en filigrane en Mc 9,50 ; Mt 5,13 et Lc 14,34-35 mais ladite désignation

¹¹²E., Norelli, « Jésus en relation des adeptes, des alliés et des adversaires », in : A., Dettwiler (ed.), *Jésus de Nazareth : études contemporaines*, Genève, Labor et Fides, 2017, p.113.

¹¹³ Ibid., p.114.

¹¹⁴ Ibid.

n'est jamais appliquée aux disciples dans la tradition johannique. Il est impérieux de l'intégrer pour examiner à quel niveau les disciples radicalement ou fortement déracinés du point de vue social, ont tout de même un rôle à jouer dans la société.

La symbolique « vous êtes le sel de la terre » en Mt fait apparaître une préoccupation ecclésiale dans la mesure où ce sont les disciples en tant que communauté, tous ensemble et non chacun isolément, qui sont « le sel », contrairement à Mc 9,50 où les disciples représentent le sel en eux-mêmes, pris individuellement. Pourquoi Jésus choisit-il ladite symbolique ? La symbolique religieuse du sel, dit Pierre Bonnard, était fortement répandue dans le monde antique, aussi bien dans le monde gréco-romain que dans la sphère sémitique. Dans le Moyen-Orient, le sel est l'image qui purifie ou donne du goût (Job 6,6), il signifie la valeur durable d'un contrat, tel une alliance de sel (Nb 18,19) et signe un pacte perpétuel (2 Ch 13,5). En Afrique, l'énergie électrique n'étant pas accessible à tous, et l'utilisation des réfrigérateurs étant réservée à une élite privilégiée, le sel contribue encore et toujours à conserver les aliments contre la désintégration et à désinfecter une blessure si l'on n'a pas accès aux soins de santé. Mt, en assimilant le sel aux disciples, veut tout simplement préciser que les disciples, en faisant les œuvres (5,16b) ou en témoignant de l'Évangile, donneront du goût à la terre¹¹⁵. Les chimistes disent que le sel ne peut perdre sa saveur, mais alors à quel sel Jésus faisait-il allusion ? Voilà pourquoi, dit Bonnard, Mt 5,23 provoque trois interprétations possibles¹¹⁶ : (i) Jésus ferait allusion au sel de la Mer morte qui était de mauvaise qualité et qui perdait sa saveur au bout de quelque temps ; (ii) le texte original apparenté à celui de Mc insistait sur le trésor de la parole du Royaume, de la foi qui, confié aux disciples, ne devrait pas s'affadir mais qui peut être perdu, négligé et rejeté lorsqu'utilisé pour des besoins

¹¹⁵ P., Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 2002, p.59.

¹¹⁶ P., Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, p.59.

égoïstes de l'Église par exemple. Dans ce cas, la responsabilité revient à ceux-là qui n'ont pas su se servir rationnellement dudit sel ; (iii) les disciples ne sont sel de la terre que s'ils pratiquent les œuvres (« que votre lumière aux yeux des hommes, pour qu'en voyant vos bonnes actions, ils rendent gloire à votre Père qui est aux cieux », cf. Mt 5,16b). Les disciples deviennent inutiles, voire dangereux et inefficaces s'ils perdent de leur saveur.

Si l'on se réfère à Mc 9,50, Jésus dit : « C'est une bonne chose que le sel. Mais si le sel perd son goût avec quoi l'assaisonnerez-vous ? Ayez du sel en vous-mêmes et soyez en paix les uns avec les autres ». Alors qu'il affirme en amont que le sel est une bonne chose, en aval, il adresse aux disciples un impératif « ayez du sel en vous-mêmes ». Entre les deux *logia*, il introduit un risque de la perte de la saveur qui serait inconcevable pour un sel chimiquement pur à moins que le sel en question soit chargé d'impuretés¹¹⁷. Quel sens pourrait être attribué à l'impératif ? En dépit du fait que le sens premier de cette parole serait individuel, l'appel est en soi collectif et donc adressé aux disciples de se partager du sel, c'est-à-dire de la manifestation de l'amitié dans l'Antiquité gréco-romaine,¹¹⁸ c'est-à-dire éviter les rivalités dont parle le v.34 où les disciples se querellent entre eux pour savoir qui d'entre eux serait le plus grand.

L'évangéliste Luc revient sur la même symbolique en 14,34-35. Si le v.33 souligne la nécessité d'être tout au Christ sans encombrements aucuns (famille, maison et possessions matérielles), les vv.34-35 sont étroitement liés à la vocation du disciple, vocation qui doit fondamentalement s'inscrire dans la durée.

C'est ainsi que Schweizer dit « un disciple qui n'en est pas tout à fait un est plus inutile qu'un incroyant » et à Oscar Cullmann de dire « la qualité que chaque disciple doit garder sa disponibilité à la souffrance »¹¹⁹.

¹¹⁷ E., Trocmé, *L'Évangile selon Marc*, Genève, Labor et Fides, 2000, p.253.

¹¹⁸ E., Trocmé, *L'Évangile selon Marc*, p.253.

¹¹⁹ Schweizer et O. Cullmann, cités par F., Bovon, p.480, note 114.

Lorsque, dans les vv.34-35, Jésus dit « le sel est une bonne chose, mais si le sel lui-même perd sa saveur, avec quoi la lui rendra-t-on ? Il n'est bon ni pour la terre, ni pour le fumier ; on le jette dehors. Celui qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende », le disciple doit garder sa saveur. Qu'est-ce à dire ? L'être disciple est une bonne chose au sens plein du terme, c'est-à-dire en accord avec la volonté de Dieu, en harmonie avec les biens ultimes, en symétrie avec les promesses bibliques et en polémique avec l'exégèse juive dominante¹²⁰. Si l'on parcourt ce qui a été dit plus haut, le disciple qui a su calculer (vv.28-32), qui a renoncé aux siens, à ses biens et à soi-même (vv.26 et 33), qui est prêt au martyre (v.27) et qui donc remplit les conditions d'être disciple (vv.26-27.33), mieux un bon disciple si, par malheur, il cesse d'être ce qu'il a choisi, il est donc « fini ». Il n'y a plus rien à espérer. En le faisant, il est comme du sel qui a perdu sa saveur, il est émoussé et il a perdu la sagesse de l'Évangile. Donc, comme c'est le cas pour le sel, s'il ne demeure pas salé, c'est-à-dire s'il n'a plus ses propriétés, il perd forcément son efficacité, donc son utilité, il est mis de côté¹²¹. *Une manière de dire que le disciple doit persister dans l'engagement radical qu'il a décidé d'entreprendre dans la vie, est de l'assigner à participer au présent et au futur de la mission importante de semer et de faire rayonner l'Évangile. La présence de Dieu et les signes évidents de son royaume ne se font voir et rayonnent que par et au moyen des disciples qui restent efficaces en maintenant leur vie dans la radicalité, à laquelle ils ont adhéré et qui est déterminante pour leur engagement dans la société.*

Pourquoi les disciples avaient-ils à consentir une telle radicalité et à payer un si grand prix ? Nous allons répondre à cette question en montrant que le rôle des disciples est stratégique dans la promotion du règne de Dieu qui porte en lui les germes de la transformation de l'homme appelé à transformer le monde dans lequel il vit.

¹²⁰ F., Bovon, *L'œuvre*, pp.151-152.

¹²¹ F., Bovon 2011, *op.cit.*, p.481.

La transformation de la société passe par la médiation des disciples

Sur la base de l'analyse des textes plus haut, il me semble que le message de la proximité du règne de Dieu affirme une loyauté envers Dieu et son envoyé Jésus de Nazareth qui devrait être vue comme exclusive c'est-à-dire qui ne doit souffrir d'aucun compromis vis-à-vis une compréhension non idéaliste, fondée sur des conditions matérielles de vie en société. La raison pour laquelle nous proposons de considérer le caractère radical de la décision d'une éthique authentiquement inspirée de l'exemple des disciples est que la décision de suivre Jésus représente un aspect tragique de la situation humaine : l'impossibilité d'être fidèle à deux maîtres un monde de valeurs et l'argent. Jésus affirme sans ménagement : « nul serviteur ne peut servir deux maîtres : ou il haïra l'un et aimera l'autre, ou il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et l'Argent (Mamon) » (Mt 6,24 parallèle à Lc 16,13). L'argent est perçu comme une puissance qui asservit le monde, il n'est pas possible de servir et Dieu et l'argent.

Les deux évangélistes (Mt et Lc), en utilisant parallèlement ce *logion*, laissent entendre à quel niveau Jésus est virulent vis-à-vis des riches. Les regrets et les manques, les souffrances témoignées comme des malétitudes (contraire à béatitudes) lucaniennes sont éloquentes : « Malheur à vous les riches ! Car vous avez votre consolation. Malheur à vous, qui êtes repus maintenant ! Car vous aurez faim. Malheur, vous qui riez maintenant ! Car vous connaîtrez le deuil et les larmes » (Lc 6,24-25). Les riches sont ainsi traités parce qu'ils appartiennent à un pouvoir inique et à un ordre social que condamne Jésus parce qu'ils écrasent les faibles¹²². L'option levée par Jésus, et celle-là est une constante dans tous les trois Évangiles, consistait à se ranger du côté des couches de la population les plus appauvries, celles qui avaient faim, souffraient, pleuraient,

¹²² A., Destro & M., Pesce, *op.cit.*, p.223.

exclues et serrées dans l'étreinte de la douleur. Lorsque Jésus prononce envers elles des « béatitudes » (Lc 6,20-23 ; 6,24-26 ; Mt 5,3-12), il n'annonce pas moins non pas un simple ajustement mais plutôt le renversement des situations injustes, la fin de la douleur des populations opprimées et de la suprématie inique et satisfaite des injustes¹²³.

C'est ainsi que, pour opérer une transformation sociale considérable, tout commence par les disciples vivant dans leurs villages de la Galilée à qui il demande d'abandonner biens et famille, mettre leurs maisons à la disposition de son mouvement et des pauvres et même renoncer à leurs biens comme Zachée le fait (Lc 19,1-10) pour témoigner qu'il est devenu fils du Royaume.

L'appel auquel les disciples répondent est une vocation au devenir sel de la terre ; c'est-à-dire qu'il a une vocation à rendre la terre habitée (*oikumenê*) plus accueillante. Pour y parvenir, les disciples travailleront sur deux fronts. D'abord ils viseront à avoir du sel en eux-mêmes, c'est-à-dire à cultiver en eux un esprit de sacrifice vis-à-vis du monde, avec un style de vie radical et exigeant, sans demi-mesures mais en entretenant en eux une vertu d'endurance. Ils devaient aussi demeurer en paix entre eux en construisant des relations d'amitié et de fraternité marquées du pardon et de l'acceptation des différences (cf. Mc 9,50). Par ailleurs, les disciples en tant que sel de la terre, ont la mission de contrer la corruption du monde habité. Ils devraient puiser dans la force de l'Évangile qui est, en lui-même, un trésor inaltérable mais aussi et surtout porte en lui une énergie puissante pour opérer des changements auxquels le monde aspire. C'est à ces différents niveaux que se situe la raison la plus fondamentale de notre questionnement. En vue de comprendre combien les disciples ont un rôle à jouer, il est impérieux de résoudre une question souvent débattue. Jésus serait-il un révolutionnaire social et politique ?

Dans leur essai consacré à « Jésus était-il un révolutionnaire politique ? Les raisons de sa mort », Andriana Destro et Mauro Presce (2017),

¹²³ Ibid., pp.222-223.

ont récemment tenté de trouver une réponse à cette question en remontant à l'évènement de la mort de Jésus pour y retrouver un ensemble de conditions. En résumé, Jésus serait mis à mort par Ponce Pilate, pas vraiment parce qu'il était convaincu que Jésus serait tenté de renverser le pouvoir romain, mais il aurait cédé aux pressions de ses alliés juifs, parce qu'il ne s'agissait que d'une affaire religieuse interne au Judaïsme. Une autre raison non négligeable, est celle indiquée par Flavius Josèphe. L'émoi et l'état d'exaltation que provoquait la prédication de Jean-Baptiste font peur à Hérode qui considère la foule prête à suivre les conseils du prédicateur. Il fallait donc le supprimer avant que le trouble n'arrive. Il y a lieu de mentionner aussi que le succès des actes prodigieux de Jésus a éventuellement poussé Caïphe à craindre une grande répression romaine¹²⁴. On peut donc comprendre qu'en dépit du fait que Jésus n'ait pas été fondamentalement un agitateur politique, il passait pour tel, par les simples faits, premièrement, qu'il ait prêché un message qui peut provoquer un renouveau moral, et deuxièmement, en raison de sa prédication, qui pouvait avoir des conséquences politiques incalculables et difficiles à maîtriser, aussi bien pour les autorités juives que pour le représentant du pouvoir romain.

C'est ainsi que Destro et Pesce ont compris que Jésus, situé avant l'avènement du royaume, est l'initiateur d'une action qui bien que non politique au sens littéral du terme, pouvait être vu comme préparant un peuple à un renouveau. Ils relèvent ce qui suit :

« Son but [celui de Jésus] n'est pas de réaliser une révolution et de remplacer le pouvoir politique romain. Jésus ne se sert pas non plus d'outils politiques pour faire advenir le royaume de Dieu. Il n'organise pas une faction politique, il ne vise pas à se saisir du pouvoir ni à l'influencer. Il n'organise pas une force militaire en

¹²⁴ A., Andriano & M., Pesce, Jésus était-il un révolutionnaire politique, in : A., Dettwiler, *Jésus de Nazareth : études contemporaines*, Genève, Labor et Fides, 2017, pp.217-218.

vue d'une révolte populaire. Pour lui, l'instauration du royaume est uniquement l'œuvre de Dieu, pas une action politique d'êtres humains¹²⁵. »

Les disciples qui adhèrent à ce mouvement d'émancipation occupent déjà une place stratégique, mais non en tant que témoins de l'avènement du royaume de Dieu sur la terre, qui n'est pas l'apanage de l'homme. L'engagement et la vie empreinte d'une radicalité impressionnante n'est possible que s'il y a préalablement une repentance réelle.

En Mc 1,15, quand Jésus dit que « le temps est accompli et le royaume de Dieu est rendu proche : repentez-vous et croyez à la bonne nouvelle », il n'utilise non pas le parfait sans raison. C'est le temps de l'accompli et/ou de l'achevé utilisé pour affirmer, par ce *logion*, que l'avènement du royaume est donc un événement qui s'est déjà produit dont les effets continuent de se produire¹²⁶. En parlant du *kairos*, Jésus n'annonce pas la fin de l'Histoire mais la fin d'une saison ou d'un moment favorable. Il est à noter, dit Trocmé, que ce temps peut avoir été celui de la « patience de Dieu »¹²⁷ (Rm 3,25-26 ; Ac 17,30). Dieu avait laissé les péchés impunis pour ouvrir un temps propice de rendre juste celui qui s'ouvre à la foi en Jésus. La fin d'une saison fait allusion au ministère de Jean-Baptiste dont le baptême en tant que « rite collectif assurait à l'individu l'indulgence divine sans le contraindre à rompre avec tout son passé »¹²⁸. Lorsque Jésus invite à la repentance, les deux impératifs *metanoëite* (repentez-vous) et *pisteuete* (croyez) doivent être lus et compris ensemble. Il y a plus qu'une attitude ; il s'agit plutôt d'un changement radical qui ne pourra être fructueux que si l'on franchit le pas de croire en Jésus. Or croire, ce n'est rien d'autre qu'accueillir le royaume comme l'ont fait les disciples

¹²⁵ A., Andriano & M., Pesce, *op.cit.*, p.222.

¹²⁶ C., Grappe, Jésus et l'irruption du Royaume, in : A., Dettwiler, *Jésus de Nazareth : études contemporaines*, Genève, Labor et Fides, 2017, p.125.

¹²⁷ E., Trocmé, *op.cit.*, p.41.

¹²⁸ Ibid., p.4.

(Mc 1,16-20, Mt 4,18-22, Lc 5,1-3.10-11). Ce qui unit les trois récits, c'est la réponse immédiate de ceux-là à qui Jésus adresse l'appel de le suivre, abandonnant presque automatiquement leur métier en vue de partager avec lui le nouveau style de vie caractéristique à sa mission. Ils sont donc partie prenante d'une nouvelle ère en train de commencer avec tout le bagage de transformation qu'elle apporte avec elle. Le fait que les disciples potentiels abandonnent leur métier n'est rien d'autre qu'un sacrifice. Il y a lieu de noter une constante dans les Évangiles, c'est que le style de vie auquel sont conviés les disciples a un certain prix. Pourtant, au cours des siècles, on a constaté un relâchement probablement parce que l'Église perd de vue un rôle d'éducation au travers des instances sociales (familles, écoles, universités, médias, etc.) Et les croyants tant en Occident qu'en Afrique cessent de plus en plus à se reconnaître comme sel de la terre et lumière du monde. Pourtant, cette vocation est irrévocable dans un contexte comme celui que nous connaissons en RD Congo où la responsabilité de l'Église et des institutions de formation doivent demeurer un creuset de rayonnement de l'Évangile, au regard de la pesanteur de la crise qui secoue la RDC depuis plusieurs décennies. Ladite crise a des retombées incalculables sur la vie des populations et dans les secteurs politique, économique et social. Les conséquences se rapportent à la précarité des conditions de vie des populations, aux déplacements massifs des populations dues à la présence des milices dont les réflexes de recours à la violence déstabilisent les populations. Il suffit de mentionner les crimes à l'arme blanche qui endeuillent des milliers des familles dans le Territoire de Beni, les kidnappings dans la Province du Nord-Kivu (la route vers Rus-thuru et Butembo) qui paupérissent davantage les populations, pendant que les protagonistes s'enrichissent. Il suffit de montrer l'impuissance des dirigeants, tant politiques que militaires dans la partie orientale de la RD Congo. Le silence d'une population chrétienne (catholiques et protestants) évaluée à plus de 80%, qui ne se réfugie plus dans la prière au lieu de s'engager dans une lutte non violente. Manque aussi un engagement

non violent qui a saurait libérer les peuples opprimés. Par peur de la mort, contrairement à ce que fit Jésus en usant les méthodes non violentes, les « croyants en Christ » protègent leur vie au lieu de la donner. Comment être fidèle à la parole du Christ et perpétuer une lutte non violente pour renverser les corruptions devenues dangereusement mortifères ? L'appel consiste non à occulter le message de Jésus mais à tenir à la radicalité de l'Évangile qui appelle au sacrifice comme message éthique de rédemption hier et aujourd'hui.

PARTIE II

PORTRAIT DES DISCIPLES DANS LE QUATRIÈME ÉVANGILE

Introduction

La préoccupation de faire un survol de l'usage du terme *mathêêtês* (disciple) dans la tradition synoptique a servi à faire transparaître l'image du disciple. Cela pose un fondement solide de comprendre dans la globalité le portrait du disciple dans ladite tradition avant d'en venir au quatrième Évangile. A ce stade, selon Köstenberger, les disciples en Jean sont inextricablement liés dans le droit fil du récit des événements entourant le ministère terrestre de Jésus¹²⁹. C'est ainsi que, pour rendre justice au texte, il est impérieux de prendre en compte « le double niveau du drame johannique », c'est-à-dire analyser les textes où transparaissent les disciples et les rôles qu'ils jouent à deux niveaux. Il sera indispensable d'examiner comment (1) l'évangéliste fait le portrait du récit de Jésus et ses adeptes ; (2) comment ils reflètent des questions et préoccupations qui ont lieu à l'intérieur de la communauté de laquelle l'Évangile tire son origine.

Cette approche s'impose dans la mesure où pour discerner l'identité des disciples dans l'Évangile de Jean, il est impérieux d'être attentif aux

¹²⁹ Rengstorf, cité par Köstenberger 1998, *op.cit.*, p.44.

attitudes de ceux-là qui ont répondu à l'appel de Jésus lors de son ministère terrestre, et d'autre part, ceux-là qui ont cru en lui par le message de l'Église johannique vers la fin du 1^{er} siècle, c'est-à-dire au temps où l'Évangile était écrit¹³⁰.

Le terme *mathêtês* (disciple) est bien attesté par ses 73 occurrences¹³¹ à travers l'Évangile. Le choix du terme « disciple » pour les douze apôtres, afin de désigner ceux qui ont suivi Jésus, est approprié comme un nom inclusif, étant donné que les disciples, collectivement et individuellement, sont des représentants et modèles avec lesquels les lecteurs peuvent s'identifier¹³². Notre approche consistera à lire tous les passages où les disciples apparaissent comme des personnages anonymes dans la 1^{ère} partie de l'Évangile.

En vue de caractériser les disciples de Jésus en Jean, il est nécessaire de prendre en compte l'intégralité de l'Évangile. Il est digne de noter que le quatrième Évangile rend une claire distinction entre le groupe large des disciples illuminés par l'usage du terme « *ochlos* » (foule)¹³³ et le groupe

¹³⁰ Hillmer 1996, *op.cit.*, p.78.

¹³¹ Moulton, dans son ouvrage intitulé "Concordance to the Greek New Testament" (2002:660) établit la liste des différentes instances où le terme est utilisé : Jn 1,35.37; 2,2.11.12.17.22; 3,22.25; 4, 1.2.8. 27.31.33; 6,3.8.12.16.22 [2 fois], 24.60.61.66; 7,3; 8,31; 9,2.27.28 (2 fois) ; 11,7.8.12.54; 12,4.16; 13,5.22.23.35; 15,8; 16,17.29; 18,1 [2 fois], 2.15.16.17.19.25; 19,26.27 (deux fois), 38; 20,2.3.4.8.10. 18.19.20.25.26.30; 21,1.2.4.7.8.12.14.20.23.24. Köstenberger fait remarquer que le terme *μαθητης* est utilisé seulement dans 15 passages (18,15 [2 fois], 16; 19,26.27 [2 fois], 38; 20,2.3.4.8; 21,7.20.23.24 alors que dans 58 autres passages, le terme *οχλος* est utilisé (cf. note 12 ; see A.J., Köstenberger 1998. *The Missions of Jesus and the Disciples according to the F.G.*, p.145).

¹³² R.A., Culpepper 1983, *op.cit.*, p.115.

¹³³ La façon dont le quatrième évangéliste fait une distinction entre les adeptes proches de Jésus et ceux-là qui suivent à une certaine distance est illuminé par le terme *οχλος*. 5 éléments caractérisent la foule comme un groupe avec une relation distante à Jésus: (i) il suit Jésus seulement de l'extérieur (6,2.5.22.24); (2,31); (ii) il est seulement impressionné par les miracles de Jésus (7,31; 12,9.12.17-8); (iii)

intime des Douze « *hoi dôdeka* »¹³⁴. Comme nous allons le voir plus loin, une telle distinction est clairement mise en route en Jn 6. Ce chapitre sera

il tient des opinions divisées au regard de Jésus (7,12.40-3); (iv) la foule est caractérisée par le manque de compréhension (11,42; 12,29.43) [cf. Schnackenburg (1980:208 note 5). Et pourtant il est étonnant que la foule était présente quand Jésus a guéri un paralytique au jour du Sabbat (5,13), où il ils étaient par Jésus (6,2.5.22.24.26), ils étaient présents à des fêtes variées à Jérusalem (7,12.20.31.32. 40.43.49; 12,12.17.18.29.34) et à la résurrection de Lazare (11,42; 12,9), selon la conclusion du Livre des Signes, n'ont pas cru en lui 'bien qu'il ait accompli plusieurs miracles dans leur présence (12,37). Köstenberg souligne, à juste titre, que la caractéristique prédominante de la foule dans le quatrième Évangile, c'est l'incrédulité et ils fonctionnent comme un exemple de la « suivance de Jésus » tombe fragile du fait d'être disciple actuel (cf. A.J., Köstenberg 1998, *op.cit.*, pp.145-6). Ils n'étaient pas seulement incapables de comprendre la signification des miracles accomplis par Jésus, mais aussi ils ont manqué de croire en lui.

¹³⁴ Le second groupe est celui de 'Douze'. Une comparaison entre le quatrième Évangile et les autres Évangiles, [Moulton & Geden (2002:239) montre les occurrences suivantes du terme *dwvdekade* cette manière : Mt 9,20; 10,1.2.5; 11,1; 14,20; 19,28 (2 fois); 20,17; 26,14.20.47.53; Mc 3,14.16; 4,10; 5,25. 42; 6,7.43; 8,19; 9,35; 10,32; 11,11; 14,10.17.20.43; Lc 2,42; 6,13; 8,1.42.43; 9,1.12.17; 18,31; 22,3. 30.47]. Le cercle de 'Douze' est mentionné seulement dans Jn 6,67.70.71 et 20,24. Le fait qu'aucune référence n'est faite aux "Douze" dans le reste de l'Évangile de Jn indique que bien qu'ils le suivaient, ils n'étaient pas exclusivement envoyés pour participer dans la mission de Jésus (cf. Köstenberger 1993:236-7). La référence aux 'Douze' vers la fin de Jn 6 est faite dans le contexte où plusieurs des disciples de Jésus le désertent à cause de son « enseignement dur » (6.60). Contre cette toile de fond se tiennent deux disciples : premièrement, il y a Pierre, qui répond à la question de Jésus 'voulez-vous abandonner aussi ?' Représentant le groupe, Pierre fait une confession considérant Jésus comme le Saint de Dieu. Deuxièmement, nous avons Judas qui est mentionné comme l'un de Douze qui trahira Jésus. Bien que les 'Douze' soient dépeints comme ayant opté à montrer l'engagement loyal à suivre Jésus, Köstenberger note que les disciples avec une foi inadéquate tombèrent (1998:147). Je suis enclin à argumenter que la confession de Pierre a manqué d'atteindre la plénitude de ce qui était attendu du disciple, qui est de reconnaître Jésus comme Fils de l'homme.

analysé dans toute son intégralité, en vue de nous rendre compte comment l'évangéliste s'évertue à faire ressortir à quel niveau la radicalité que revêt la prédication de Jésus n'a pas trouvé une oreille attentive, d'une part du côté de la foule et des autorités juives et, d'autre part – et cela est surprenant – de la part d'un grand nombre de ses disciples. Au regard des réponses de tous ces différents groupes, sa prédication a rencontré un fiasco, exceptionnellement chez les Douze qui, se détachant de la toile de fond, restent attachés au maître et à ses paroles.

RADICALITÉ ET RECRUTEMENT DES DISCIPLES : SÉLECTION DE TEXTES

L'analyse du terme « disciples » (*mathētai*), dans cette section, ne concerne pas tout l'Évangile, mais est limité à Jn 1,35-51 ; 2,1-25 ; 3,1-12 ; 4,25-42.46-54 ; 6,1-71 ; 9.13-34. Ces différentes péripécies et chapitres seront analysés pour en découvrir le portrait des disciples, comment Jésus défie les uns et les autres. En dépit de la radicalité du message, certaines figures, même en petit nombre, adhèrent à Jésus et à son message mais le constat, c'est qu'un grand nombre rejette Jésus et son message.

La perception des disciples, dans la première partie de l'Évangile, est tout à fait particulière. Un simple parcours des chapitres 1, 2 et 4 révèle que les disciples y sont affichés comme étant dans une phase d'un chantier encore en construction et non encore achevé. C'est en Jn 6 que l'autorévélation de Jésus dans le discours sur le pain de vie et l'approfondissement du mystère de l'Eucharistie fait un débauchage inédit et historique dans les rangs des disciples au point que Jésus risque de se retrouver seul. Alors que l'expression « les Douze » n'est pas une expression très prisée dans la tradition johannique, il se fait que les Douze refusent de faire défection mais font preuve d'attachement à Jésus. Et en Jn 9, l'aveugle de naissance s'affirme un disciple imperturbable dans un environnement de conflit qui le confronte aux soi-disant « disciples de Moïse », qui ont rejeté en bloc la révélation apportée par Jésus. Les fameux « disciples de

Moïse », comme un groupe composite, démontrent un zèle à l'excès qui frise la persécution des adhérents de Jésus.

La particularité de ces textes en termes du portrait des disciples incite à examiner comment les premiers disciples font un progrès dans la foi (Jn 1-2) et à quel niveau leur engagement de foi est authentique, contrairement à celui de plusieurs qui croient en Jésus sur base des miracles qu'il faisait, Nicodème inclus. Tous ceux qui sont impressionnés par les miracles font montre d'une foi jugée insuffisante (Jn 2,23-3,11). Nous verrons aussi comment la Samaritaine, exprimant son adhésion, fait œuvre de missionnaire et fait adhérer ses voisins qui croient, eux aussi, en sa parole sans intervention de miracle. L'officier royal, bien que défié par Jésus de façon radicale, croit en la parole de Jésus et se met en route et finit à impliquer toute sa maisonnée dans la foi (4,46-54). Nous examinerons l'attitude de la grande foule, témoin du signe de la multiplication des pains en Jn 6,1-15, la révélation de Jésus à ses disciples (vv.16-21) mais aussi comment la quête des Juifs (vv.22-50) ne les conduit pas à la foi mais plutôt au scandale exprimé en murmures (vv.41-42). La pénétration du mystère de l'Eucharistie (vv.51-66) rend l'enseignement de Jésus indigeste et scandaleux et, de façon imprévisible, l'on se rend compte que beaucoup de ses disciples font défection. Alors que les Douze affirment leur adhésion contre vents et marées (vv.66-69), Judas scandalisé de son côté, opte pour la trahison du maître (vv.70-71). L'aveugle-né en Jn 9 fait cavalier seul, trahi par ses parents qui préfèrent rester membres de la synagogue pharisienne et en face des experts théologiens pharisiens, il s'affirme disciple ayant fait l'expérience du divin à travers sa guérison. Et quoiqu'il arrive, il est prêt à « porter la croix », n'en déplaise le reniement qu'il subit de ses parents. L'expérience de la guérison étant un fait inéga- lable et indiscutable, il poursuit le parcours du disciple à n'importe quel prix.

Le premier pas des disciples dans la marche vers la foi en Jn 1

La question de disciple, dans le 4^{ème} Évangile, trouve son point de départ dans les personnes individuelles dont les noms sont cités dans Jn 1. En effet, Jn 1,19-51 a à faire avec les origines et la croissance des premiers disciples de Jésus. Jean-Baptiste, baptisant à Béthanie (v. 28), procède à identifier Jésus comme l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde (v. 29), sur lequel il vit l'Esprit descendant du ciel comme une colombe et restant là (vv.32-33). Le verset 35 montre le Baptiste avec deux des disciples¹³⁵ et pointant Jésus, qui était de passage par là, disant « voici l'agneau de Dieu »¹³⁶. La manière dont le récit se développe montre que le rôle des disciples est de conduire les autres à la foi. Comme l'a bien vu L'Eplattenier, il y a une sorte d'explosion de la parole, que les personnages sont mis en mouvement par la parole pour rendre témoignage de la Parole qui circule et se propage¹³⁷. Ce n'est pas Jésus qui recrute les disciples mais ceux qui l'ont trouvé se la communiquent l'un et l'autre. La fécondité du témoignage, dit Cothenet, est telle que « les appelés deviennent les appelants ».¹³⁸ Ainsi, André va trouver son frère Simon (1,40-42) ; Philippe, à son tour, présente Nathanaël (1,44-50) ; la Samaritaine décide les gens de son village à rencontrer son interlocuteur (4,39-42) ; les Grecs demanderont à André et Philippe de leur présenter Jésus (12,27).

¹³⁵ Il est assumé que tous les Évangiles sont d'accord que Jean le Baptiste a eu des disciples [cf. Brown (1971:74); cf. aussi Barrett (1978.180); Carson (1991:154)].

¹³⁶ Selon Kysar (1976), Jean, en dépit du titre 'Agneau de Dieu' signifie généralement (i) le symbole de la nouvelle libération offerte par Dieu, (ii) la victime innocente dont la souffrance et la mort gagnent l'expiation du péché humain, (iii) la figure qui apparaît à la fin de temps pour détruire tout mal dans le monde, (iv) le serviteur de Dieu dont la souffrance expie le péché des autres, Jean, cependant semble avoir donné une nouvelle et fraîche signification au titre, qui est Jésus à être vu comme libérateur révélateur de Dieu cf. pp.36-7).

¹³⁷ Ch. L'Eplattenier, *L'Évangile de Jean*, Genève, Labor et Fides, 1993,

¹³⁸ E., Cothenet, *La chaîne des témoins dans l'Évangile de Jean : de Jean-Baptiste au disciple bien-aimé*, Cerf, Paris, Collection « Lire la Bible, 2005, p.29.

Les différentes rencontres et le foisonnement des titres messianiques attribués à Jésus en Jn 1,35-51 nous placent dans « un véritable prologue ‘narratif’ qui nous fait assister à la découverte progressive de Celui auquel le Baptiste a rendu témoignage »¹³⁹.

C'est autant dire que tous les titres attribués à Jésus en Jn 1,35-49 promeuvent le petit groupe des disciples comme appartenant à la communauté à l'intérieur de laquelle la haute christologie aurait été formée. En acclamant Jésus par des titres traditionnels messianiques [Messie ou Christ (1,41), celui dont Moïse et les prophètes ont écrit (v.45), le Fils de Dieu (v.49), et le roi d'Israël (v.49)], le mouvement duquel la communauté johannique a trouvé son origine confesse une basse christologie.

Dans le récit des vv.40-51, André est le premier missionnaire, en lien dans la chaîne des disciples nommés qui viennent à Jésus et le trouvent comme l'accomplissement des attentes messianiques juives¹⁴⁰. Le deuxième lien dans la chaîne des témoins, c'est Philippe de Bethsaïda, la ville d'André et de Pierre, qui, lorsque Jésus l'enjoint « suis-moi » (v.43), à son tour, va trouver Nathanaël pour lui dire « Celui de qui il est écrit dans la Loi de Moïse et dans les prophètes, nous l'avons trouvé : c'est Jésus, le fils de Joseph, de Nazareth » (v.45). Alors qu'il a du mépris pour la bourgade de Nazareth qu'il puisse venir de là quelque chose de bon, sur l'invitation insistante de Philippe (vv.46), il vint vers Jésus qui lui dit : « voici un véritable Israélite en qui il n'y a pas d'artifice » (v.47). Ceci constitue le premier pas de foi de Nathanaël qui, étonné, demande à Jésus, « d'où me connais-tu ? » (v.48). La réaction de Jésus déclenche un pas décisif « ... alors que tu étais sous le figuier, je t'ai vu ». Localisé « sous le fi-

¹³⁹ E., Cothenet, *op.cit.*, p.29.

¹⁴⁰ M.C. de Boer, Andrew, "The first Link of the Chain", dans: S.A. Hunt, D.F. Tolmie & R., Zimmermann, *Character Studies in the Fourth Gospel: Narrative Approaches in the F.G.*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2013, p.145.

guier », Nathanaël est perçu par l'école savante comme un sérieux étudiant de l'Écriture¹⁴¹. La connaissance supranaturelle du lieu où il était avant même que Philippe ne l'appelle va conduire Nathanaël à répondre avec franchise et adhérer sans détours¹⁴². Sa finale réponse exhibe étonnement et discernement quand il offre une profonde confession de foi « Rabbi, tu es le Fils de Dieu, tu es le Roi d'Israël » (v.49). Nathanaël se révèle, à tous égards, comme l'Israélite modèle et digne d'être désigné comme vrai ou fidèle Juif¹⁴³.

Le conflit entre Juifs et Chrétiens qui est développé comme le résultat de la reconnaissance de Jésus comme Messie pourrait avoir tiré son origine dans un groupe messianique soutenant que Jésus a accompli les espérances d'Israël. Tous les titres mentionnés plus haut synthétisent l'attente juive de l'agent spécial de Dieu qui reste à venir, un roi idéal qui va régner selon la droiture. Kysar l'affirme en ces termes :

Par le premier siècle de notre ère, tous les titres messianiques évoquent plus qu'un dirigeant politique. Ils ont signifié celui qui voudrait libérer le peuple de l'oppression économique autant que politique ; qui voudrait corriger les injustices religieuses et les mensonges ; qui pourrait détruire les forces du mal dans le monde, qui était pensé de façon variée comme un homme, un super-homme, et un type angélique de la création divine¹⁴⁴.

Tout l'arsenal des titres, utilisé dans ce contexte, sert à faire remarquer que Jésus est le Messie. Une des caractéristiques distinctives dans le récit

¹⁴¹ S.A., Hunt 2013. Nathanael, in: *Character Studies in the Fourth Gospel*, p.191.

¹⁴² Ibid., p.192.

¹⁴³ Cf. Alan Culpepper 1983. *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Philadelphia Fortress, p.123; R.F. Collins 1990. *These Things have been Written: Studies on the Fourth Gospel*, Louvain, Peeters, p.13, cites par S.A, Hunt 2013, p.192.

¹⁴⁴ R., Kysar, *I, II, III John*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986, p.37.

johannique de l'appel des disciples est la certitude, qui existe dès le départ, que Jésus est bien le Messie¹⁴⁵. C'est ainsi que les disciples mentionnés plus haut devraient être considérés comme des potentiels disciples qui, en dépit des confessions enthousiastes faites, n'avaient pas atteint une pleine compréhension de la signification de Jésus. Quand le Jésus johannique leur dit « (...) vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu montant et descendant sur le Fils de l'homme » (v.51), ils sont invités à se mouvoir de la perception traditionnelle en vue de le reconnaître comme Fils de l'homme (v. 51). Ainsi faut-il souligner que le Fils de l'homme est le lieu de connexion entre le ciel et la terre, le moyen par lequel Dieu communique¹⁴⁶. La présence de Dieu n'étant plus désormais liée à un lieu géographique, Jésus est la personne par qui Dieu se rend accessible, en tant que Fils de l'homme. Une telle découverte conduit le récit à son point culminant sur l'identité de Jésus. De manière similaire, Zumstein conclut :

« La séquence 1,35-51 présente, d'une part, l'accession à la condition de disciple, d'autre part, la découverte de l'identité christologique. Devenir disciple est l'objet d'une quête (« chercher ») qui ne peut aboutir que si celui qui est cherché est « trouvé ». Le fait d'être trouvé est un don qui advient soit par le témoignage des disciples eux-mêmes, soit par l'appel lancé par Jésus lui-même ou par la parole de la Révélation. Le lecteur ne manque pas de remarquer que les acteurs du récit attribuent à Jésus tous les titres les plus prestigieux du répertoire de l'attente eschatologique et messianique juive (agneau de Dieu, Messie, roi d'Israël, Fils de Dieu).

¹⁴⁵ Longenecker, *op.cit.*, 1996, p.79.

¹⁴⁶ A. Kostenberger, "Destruction of the Temple and the Composition of the Fourth Gospel", in: J. Lierman (Ed.). *Challenging Perspectives on the Gospel of John*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, p.99.

Ces titres attribués à Jésus, même s'ils sont implicitement acceptés, ils s'avèrent insuffisants¹⁴⁷. »

Pour sa part, Jean 1 ne donne pas le portrait des disciples individuels, mais plutôt donne un aperçu de l'être disciple dans le quatrième Évangile. Vraisemblablement, le disciple ne serait en mesure de découvrir qui Jésus est que dans la mesure où il décide de venir et demeurer avec lui (v.39)¹⁴⁸. En d'autres termes, la pénétration de l'identité de Jésus est une réalité qui se veut progressive.

Présentation du disciple en Jn 2

Jn 1,51 est situé au tournant à la suite des plus grandes choses annoncées au v.50 que verront les disciples et davantage par la vue du ciel qui va s'ouvrir et les anges qui vont monter et descendre au-dessus du « Fils de l'homme ». Il constitue un lien avec le reste de l'Évangile. Premièrement, il conclut le premier chapitre (1,19-51), et il introduit le livre des signes (chapitres 2-12) dans lequel le premier miracle de Jésus est suivi non par un discours de révélation (comme ailleurs) mais par plusieurs rencontres avec le monde juif (les 'Juifs'(vv 13-22); Nicodème (cf. 3.1-21); la Samaritaine et ses voisins (cf. chap 4), et l'officier royal qui va aussi croire (4,46-54). Le premier signe miraculeux que Jésus accomplit en Canaan de Galilée fait que sa gloire est révélée¹⁴⁹ et ce signe conduit les

¹⁴⁷ J. Zumstein, *op.cit.*, 2014, p.92.

¹⁴⁸ R.F., Collins, *These things have been written: Studies on the Fourth Gospel*. Louvain/Grand Rapids: Peeters Press/William B. Eerdmans Publishing Company, 1990, pp.51-55.

¹⁴⁹ Selon R.E., Brown, *The Gospel According to John* Vol.1. London : Geoffrey Chapman, 1971, pp.103ss, le quatrième Évangile relie ce miracle aux autres miracles de Jésus et la place concrète qu'il donne à ce miracle dans le ministère de Jésus dans le but de raconter qu'il révèle sa gloire et ses disciples croient en lui. Le but attribué à ce miracle, comme d'autres miracles subséquents dans Jn, est de donner la révélation au sujet de la personne de Jésus. Jésus révèle sa gloire est

disciples à croire en lui (2,11). Pendant que la section (Chapitres 2-4) rend capable de voir comment le monde juif répond, les Juifs et les disciples sont rapprochés en vis-à-vis au chapitre 2.

Le premier signe à Cana qui confirme la foi des disciples (2,1-10)

Le contexte

Ce récit doit être placé dans la structure de 2,1 à 4,54 communément appelée « de Cana à Cana », structure introduite par le récit du miracle de transformation de l'eau en vin à Cana (2,1-11) et s'achève par la rencontre de Jésus avec l'officier royal à Cana où le second signe est accompli (4,45-54). Les deux récits font inclusion de ce contexte littéraire. Dans cette structure, on peut découvrir différents types de réponses face au défi que Jésus présente. Il y a d'un côté ceux-là qui représentent le monde juif, notamment la rencontre de Jésus avec sa mère et le miracle qui se produit à Cana (2,1-12), la rencontre de Jésus avec les leaders juifs dans l'aire du Temple à Jérusalem (2,13-25), la rencontre avec Nicodème à Jérusalem (3,1-21) et enfin la rencontre avec les disciples de Jean-Baptiste et son témoignage final en Judée. D'autre part, les rencontres avec ceux qui sont à la périphérie du monde juif, notamment la femme samaritaine se trouvant au puits de Jacob (4,4-15.16-30), la rencontre avec les villageois de la Samarie (4,31-44) et enfin la rencontre avec l'officier royal à Cana où le second signe est accompli (5,45-54). L'évangéliste, dans son ingéniosité, a réussi à regrouper les chapitres 2 à 4 dans une structure usant d'une figure de style appelée « inclusion », qui consiste à « émettre un signal

significatif dans le quatrième Évangile (cf. 1,31; 14,21-22; 16,14-5; 17,6; 21,1.14). Le terme *phaneroô* employé dans Jn 1,31; 3,21, 7,4; 9,3; 17,6; 21,1.14 fait référence aux œuvres de Jésus qui révèlent son caractère et son identité. Son terme correspondant *deiknumi* (montrer) est utilisé à démontrer la réalité de la résurrection de Jésus (20,20; *deiknumi* est utilisé en Jn 2,18) et révéler le caractère du Père (5,20; 10,32; 14,8-9). Cf. C.S., Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, Vol. 1. Peabody : Hendrikson Publishers, 2003, p.516.

sonore pour l'auditeur, marquant ainsi l'unité d'un récit en reprenant, à la fin, des termes utilisés au début »¹⁵⁰. Comment cela se fait-il observer dans le récit ?

Il y eut une noce à *Cana de Galilée* (Jn 2,1)

Tel fut à *Cana de Galilée* le commencement des signes (Jn 2,11)

Jésus revint à *Cana de Galilée* où il avait fait du vin avec de l'eau (Jn 4,46)

Tel fut le *second* signe que Jésus accomplit

Les deux narrations semblent être, de façon réaliste et dramatique, enracinées dans une vie normale humaine,¹⁵¹ en Galilée et à Jérusalem, avec ses événements de mariage, d'adoration publique et de commerce qui l'entouraient. Le quatrième évangéliste insère tout cela naturellement dans le tableau du ministère historique de Jésus comme des réalités culturelles dans la tradition juive.

Ce qui est très significatif de Jn 2-4, à travers toutes ces rencontres, disent Brown et Moloney, c'est que la narration de Cana à Cana fournit l'instruction johannique sur la nature authentique de la foi. Les deux signes à Cana (2,1-11 et 4,45-54) en Galilée qui font inclusion, c'est-à-dire situés aux deux extrêmes de la narration de Jn 4, sont des structures littéraires du voyage de la foi. Le mouvement physique entre ces deux événements reflète le voyage théologique à travers lequel Jésus s'offre lui-même et son message, comme la parole de Dieu, au peuple à travers le monde, premièrement dans un cadre juif et puis dans un cadre non-juif¹⁵². Le récit de miracle à Cana (2,1-12) est donc le point de départ de voyage de la foi que Jésus fait entreprendre à tous ses potentiels adhérents.

¹⁵⁰ A., Marchadour, « Venez et vous verrez » : *L'Évangile de Jean*, Paris, Bayard, 2011, pp.74-75.

¹⁵¹ *Ibid.*, p.317.

¹⁵² Sh., Brown & F.J., Moloney, *Interpreting the Gospel and Letters of John*, Grands Rapids, William E. Eerdmans Publishing Company, 2017, pp.194-195.

Analyse littéraire du texte

Le récit fait penser à des contes populaires ou des récits de miracle dans la littérature biblique ou hellénistique où successivement on trouve l'exposition, l'apparition d'un manque à combler ou une épreuve à surmonter, le mandat confié au héros pour y faire face, les péripéties de son combat, et la glorification de sa victoire¹⁵³. La mère de Jésus constate l'humiliation due à un manque de vin en pleines festivités. La question que provoque ce récit, c'est celle de savoir comment Jésus pouvait produire 100 galons de vin, donc créer une si grande quantité de vin, alors que les invités avaient déjà beaucoup bu¹⁵⁴. C'est ainsi que l'épisode de Cana a souvent été critiquée comme étant un « miracle de luxe ». Il n'est pas moins « un miracle de prodigalité » dont la caractéristique essentielle est de prendre en compte l'aspiration de l'être humain à une vie accomplie. C'est ainsi que l'expérience de manque de vin est thématisée, dit Zumstein, en vue de faire advenir dans la réalité une vie faite de surabondance¹⁵⁵.

Il y a, tout de même, des anomalies à relever dans ce récit de miracle, c'est étrange de voir la mère de Jésus prendre l'initiative (v.3) alors qu'elle n'a apparemment aucune responsabilité. C'est aussi étrange de voir Jésus opposer une fin de non-recevoir disant « mon heure n'est pas encore venue » (v.4) et puis s'impliquer plus tard (v.7). Et ce qui est anormal, c'est que le miracle est accompli en secret sans public pour assister à l'évènement au point que l'ordonnateur de la fête, ne sachant pas ce qui s'est passé, va plutôt féliciter le marié (vv.9-10). Ce qui est curieux, c'est que ni Marie ni les serviteurs, connaissant le miracle qui venait de se produire, personne n'intervient pour dissiper le malentendu. Le prodige s'est bel et bien produit mais il n'est pas décrit et l'on constate que le secret a

¹⁵³ Ch., L'Eplattenier, *L'Évangile de Jean*, Genève, Labor et Fides, 1993, p.63.

¹⁵⁴ R.B., Edwards, *Discovering John: Content, Interpretation, Reception*, Grands Rapids, William E. Eerdmans Publishing Company, 2014, p.60.

¹⁵⁵ J., Zumstein 2014, *op.cit.*, p.94.

été bien gardé¹⁵⁶. On est vraiment loin d'un récit de miracle. Pourtant, le récit s'achève par le fait que les disciples, sous la manifestation de sa gloire, crurent en Jésus (v.11) ? Pourtant, ils ne sont pas censés avoir été présents quand le miracle s'accomplit.

Signes et enthousiasme des disciples qui franchissent le pas de devenir authentiques disciples

Avant de faire un commentaire sur le texte, il y a lieu de retenir que les narrations de la noce de Cana (2,1-11) et la purification du Temple (2,13-21) sont, de façon réaliste et dramatiquement, enracinées dans la vie humaine normale¹⁵⁷, en Galilée et à Jérusalem, avec ses incidents de mariage et réjouissances, l'adoration publique et le commerce, et ils conviennent naturellement dans l'image du ministère historique de Jésus comme cela était transmis dans la tradition et dans toute présentation de l'Évangile. Selon Coloe, la fête de mariage à Cana fournit l'introduction théologique à la première entrée de Jésus dans le centre des institutions religieuses d'Israël¹⁵⁸, notamment le temple de Jérusalem. La connexion entre les deux scènes, argumente Coloe, est montrée à travers le fait que les jarres de purification et le Temple de Jérusalem donnent la voie avant Jésus, qui, en relation à la nouvelle est à la fois le don du vin et le don du corps. En Christ, une nouvelle ère est inaugurée, symbolisée par le vin de Cana, l'eau vivante qu'il donne, le nouveau temple qu'il va reconstruire. La relation entre Jn 2,1-25 et Jn 4 devient indiscutable quand Jésus explique à la femme Samaritaine que l'heure vient quand les gens adoreront le Père ni au Mont Garizim ni à Jérusalem, mais la vraie adoration sera d'adorer le Père en esprit et en vérité (Jn 4,21-23).

¹⁵⁶Ch., L'Eplattenier, *op.cit.*, 1993, p.63.

¹⁵⁷ C.H., Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge: University Press, 1953, p.317.

¹⁵⁸ M.L. Coloe, *God Dwells with us: Temple Symbolism in the Fourth Gospel*. Minnesota : Liturgical Press, 2001, p.69,

La noce de Cana, une noce pas comme les autres (vv.1-5)

Tandis que les festivités de mariage sont régulièrement organisées, il n'est pas fortuit que le récit fasse mention de Jésus qui est invité avec ses disciples à un mariage à Cana, auquel prend tout aussi part Marie, sa mère. Traditionnellement, ces festivités duraient sept jours sinon plus, et c'est au troisième jour que Jésus et ses disciples font irruption¹⁵⁹. Cette mention du troisième jour n'est pas anodine parce que pendant la période d'une semaine, les convives se réjouissaient en mangeant et en buvant. Comme c'est le cas en Afrique, à l'époque en Israël, le marié et sa famille étaient chargés de fournir nourriture et boisson, or la mère de Jésus fait constater « ils n'ont plus de vin » (v.3). Aux yeux de la famille et de l'époux, cet incident était embarrassant à Cana de Galilée. On pourrait donc comprendre, d'ores et déjà, que la rupture du stock de vin présage le jour de la révélation de la gloire de Dieu (v.16)¹⁶⁰ qui intervient dans une situation de manque. La primauté attribuée à la mère de Jésus présage déjà le rôle qu'elle va jouer dans les événements encore à venir¹⁶¹. La mère invite son fils à agir. Elle lui signale une situation de manque probablement dans l'attente que Jésus interviendrait pour y remédier¹⁶². Dans cette requête quelque peu voilée que présente la mère de Jésus, se cache une confiance absolue en son fils. En situation de manque, voire de détresse, c'est de lui

¹⁵⁹ La mention du troisième jour peut soit symboliquement faire allusion au récit de Ex 19,1-16 où, dès le départ, il est précisé que le troisième jour après leur sortie de l'Égypte, les fils d'Israël arrivèrent au désert au Sinaï (v.1) et Moïse qui monta vers Dieu à la montagne reçut l'ordre de transmettre l'enseignement aux enfants d'Israël (v.3) à travers les anciens. Et le peuple répondit unanimement « tout ce que le Seigneur a dit, nous le mettrons en pratique » (vv.7-8). Moïse reçut l'ordre de sanctifier le peuple car *le troisième jour*, le Seigneur descendrait sur le mont Sinaï aux yeux de tous (vv.10-11).

¹⁶⁰ Cf. Sh., Brown & F.J., Moloney, 2017, *op.cit.*, p.197.

¹⁶¹ S., Brown & F.J., 2017, *op.cit.*, p.197.

¹⁶² C., L'Eplattenier, *op.cit.*, 1993, p.65.

qu'il convient d'attendre aide et restauration de l'abondance¹⁶³. Vu l'importance du vin dans un festin des noces, la requête de la mère de Jésus serait-elle une occasion offerte à son fils pour manifester publiquement son autorité et son pouvoir ? Mais la réaction de Jésus « femme qu'y a-t-il entre moi et toi ? » (v.4a) n'est pas fortuite. Cette façon de réagir fait transparaître la distance par laquelle Jésus semble justifier que son intervention est jugée inopportune en dehors de son heure. Il y a là une distance christologique parce que Jésus n'agit pas sous la pression des circonstances quand bien même ce serait pour satisfaire le désir de sa mère¹⁶⁴. Son action est dictée par Dieu seul. Les références énigmatiques de Jésus à son heure qui dominant son ministère public (4,21.23 ; 5,25.28 ; 7,30 ; 8,20) et son arrivée (12,23.27) vont marquer le tournant de l'Évangile (13,1), le contenu de sa passion (17,1) et l'avenir de son Église (19,27). Avec cette affirmation, en réponse à la déclaration de sa mère, Jésus cherche « à signifier que l'heure de sa pleine glorification n'est pas encore arrivée et que cette partie de son alliance doit attendre jusqu'à sa pleine glorification »¹⁶⁵. La distance souvent évoquée dans la réaction de Jésus n'est pas l'effet d'un quelconque irrespect mais elle fait référence à son heure de la glorification qui est en lien avec l'évènement de la croix. Ce qui est curieux, c'est que la mère ne désarme pas au regard de ce qu'elle dit aux serviteurs. La mère de Jésus, en disant *quoi qu'ils vous disent, faites-le* (v.5), elle réintègre son rôle, celui d'attendre dans la soumission¹⁶⁶. Elle prend soin d'impliquer les serviteurs dans la logique d'obéissance à ce qui va advenir. Pour rappel, mettant en lien Ex 19,8 et 24,3 et Jn 2,5, Marchadour dit ce qui suit :

« On perçoit la force de cette citation implicite dans l'intelligence de l'histoire de salut et dans la compréhension de Jésus. Là c'est

¹⁶³ J., Zumstein, *op.cit.*, 2014, p.97.

¹⁶⁴ J., Zumstein, *op.cit.*, 2014, p.97.

¹⁶⁵ S., Brown & F.J., Moloney 2017, *op.cit.*, p.198.

¹⁶⁶ C.F., Molla, *op.cit.*, p.44.

le peuple naissant qui confessait son adhésion à l'alliance du Sinaï.

Ici, c'est la mère de Jésus qui assume la même parole et place Jésus dans la même position que le Seigneur (*Yahwe*)¹⁶⁷. »

De l'impasse de l'alliance entre Israël et son Dieu au signe qui glorifie le Fils de Dieu (vv.6-11)

La présence de six jarres de pierre destinées aux purifications des Juifs, mentionnées vides, suggèrent un manque qui devrait être comblé. Vraisemblablement, l'évangéliste situe l'évènement dans le cadre de l'ancienne alliance où Jésus va maintenant poser un acte significatif de la nouvelle alliance¹⁶⁸. Marchadour va plus loin en disant que « l'allusion aux six jarres vides destinées à la purification des Juifs confirme le sens symbolique dans la mesure où les noces entre Israël et son Dieu sont dans un état d'impasse¹⁶⁹. » La capacité d'eau qui va être déversée dans les six jarres vides d'environ 480 à 720 litres selon certains commentaires, peut viser la surabondance du don en vin qui sera faite¹⁷⁰. Dès lors, l'interprétation symbolique du miracle s'impose. Comme par enchantement et de façon intrigante, les jarres vides se retrouvèrent remplies de vin sans qu'il soit précisé comment la transformation a eu lieu. C'est le maître qui va le constater en goûtant (v.9). Cependant, au lieu de s'enquérir auprès des servants par rapport à ce qui s'est passé, il s'adresse au marié en disant : « tout homme place le bon vin jusqu'à ce que [les invités] soient faits ivres le moins bon : toi tu as gardé le bon vin jusqu'à maintenant » (v.10). Le maître de repas qui entre en scène fait constater que la qualité supérieure du vin est l'acte exceptionnel de l'époux. L'acte de transformation que Jésus opère offre le meilleur vin (v.10) dont la joie qu'il provoque symbolise l'ère eschatologique. À travers ce geste, le salut est en train d'être

¹⁶⁷ A., Marchadour, *op.cit.*, p.86.

¹⁶⁸ C., L'Eplattenier, *op.cit.*, p.67.

¹⁶⁹ A., Marchadour, *op.cit.*, p.87.

¹⁷⁰ X., Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Tome 1, Paris, Seuil, 1988, p.215.

un évènement¹⁷¹. L'Eplattenier fait observer ce qui suit : (i) l'insistance sur le bon vin gardé pour la fin oriente vers les images bibliques du festin eschatologique prophétisée comme la grande fête que Dieu prépare pour son peuple où il y aura du vin comme symbole de vie et de joie (Es 25,6).

En transformant l'eau disposée pour les rites des purifications juives en vin, Jésus vient renouveler l'alliance pour accueillir son peuple au festin de la grâce. Jésus, en toute discrétion, vient donner la vie en abondance pour hisser les croyants à une vie libérée et les amener à expérimenter la joie parfaite de la communion avec Dieu. Et enfin, (ii) Jésus est la figure de l'époux qui apparaît dans cette finale (vv.9-10). Dans la symbolique de l'alliance, Dieu étant l'époux qui se lie en indéfectible amour envers son peuple, c'est Jésus qui finalement est l'époux des noces messianiques qu'évoquent les noces de Cana¹⁷². En se trompant d'adresse, le maître crédite l'époux de cet extraordinaire acte. L'ironie dramatique, dans ce récit, c'est que le vrai « époux » est seulement en train de se révéler¹⁷³. Le récit évoque les images d'un banquet des noces à travers lesquelles l'époux inaugure l'âge messianique avec du vin en abondance. A mon avis, la surabondance du vin que Jésus offre aux noces de Cana signifie la prodigalité de la grâce telle qu'annoncée dans le Prologue « de sa plénitude en effet, tous, nous avons reçu, et grâce sur grâce... » (Jn 1,16-17). Le premier signe est un signal fort de ce qui va caractériser l'ère nouvelle que Jésus vient inaugurer.

Le miracle de Cana, un signe pour affiner la foi des disciples (v.11)

Le miracle de la transformation de l'eau en vin qui se situe au début du ministère public de Jésus est appelé « le commencement des signes », qui oriente vers l'ultime glorification commençant dans la croix (12,23-

¹⁷¹ J., Zumstein 2014, *op.cit.*, p.98.

¹⁷² C., L'Eplattenier, *op.cit.*, p.68.

¹⁷³ S., Brown & F.J., Moloney 2017, *op.cit.*, p.199.

25)¹⁷⁴. Le miracle renvoie à la personne de Jésus parce que les disciples, ayant vu sa gloire, crurent en lui. Le terme *doxa* utilisé dans ce verset fait allusion à la splendeur divine, sa majesté et sa transcendance qui sont manifestées. Les disciples ont entrevu la gloire¹⁷⁵ avant même que l'heure de la glorification attendue à la croix n'ait lieu. Brown et Moloney font une interprétation juste de ce commencement des signes qui consacre le commencement aussi de la foi des disciples en ces termes :

« La pleine manifestation de la gloire de Dieu ne peut être connue avant que « l'heure » n'arrive et Dieu devient l'agent de la révélation. Ici, Jésus commence sa participation dans cette gloire pour que ses disciples commencent à croire en lui. Les disciples qui étaient présents avec Jésus à son arrivée à Cana, sont mentionnés encore pour la première fois depuis que l'action a commencé. Ils se sont apparemment tenus à part, comme les servants, étaient devenus témoins silencieux du signe. Contrairement aux servants, cependant, ils sont simplement des observateurs à ce stade. Ils ne sont pas encore devenus pratiquants de la parole. A ce point, ils viennent juste de devenir croyants. Et, contrairement à la mère de Jésus, ils sont davantage encore en train de percevoir la plénitude de la foi authentique. Ce processus du devenir est un voyage pour les disciples qui va couvrir le reste de l'Évangile. À Cana, ça ne vient que de commencer¹⁷⁶. »

Dans ce sens, l'épisode de Cana n'est donc pas seulement le commencement d'une série des signes mais aussi le cadre où des adhérents enthousiastes, qui ont amorcé le premier pas dans la marche du devenir disciple (cf. Jn 1,29-51), affirment leur foi lors de l'évènement de Cana.

¹⁷⁴ C.S., Keener, *The Gospel of John*, Vol. 1, Peabody, Hendrickson Publishers, 2003, p.515.

¹⁷⁵ R.B., Edwards, *op.cit.*, p.60.

¹⁷⁶ Ma propre traduction de l'anglais au français ; cf. S., Brown & F.J., Moloney 2017, *op.cit.*, p.199.

C'est dans cet épisode, bien entendu, que le voyage qu'entreprend Jésus avec ses disciples va continuer à se produire, car ces derniers vont découvrir dans la foi les divers aspects de l'œuvre du Fils par qui le Père se révèle. Et ici, curieusement, ceux qui étaient déjà considérés comme disciples (v.1), c'est eux qui franchissent le pas de la foi authentique. Dès lors, comment postuler l'authenticité de cette foi ?

La question de l'authenticité de la foi des disciples

Pour répondre à cette importante question, il nous faut d'abord la situer. À la fin du chapitre 2, précisément les vv.23-25, beaucoup de gens crurent en Jésus à la vue des signes qu'il opérait mais Jésus, lui, n'a pas cru en eux.

Manière de comprendre que dans le récit au début du chapitre, la foi des disciples n'est pas critiquée comme étant insuffisante

Le 1^{er} élément de réponse à cette question, c'est que les disciples sont montrés comme ayant une mesure considérable de foi en Jésus à la lumière de leurs confessions de foi en Jn 1,35-51¹⁷⁷. Cependant, lesdites confessions, comme nous l'avons indiqué plus haut, évoquant une christologie traditionnelle, Jésus porte leur regard sur l'attente de plus grandes choses qu'ils verront accomplir le Fils de l'homme (1,50-51). Et la première de ces grandes choses, c'est donc le miracle de Cana.

Le 2^{ème} élément se trouve au v.11 qui résout l'énigme par trois précisions importantes : le v.11a-b montre que le miracle est un événement qui se suffit à lui-même par le fait que la surabondance de vin est une manifestation de la gloire de Jésus, c'est-à-dire la présence de Dieu en lui. En disant, de façon affirmative, « *ephanerôsen tèn doxan autou* » (il manifesta sa gloire), le verbe révéler fait du récit de Cana un événement de

¹⁷⁷ A.T., Lincoln, *The Gospel according to John*, London, Hendrickson Publishers/Continuum, 2005, p.205.

révélation¹⁷⁸. Par ailleurs, en Jn 2,11, lorsqu'il est dit que Jésus manifesta sa gloire, cela est significatif dans le contexte johannique où le verbe *phaneroô* (manifester) fait référence aux œuvres de Jésus révélant le personnage et son identité (1,31 ; 3,21 ; 7,4 ; 9,3 ; 17,6 ; 21,1.14)¹⁷⁹. Pour y parvenir, le regard pénétrant de foi est requis car c'est ce regard qui discerne dans le signe que Dieu se fait connaître à travers le Fils qui accomplit des œuvres. Cette foi qui discerne n'est rien d'autre que la foi authentique. La gloire de Jésus étant une réalité secrète, dit L'Eplattenier, il faut le regard de la foi pour la discerner¹⁸⁰. Il n'est donc pas surprenant que ce sont les disciples que Jn crédite de cette compréhension du signe de Cana et qui les a conduits à la foi. Si donc la foi titubante des disciples a été affirmée à la suite de la manifestation de la gloire de Jésus dans le miracle de Cana, existe-t-il un rapport entre le croire et les signes ? Nous allons répondre à cette question en analysant Jn 2,13-25.

Le Temple transformé en une maison de commerce : signes et foi en la parole de Jésus en Jn 2,13-25

La narration de purifier le Temple (2.13-22) maintient son intérêt dans le monde juif dans lequel nous rencontrons les hommes et les femmes : Marie (Jn 2), Nicodème (Jn 3,1-21), les autres Juifs qui viennent croire en Jésus en voyant les signes (Jn 2,23-25), Jean le Baptiste et même les disciples de Jean.

L'auteur du quatrième Évangile place ingénieusement les incidents ensemble dans le monde juif – avant de venir plus haut à la Samaritaine de Jn 4 – avec comme intention de montrer comment Israël a répondu à Jésus. Moloney fait remarquer que les narrations et les discours de Jn 2,1

¹⁷⁸ J., Zumstein 2014, *op.cit.*, pp.98-99.

¹⁷⁹ C.S., Keener 2003a, *op.cit.*, p.516.

¹⁸⁰ C., L'Eplattenier, *op.cit.*, p.69.

- 3,36 tous reflètent les rencontres entre représentants du Judaïsme et Jésus¹⁸¹. Toutes ces traditions ont l'intention de garder l'auteur implicite dans un monde juif où se célèbre le mariage selon la tradition (Jn 2,1-11) et le Temple est transformé en une maison de trafic au mépris de son usage sacré (Jn 2,13-22). Il y a aussi Nicodème, le représentant des autorités religieuses juives qui s'enferment dans l'incrédulité (Jn 3) et, à la périphérie, se tient la femme Samaritaine pour montrer comment toutes ces personnes ont répondu à la révélation de Jésus.

La péricope : le temps et le contexte

Le choix de Jean 2,13-25, à ce niveau, est motivé par la « flexibilité » du concept de « croire », utilisé aux versets 23-24 à deux niveaux : d'une part pour les disciples de Jésus et les « Juifs », et d'autre part pour Jésus lui-même présenté comme ne croyant pas aux « Juifs » qui pourtant croient en lui à la vue des signes qu'il opérait. Un autre intérêt que suscite cette péricope, c'est que la discussion qui précède la conclusion évoquée ci-dessus (versets 23-24), montre Jésus en train de chasser les vendeurs, leurs brebis et leurs bœufs, de disperser la monnaie des changeurs et renverser leurs tables, leur ordonnant de tout ôter du temple et d'arrêter de faire de la maison de son Père une maison de trafic (versets 14-16). Le Jésus johannique, semble-t-il, se présente comme se méfiant d'une certaine catégorie de foi. Il ne se laisse pas impressionner par la crédulité des foules. Il est tout aussi jaloux de l'honneur de Dieu et ne se garde pas de le défendre contre ceux qui prétendent le servir tout en se servant de lui. Alors que le Temple était reconnu comme une maison de prière, les autorités juives en avaient déjà fait un lieu de trafic pour leur propre business. Cela ne rencontre pas l'assentiment de Jésus qui s'y oppose avec véhémence tel que le récit le démontre.

Nous avons souligné plus haut que si Jésus est radical dans son attitude vis-à-vis des vendeurs dans le Temple, c'est parce qu'ils avaient fait de la

¹⁸¹ Moloney (1990:436)

maison de prière une maison de trafic pour les intérêts égoïstes. Ne serait-il pas le cas que nous vivons actuellement dans le monde ?

De l'Occident en Afrique, les pratiques allant dans le sens d'enrichissements illicites se multiplient et cela sur le dos des fidèles des Églises indépendantes qui profitent de leur crédulité. Dans un contexte où les populations vivent une pauvreté endémique, combien n'ont pas été dupés parce qu'à la recherche de la bénédiction et de la guérison des maladies chroniques à la seule condition de verser des fonds dans les poches des individus qui promettent monts et merveilles. Ces pratiques sont devenues monnaie courante dans les grandes agglomérations (Kinshasa, Brazzaville, Abuja, Yaoundé, Lomé, Pretoria, Johannesburg, etc.). Dans ces grandes villes, les populations, en quête des solutions aux problèmes, tombent sous le coup des personnes qui se servent d'eux à leur guise prétendant être au service de Dieu, alors qu'ils sont en train de se servir de lui pour s'enrichir, exacerbant ainsi la paupérisation de la population. La religiosité des masses qui s'observe en Afrique questionne la manière dont l'Église proclame l'Évangile et instruit comment vivre la foi en Christ au milieu de ces contradictions doctrinales et éthiques. L'étude de Jean 2.13-25 pourrait nous aider à faire du message de Jean un message actuel pour l'Église de notre temps.

Un tout dernier point d'intérêt, dans Jean 2,13-25, est l'expression « croire en Jésus », une expression fondamentale dans la compréhension du quatrième Évangile. Cette expression, faudra-t-il le souligner, apparaît 41 fois dans le Nouveau Testament, 36 fois en Jean¹⁸² et 3 fois en 1 Jean¹⁸³. Un tel usage prépondérant indique que Jean attribue une signification théologique à ladite expression qui est usitée doublement en Jean 2.23-25, à la fois pour Jésus et pour les Juifs.

¹⁸²Jn 1.12; 2.11.23; 3.16.18b.36; 4.39; 6.29.35.40; 7.5.31.38.39.48; 8.30; 9.35.36; 10.42; 11.25.26.45.48; 12.11.36.37.42.44b.46; 14.1b.12; 16.9; 17.20.

¹⁸³ 1 Jn 1.5.10b.13

Jean 2,13-25 dans le contexte littéraire

Le texte sur lequel sera focalisée cette réflexion requiert d'être localisé dans le contexte de Jean 2,1-4,42, qui forme un bloc littéraire et théologique dans l'Évangile selon Jean, et particulièrement dans le Livre des Signes (chap. 1-12). L'Eplattenier, quant à lui, au vu des déplacements indiqués en 2,13-4,3, considère cette unité littéraire comme suggérant le renouveau qu'apporte Jésus par rapport à l'ordre ancien du Judaïsme, système religieux que le Jésus johannique rejette, appelant ceux qui croient en lui à un mode d'existence nouveau¹⁸⁴. Faisant une petite comparaison entre ce récit et la tradition synoptique (Mc 11,15-19 ; Mt 21,10-17 ; Lc 19,45-48), la purification du temple prend place à la fin de l'activité terrestre de Jésus, acte symbolique qui conduit le Sanhédrin à prendre une décision de faire périr Jésus. En Jn, l'évènement est situé au début de son activité terrestre et constitue son premier acte à Jérusalem. Le génie littéraire de l'évangéliste se fait voir dans le déplacement des éléments ordinairement liés à la Passion. Il s'agit notamment de l'incident du Temple (vv.14-17 tirant son origine en Mc 11,15-17 par. à Mt 21,12-13 par. à Lc 19,45-46) ; la demande de signe (v.18 tirant son origine en Mc 11,27-33 par. à Mt 21,23-27 et Lc 20,28) et la parole sur le Temple (v.19 ; Mc 14,58 par. à Mt 26,61 ; Mc 15,29 par. à Mt 27,40)¹⁸⁵. Le déplacement qu'opère l'évangéliste n'est pas innocent car, en le faisant, il place l'intégralité du récit sous l'ombre de la croix¹⁸⁶. C'est dans cette perspective qu'il faut placer Xavier Léon-Dufour qui, dans son corps défendant, trouve deux motifs justifiant le fait que l'évangéliste Jean choisit d'anticiper la scène du Temple.

Le 1^{er} motif devrait se trouver dans le contexte antécédent parce que Jésus est l'Agneau de Dieu, investi du rôle souverain propre à Yahweh,

¹⁸⁴ Ch. L'Eplattenier, *L'Évangile de Jean*, Genève, Labor et Fides, 1993, p.71.

¹⁸⁵ J., Zumstein, *op.cit.*, 2014, p.101.

¹⁸⁶ Ibid., p.102.

qui vient purifier le Temple réalisant, pour ainsi dire, l'annonce de Malachie¹⁸⁷. En Mt 3,1-3, il est écrit : « soudain viendra dans son temple le Seigneur que vous cherchez... qui soutiendra le jour de sa venue ?... il purifiera les fils de Lévi ». Ce motif, en dépit de son importance, pourrait être contrebalancé par une comparaison à faire entre Lc et Jn. De même que Jean anticipe le ministère public de Jésus par la purification du Temple, Luc aussi a fait anticiper le début de la vie publique par la visite de Jésus à la synagogue de Nazareth. En Lc 4,16-30, les compatriotes de Jésus sont heurtés par la prétention de Jésus d'être l'envoyé de Dieu pour l'accomplissement des Écritures. En Jean, « Jésus purifie le Temple d'Israël où Dieu a voulu habiter au milieu de son peuple, mais c'est pour annoncer – au-delà – le Temple nouveau qu'il est lui-même en son humanité et surtout qu'il sera, après sa résurrection, pour ceux qui croiront en lui »¹⁸⁸. C'est dans ce sens qu'il faut examiner le récit dans sa totalité.

Dans le récit, un autre facteur unificateur du texte, c'est la présence silencieuse des disciples qui se souviennent, à deux reprises, (vv.17.22) : d'abord, face au geste que Jésus pose, de l'Écriture (v.21) mais ensuite à la lumière de Pâques, ils croiront que Jésus glorifié est réellement pour les hommes le sanctuaire (v.22)¹⁸⁹ de la Présence de Dieu.

Le 2^{ème} motif c'est que le récit, du fait qu'il est axé à l'intérieur de la thématique du Temple, sur l'annonce par Jésus de sa mort-résurrection, et qu'il est placé au commencement de l'activité de Jésus dans la ville sainte, il fait pendant au récit de sa mort-résurrection placé effectivement à la fin de l'Évangile¹⁹⁰. Nous pouvons donc noter que Jean propose à sa manière une vue synthétique de ce qui inspire la mission de Jésus, de ce à quoi elle aboutit, c'est-à-dire le nouveau Temple.

¹⁸⁷ X. Leon-Dufour, *Lecture de l'Évangile de Jean*, Tome 1, Paris, Seuil, 1988, pp.248-249.

¹⁸⁸ X. Leon-Dufour, *ibid.*, p.249.

¹⁸⁹ *Ibid.*, pp.251-252.

¹⁹⁰ X. Leon-Dufour, *op.cit.*, p.250.

État de la recherche autour de Jean 2,23-25

Dans cette partie, la question qui nous intéresse consiste à examiner les différentes interprétations à cette utilisation flexible du verbe « croire » aux vv.23-24a : « *polloi espisteusan eis onoma autou thêorountes ta sêmeia a epoiei autos de Iêsous ouk episteuen auton autois* » (plusieurs crurent en son nom voyant les signes qu’il faisait mais Jésus lui-même ne crut pas en eux...).

Selon Keener, cette péricope brève tient lieu d’une transition, connectant ceux qui répondent aux signes de Jésus dans Jn 2,1-22 avec la foi insuffisante de Nicodème en Jn 3,1-10. En 2,11, les disciples ont répondu au signe de Jésus avec foi mais en 2,23-24, il est clair que la foi basée sur les signes, à moins qu’elle progresse vers l’acte du devenir disciple, reste inadéquate¹⁹¹.

La petite péricope de Jn 2,23-25 résume la réponse au ministère de Jésus à Jérusalem par la populace en général, d’une part, et introduit la narration sur Nicodème, d’autre part, contrastant avec l’hostilité juive qui transparaît du v.18 « quel signe nous montres-tu, pour agir de la sorte ? » et du v.20 « il a fallu quarante-six ans pour construire ce temple et toi, tu le relèverais en trois jours ? »¹⁹². Le contraste se fait constater par le fait que les croyants de Jérusalem « crurent en son nom à la vue des signes qu’il opérait » (v.23). L’évangéliste, précise Köstenberger, fait ici recours à une technique rhétorique similaire à ce qu’on appelle *diasphora*, dans l’usage du verbe *pisteuein* à la fois pour plusieurs à Jérusalem qui crurent en son nom (v.23) mais aussi pour Jésus qui ne croyait (ne se fiait) pas en eux (v.24)¹⁹³. Alors que l’aoriste marque un acte ponctuel de croire sans équivoque et complet, l’imparfait, quant à lui, indique une action continue de Jésus, qui considère continuellement la foi de ces plusieurs

¹⁹¹ C.S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, Vol 1, Peabody, Hendrickson Publishers, 2003, p.351.

¹⁹² A.J. Köstenberger, *John*, Grand Rapids, Baker Academic, 2004, p.115.

¹⁹³ A.J. Köstenberger 2004, *op.cit.*, p.116.

admirateurs comme imparfaite lorsque scandalisés par son enseignement, ils cessent de le suivre (Jn 6,60-71) et même celle du peuple juif dont l'incrédulité est évidente (7,1-6 ; 12,37-43)¹⁹⁴. Une foi qui ne prend pas le courage d'annoncer Jésus publiquement n'en est pas une dans l'entendement de l'évangéliste Jean. L'évangéliste critique explicitement la foi basée exclusivement sur le phénomène miraculeux. Jésus tient à souligner, dès le départ, que la foi basée sur le miraculeux est une foi inadéquate.

Analyse littéraire

Jean 2,13-25 est un texte bien élaboré au regard de l'occurrence de certains termes. Il transparaît de ce passage le fait que l'auteur, dans la construction rhétorique de sa pensée, fait des répétitions qui évoluent vers une réflexion théologique.

La répétition des données à l'intérieur du texte crée quatre séries majeures de thèmes rhétoriques. À côté des concepts caractéristiques qui sont répétés dans le texte, d'un point de vue rhétorique il suffit de consulter l'occurrence de certains groupes de termes pour comprendre que le problème, ici, est de montrer Jésus en face de qui se dresse l'opposition des « Juifs », durant une fête importante de la tradition juive. Jésus est présenté comme préoccupé du temple devenu une maison de commerce et cela est démontré par l'acte de chasser les vendeurs du temple, les brebis et les bœufs, de renverser les tables des changeurs et de disperser leur monnaie. Son action en elle-même, loin d'être considérée comme un accès de colère, est un geste messianique portant une signification profonde car, sa mort et sa résurrection, aboutissent à faire de son corps « temple », un centre privilégié d'adoration.

Le portrait des Juifs que trace l'évangéliste les présente comme s'opposant aux signes et aux paroles de Jésus. Croire ou ne pas croire en lui est une décision à prendre. Ses disciples vont être montrés comme ceux

¹⁹⁴ Ibid.

qui, contrairement aux Juifs, comprennent le sens de sa mort et de sa résurrection, et sont parvenus à croire en lui à travers ce geste qu'il pose au Temple.

Dans la progression de la pensée de l'auteur dont nous ne pouvons ici aborder tous les contours, une simple analyse peut nous amener à déduire qu'en Jean 2,13-25 peut être trouvée une triple signification du terme « croire », dont la concentration théologique se trouve dans les versets 22-24 : (i) durant la fête de Pâques, plusieurs crurent en son nom à la vue des signes qu'il opérait (v.23) ; (ii) mais Jésus ne croyait pas en eux car il les connaissait tous (v.24) ; (iii) lorsque Jésus se releva d'entre les morts, ses disciples se souvinrent qu'il avait parlé ainsi, et ils crurent aux Écritures ainsi qu'à la parole qu'il avait dite en Jean 2, 22.

L'attitude radicale de Jésus face aux usages inconvenants dans la maison du Père (vv.13-21)

Le lieu d'adoration investi par des usages inconvenants (vv.13-15)

Le récit commence avec Jésus montant à Jérusalem où le Temple occupe le cœur de la vie d'Israël. Malheureusement, le lieu du culte et de prière se trouve investi par des usages qui n'avaient rien à faire avec la piété, notamment la vente des animaux destinés aux sacrifices, le change de la monnaie requise pour l'achat des bêtes et les offrandes¹⁹⁵. C'est à ces pratiques que Jésus se confronte ; il se fabrique un fouet à cordes et se met à chasser tous les vendeurs du temple, leurs brebis et leurs bœufs, il disperse la monnaie des changeurs et renverse leurs tables.

Le zèle de Jésus pour la maison du Père (vv.16-17)

Liant l'acte à la parole, Jésus leur ordonne d'ôter toutes ces choses de là et de ne pas faire de la maison de son Père une maison de trafic (v.16). Jésus se souvient donc d'une parole du prophète Esaïe « ma maison sera

¹⁹⁵ Pour plus de détails, lire J. Jérémias, *Jérusalem aux temps de Jésus*, Paris, Cerf, 1967, pp.35, 74s, 85s, 149.

appelée 'maison de prière pour tous les peuples' » (Es 56,7) et celle de Zacharie « il n'y aura plus de marchands dans la maison de Yahweh des armées, en ce jour-là » (Za 14,21). Comme le voit bien Léon-Dufour, ce intéresse Jésus, ce n'est assurément pas de mettre de l'ordre mais de rappeler que « le Temple d'Israël est bel et bien la maison de Dieu dont rien ne doit altérer sa sainteté¹⁹⁶ ». Le narrateur, avant de mentionner la réaction de ses interlocuteurs, va introduire les disciples qui se rappellent de ce qui est écrit dans les écritures « le zèle de ta maison me dévore » (v.17 où est cité de mémoire le Ps 69,10). Il est à noter que le narrateur interprète les actions de Jésus comme un accomplissement des Écritures au sujet du Messie. Jésus de Nazareth apparaît, aux yeux des disciples, passionné pour la cause de Dieu. Le verbe « dévorer », ayant le sens métaphorique « d'être consumé par ». Le geste que Jésus pose amène les disciples à percevoir le commencement d'une activité ardente qui va se déployer sans aucun compromis. A l'instar de Pinhas (Nb 25,11), Elie (1 R 19,10) ou Mattathias (Si 48,2 et 1 M 2,24-26), Jésus va défendre tout au long de sa vie l'honneur de Dieu¹⁹⁷. La mort de Jésus sur la croix est la démonstration éloquent de son zèle pour l'œuvre de Dieu.

Les Judéens à la quête du signe qui valide son geste

Le défi adressé à Jésus « quel signe nous montreras-tu pour agir de la sorte ? » (v.18) établit vraisemblablement que les Juifs sont en quête d'une preuve légitimant le geste posé, celui de chasser les marchands du Temple, les fouettant, dispersant la monnaie des changeurs et renversant les tables (v.15). Ils ont certainement perçu qu'il s'agissait d'un geste de prophète dont la qualité doit être traditionnellement éprouvée par un signe. Cette demande d'un signe, pense Léon-Dufour, montre que les interlocuteurs de Jésus « requièrent un miracle éclatant qui dispense de la foi, une attitude qui montre qu'ils sont fermés à la révélation de Jésus par

¹⁹⁶ X. Léon-Dufour, *op.cit.*, pp.255-256.

¹⁹⁷ X. Léon-Dufour, *op.cit.*, pp.257-258.

sa parole.¹⁹⁸ » La réplique de Jésus « Détruisez ce sanctuaire et, en trois jours, je le relèverai » (v.19), n'est pas du tout une injonction, comme pour encourager ses interlocuteurs à le tuer. C'est un impératif semblable à deux autres qu'on retrouve dans la Bible ; celui en Am 4,4 « venez à Bethel, et péchez », il n'est pas du tout possible qu'il serait en train d'encourager à pécher mais pour stigmatiser le hiatus qui sépare la dévotion au sanctuaire et la pratique du péché. Par ailleurs, il y a l'invective de Jésus en Mt 23,32 : « comblez la mesure de vos pères », faisant allusion à l'endurcissement des Pharisiens qui va entraîner la destruction du Temple de Jérusalem. L'impératif en Jn 2,19, loin d'être une injonction, est donc une ironie qui sera mal comprise par ses interlocuteurs Juifs lorsqu'eux aussi lui répliquent qu'il a fallu quarante-six ans pour construire ledit temple. Les Juifs, en réagissant de cette manière, révèlent leur incrédulité face à la parole de Jésus. Le Temple, comme quelque chose de durable, pourrait-il vraiment être détruit en 3 jours ? Ils ont oublié qu'un jugement similaire était tombé sur le sanctuaire au temps de l'exil babylonien¹⁹⁹. Il y a lieu de comprendre cet impératif de Jésus comme une allusion probable à un événement se trouvant dans un passé récent pour les lecteurs du 4^{ème} Évangile, identifiant le « Temple » au corps de Jésus (v.19).

Lorsqu'au v.19, Jésus dit « détruisez ce temple... », le choix du terme *naos* (sanctuaire) en lieu et place de *hieron* (temple en tant qu'édifice), Jésus est conscient qu'aussi bien son corps que le temple, tous deux sont en lien étroit avec la présence de Dieu. Voilà pourquoi Léon-Dufour considère que l'évangéliste opère « une modification, légère apparemment mais significative, qui va du symbolisant au symbolisé, du Temple de pierre au lieu de la Présence²⁰⁰. » C'est ainsi que les Juifs se méprennent

¹⁹⁸ Ibid., p.258.

¹⁹⁹ A.J., Köstenberger 2006, Destruction of the Temple and the Composition of the F.G., p.100.

²⁰⁰ X. Léon-Dufour, *op.cit.*, p.259.

sur les paroles de Jésus qui, les enjoignant à oser détruire ce sanctuaire et promettant de le relever en trois jours, ne comprennent pas qu'il parlait plutôt du temple de son corps (vv.20-21). Sur le plan historique, il convient de noter ce que Köstenberger dit au sujet de l'intention de Jean de rédiger son Évangile :

« L'intervalle entre la résurrection de Jésus et la destruction du Temple voilait les implications révolutionnaires de ces événements pour le Judaïsme. Pourtant, quand le temple était finalement détruit, l'adoration juive, déjà condamnée par Jésus comme corrompue et profanée, a souffert un fatal souffle qui a laissé l'adoration de Jésus comprise comme temple sans compétition opérative (...) c'est ce vide que Jean cherchait à exploiter en écrivant son Évangile.²⁰¹ »

Il y a un vide qui se situe entre l'évènement de la résurrection de Jésus (au cours des années 30) et la destruction du Temple en 70. Quand le temple fut détruit, l'adoration juive que Jésus avait déjà condamnée comme étant corrompue et profanée a souffert d'un souffle fatal. Les lecteurs auxquels l'Évangile s'adressait intentionnellement recevaient le bénéfice d'être capables de comprendre la péricope de la purification du temple comme un signe indiquant la profonde signification de la crucifixion de Jésus et sa résurrection corporelle. Ce signe-là présentait Jésus à la fois comme l'accomplissement et le remplacement de la signification symbolique du temple, c'est-à-dire le nouveau et vrai centre d'adoration pour sa nouvelle communauté messianique²⁰².

²⁰¹ Notre traduction de A.J., Köstenberger 2006, *op.cit.*, p.101.

²⁰² A.J., Köstenberger 2006, *op.cit.*, p.101.

Le malentendu éclairci (vv.20-21)

Le v.21 doit être compris comme un commentaire du narrateur cherchant à éclairer le lecteur. Le malentendu que provoque l'impératif de Jésus au v.19 et la réaction de ses interlocuteurs qui se réfèrent au Temple construit pendant quarante-six ans (v.20) vient du fait que Jésus opère un glissement de « temple » à « sanctuaire » étant donné que sa personne met en présence le Temple que lui-même symbolise, c'est-à-dire le sanctuaire en tant qu'habitation de Dieu ouverte aux hommes²⁰³. En le disant, Jésus marche vers la Passion, dont il connaît l'issue, sa mort et sa résurrection, et donc l'érection du Temple. Le verbe utilisé au v.21 n'est pas *oikodomeō* qui ferait allusion à la construction d'un édifice, mais plutôt *egeirō* pour parler du corps qui sera relevé à la résurrection. Événement pendant lequel le Christ vivant sera un temple nouveau qui fera que ses disciples vont communier avec le Père (Jn 20,17). Jésus devient, pour ainsi dire, une nouveauté qu'apporte la théologie johannique en ces termes :

Le récit est composé après l'an 70, donc après la destruction effective du temple de Jérusalem, qui pour Israël était le lieu de la Présence de Dieu. D'où, après ce désastre immense, la question cruciale que d'aucuns se posaient était de savoir où situer le lieu de la présence divine dès lors que le sanctuaire avait disparu ? Dans un profond élan de foi, le Judaïsme de l'époque a pensé le reconnaître et la fixer dans le don inaliénable de la Loi et en particulier l'étude de la Loi, parfois jugée supérieure à la prière elle-même. Pour les Chrétiens, qui avaient continué à fréquenter assidûment le Temple, pour la prière, la réponse fut autre : « le Seigneur ressuscité se rendait présent au milieu d'eux quand ils étaient rassemblés pour célébrer sa mémoire »²⁰⁴.

C'est autant dire que l'événement de la destruction du Temple, en dépit des blessures internes qu'il laisse dans l'histoire d'Israël, il ne demeure

²⁰³ X. Léon-Dufour, *op.cit.*, pp.264-265.

²⁰⁴ X. Léon-Dufour, *op.cit.*, pp.266-267.

pas moins vrai que la mort de Jésus, l'Envoyé de Dieu, qui est une destruction du corps, ne détruit pas pour autant le sanctuaire que Dieu s'est choisi en sa personne. La résurrection en tant qu'évènement commémorant le relèvement du Christ mort rend possible la délocalisation du lieu d'adoration dans la personne du Christ ressuscité.

La résurrection du Christ pour un dévoilement des Écritures (v.22)

Cet évènement est déterminant, selon l'évangéliste Jean, en termes de la compréhension des Écritures et comme un soutien aux disciples de franchir le pas du croire. Le fait que les disciples se rappellent fait écho à Jn 14,26 où le Paraclet ou l'Esprit Saint est compris dans sa fonction d'enseigner et de rappeler aux disciples tout ce que Jésus avait enseigné. L'Esprit est un agent postpascal qui rend les actes de Jésus présents à la mémoire des disciples (Jn 12,16), et donc éclaire en profondeur leur signification et rend possible l'actualisation dans le présent²⁰⁵. Quelle est cette Écriture à laquelle les disciples croient ? Il s'agit probablement du Ps 69,10 relu dans la perspective de Pâques. L'annonce du zèle ardent du Messie pour l'œuvre de Dieu dont les disciples se souviennent, connaît un approfondissement dans la mesure où la lutte que le Messie aurait à affronter n'est rien d'autre que ce qu'annonce cette prophétie, c'est-à-dire sa Passion. Il y a lieu de conclure que c'est après l'évènement pascal que les disciples sont rendus capables d'interpréter les Écritures et comprendre, pour ainsi dire, le mystère de la croix. L'évènement pascal est, selon Jn 2,22, la clef d'interprétation des Écritures.

Jésus se méfie de la foi de ses admirateurs

Avant de répondre à la question de la raison pour laquelle Jésus se méfie de ses admirateurs, nous pouvons noter que le chapitre 2 s'achève par une note sombre. En Jn 2,23-25, pendant son séjour à Jérusalem, et

²⁰⁵ X. Léon-Dufour, *op.cit.*, pp.267-268.

cela durant la fête de la Pâque, les signes qu'il opérait suscitent de l'enthousiasme. Cependant, Jésus ne croit pas à ceux qui croient en lui. Leur démarche de foi n'est rien d'autre que simple sympathie qui n'est rien de moins qu'une foi encore imparfaite. Jésus se méfie d'un tel engouement parce que connaissant chacun, il n'avait pas besoin qu'on lui rendît témoignage au sujet de l'homme (vv.24-25).

Par ci par là, l'évangéliste critique explicitement la foi basée exclusivement sur les phénomènes miraculeux. Selon Zumstein, les vv.23-25 exposent une situation sous forme d'un « sommaire » qui est un point de départ de la séquence consacrée à Nicodème. Les nombreux pèlerins juifs, rassemblés à Jérusalem pour la fête de Pâque, croient en Jésus à la vue des signes. Ce n'est pas la révélation de la gloire de Dieu, comme c'est le cas pour les disciples selon le v.11, qui a suscité leur foi mais plutôt la vision du miraculeux²⁰⁶. Ainsi que nous y reviendrons, la connaissance de Jésus fondée sur l'acte de « faire les signes » (*ta semeia a epoiei*), qui est une relation avec le « maître », ne devrait pas être considérée comme une foi authentique, selon Jn 4,48 et 20,29²⁰⁷. Les vv.24-25 font apparaître Jésus, qui perce le mystère de l'intériorité humaine. Il démontre la capacité d'identifier le caractère ambigu et incomplet de la prétendue foi de ses admirateurs²⁰⁸.

Si nous devons revenir à la question posée plus haut, Jésus s'est méfié de la prétendue foi de ses admirateurs parce que fonder la foi sur les actes miraculeux n'est pas construite sur quelque chose de solide. Il y a un virus qui ronge la plupart des croyants en Afrique où se comptent, par milliers, les admirateurs de Jésus. Un missiologue, après avoir observé les Églises africaines, a osé affirmer qu'elles doivent être prises comme ayant une

²⁰⁶ J. Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean (1-12)*, Genève, Labor et Fides, 2014, p.112.

²⁰⁷ Ibid., p.113.

²⁰⁸ Ibid., p.113.

dimension de 1000 km de longueur et 1mm de profondeur. Vraisemblablement, il affirme que les statistiques ronflantes des membres des Églises traditionnelles et indépendantes dites « Églises de réveil » ne sont qu'un trompe-l'œil. Selon cette critique, les adhérents à ces Églises souffrent d'un manque de profondeur tant au niveau de la compréhension de ce qu'ils croient au regard de la pauvreté endémique qui ronge l'Afrique, que les problèmes politiques, économiques et écologiques qui rongent le continent. La quasi absence des lois qui président à la création des nouvelles Églises et l'inexistence d'un système susceptible de réguler leur fonctionnement et leur management a eu des conséquences sur la foi dans les Églises du continent africain. C'est ainsi que des Églises indépendantes sont créées comme un simple business qui fait piètre figure. Le phénomène des méga-Églises qui comptent des milliers d'adhérents, des télé-évangélistes/prédicateurs et les apôtres et « archi-bishops » qui ne font que s'afficher, sans message constructif et solide pour la vie individuelle, communautaire et pour la société sont là pour le rappeler. La mode des louanges et adorations vient de l'Amérique, elle a transformé des lieux de culte en une simple démonstration d'artistes musiciens et danseurs préoccupés par l'intérêt de satisfaire la chair et non l'esprit. En RD Congo, par exemple, où il se compte au moins 80% de Chrétiens, la corruption gangrène tous les secteurs de la vie nationale, tant en politique que dans l'administration publique de l'État, dans le système judiciaire et dans le monde des affaires. Il suffit de mentionner : l'affairisme criminel qui s'y déploie avec aisance, les détournements de deniers publics, les pillages des ressources orchestrées par les gouvernants à tous les niveaux, les seigneurs des guerres, le clientélisme qui se porte bien dans le monde politique et même ecclésial, les violences faites à la femme qui sont monnaie-courante, la tricherie, la fraude, les trafics d'influence, les kidnappings qui font rage. En RDC, toutes ces maux rongent tout un pays pourtant plein de ressources naturelles et minières. Le pays est, depuis plus d'une décennie, dans une crise telle qu'un petit groupe a pris en otages les

richesses de l'ensemble du pays. Cette minorité est scandaleusement et immensément riche, tandis que plus de 90% de la population gît dans la misère. Ce fossé social existe dans un pays dit chrétien, où les valeurs chrétiennes sont quasi-absentes dans la vie au quotidien et dans tous les secteurs (enseignement, armée, justice, politique, affaires, etc.).

Que penser de toutes ces personnes qui prétendent croire en Jésus mais qui mènent une vie aux antipodes des exigences éthiques par lesquelles s'expriment une foi adéquate?

Lorsque Jésus jugea la foi de ses admirateurs insuffisante ou inadéquate parce que fondée sur les miracles comme une foi insatisfaisante, un tel jugement est parfaitement d'actualité. La foi devrait être construite sur un fondement solide, sans quoi, elle devient obsolète et donc dépouillée de toute réelle valeur. Ce que Jésus rejette en particulier, c'est le fait de vouloir lui attribuer la vertu d'un faiseur de miracles. Un grand nombre de personnes qui fréquentent les églises de nos jours, comme hier, sont, pour la plupart, à la recherche de ce qui impressionne sans chercher à en découvrir la source. Ce qui conforte malheureusement les gens dans une religion des émotions entretenues par le bruit des tambours, des guitares et des instruments sophistiqués, privés de la capacité d'écoute silencieuse de la voix qui rallumerait et entretiendrait la vie intérieure. Tout aveuglement spirituel conduit à des formes d'obscurantismes qui, dans la durée, font tomber en éclats une sorte de foi qui ne démontre pas le sérieux de l'engagement à Jésus qui n'est rien d'autre qu'une certaine croyance vidée malheureusement de sa substance.

Nicodème et Jésus en Jn 3,1-12. Radicalité et échec de la rencontre

On notera que si, dans Jn 2,23-25, l'évangéliste met en exergue la foi déficitaire de ceux qui sont enthousiasmés par les miracles de Jésus, il prépare l'apparition de Nicodème dont la foi est fondée sur les miracles (3,2). Dans ce sens, le commentaire que Jésus fait des humains et sa connaissance du cœur pécheur humain sont désignés pour introduire le récit

de la venue de Nicodème vers Jésus²⁰⁹. En effet, selon la croyance juive, Dieu connaît les cœurs des hommes et juge leurs motivations. C'est dans ce sens que Jésus n'a vraiment pas besoin d'un quelconque témoignage humain pour établir si oui ou non quelqu'un croit réellement ou pas.

Le lien qu'entretient Jn 2,23-25 et Jn 3,1-21 (l'entretien de Jésus avec Nicodème (3,1-21)), se justifie par le fait que Nicodème fait partie des personnes qui ont cru en Jésus sur la base des signes de Jésus mais dont la foi n'a pas été suffisante dans l'entendement de Jésus. Nous allons analyser ce texte pour voir à quel niveau Jésus et Nicodème n'émettent pas sur une même onde.

Jésus et Nicodème : un malentendu qui engendre une clarification déroutante

Nicodème s'introduit auprès de Jésus de nuit et amorce un entretien en disant : « Rabbi, nous savons que tu es un maître qui vient de la part de Dieu, car personne ne peut opérer les signes que tu fais si Dieu n'est pas avec lui » (v.2). Membre du Sanhédrin, un groupe très rigoriste mais vraiment pas ouvert à Jésus, lorsque Nicodème dit à Jésus « nous savons que tu es un maître... », il avoue qu'il faisait partie de ses admirateurs qui malheureusement ne pouvaient ouvertement avouer leur adhésion de peur de perdre tout droit et toute légitimité de rester membre de la synagogue (Jn 9,22). Alors qu'il était inconcevable qu'un notable²¹⁰ fasse adhésion de foi, Nicodème, troublé dans son for intérieur, prend le risque de venir de nuit pour en avoir un cœur net. Les miracles que Jésus accomplit ne seraient-ils pas une évidence que ce dernier viendrait de Dieu ? Comment comprendre que Nicodème prenne la défense de Jésus dans le Sanhédrin (Jn 7,50) et qu'on le trouve aux côtés de Joseph d'Arimatee (19,30) lors de la mise en tombeau de Jésus ? Il y a deux clarifications à faire sur la

²⁰⁹ A.J., Köstenberger, *op.cit.*, p.115.

²¹⁰ A., Scrima, *L'Évangile de Jean : un commentaire*, Cerf, Paris, 2017, p.61.

figure de Nicodème : (i) il représenterait curieusement un groupe de sympathisants en milieu des autorités juives ; (ii) il ferait partie des « disciples en secret », c'est-à-dire qui adhéraient au message de Jésus sans franchir le pas de le confesser publiquement. Le discours qui va suivre démontre que Jésus s'efforce de recadrer les choses en portant la discussion sur un autre registre.

L'entretien avec Nicodème porté radicalement sur le registre de la nouvelle naissance

Nicodème s'approche de Jésus mais Jésus le repousse (v.1), comme d'un revers de la main, car une foi qui n'est qu'un simple enthousiasme fondé sur des signes est jugée insuffisante. Il rétorque à Nicodème en disant « en vérité, en vérité, je te le dis : à moins que quelqu'un est né ou engendré de nouveau, il ne peut voir le Royaume de Dieu » (v.3). Alors que Nicodème voulait initier le dialogue, Jésus déplace la relation de façon radicale sur un registre supérieur. Il ne parle pas avec Nicodème en tant que prophète ordinaire mais l'oriente vers un nouveau pas dans la révélation²¹¹. La réaction de Nicodème démontre qu'il y a un malentendu, parce qu'il s'interroge : comment quelqu'un qui est déjà vieux peut entrer une seconde fois dans le sein de sa mère et renaître ? (v.4). L'évangéliste recourt ici à un artifice littéraire johannique de malentendu en vue de l'approfondissement de l'annonce de Jésus. Jésus, enfonçant le clou, affirme que si un certain ne naît d'eau et d'Esprit, il ne peut entrer dans le Royaume de Dieu (v.5) parce que ce qui est né de la chair est chair et ce qui est né de l'Esprit est esprit (*to gegennêmenon ek tês sarkos sarx estin, kai to gegennêmenon ek tou pneumatou pneuma estin* cf. v.6). Et au v.7, il dit à Nicodème : « ne t'étonne pas car je t'ai dit : à vous il faut naître d'en-haut ». La condition *sine qua non* est de naître d'en-haut pour accéder au Royaume de Dieu.

²¹¹ A., Scrima 2017, *op.cit.*, p.62.

Le problème qui se pose, c'est qu'au v.3, il parle « naître de nouveau » et au v.5, il l'aborde en termes de « naître d'eau et d'Esprit » et pourtant au v.7, il utilise l'expression « naître d'en-haut ». Que faut-il choisir entre les trois expressions ? Retenons que Jésus, en toute solennité, dit à Nicodème que l'accès au royaume de Dieu ou au salut tient à une nouvelle naissance, c'est-à-dire, un nouveau début dont le sujet n'a pas la maîtrise mais qui lui est donné comme une grâce. L'accumulation des expressions similaires met en exergue l'exigence suivante : l'accès au royaume ne peut advenir qu'à travers un recommencement radical dont seul Dieu est l'agent²¹². Naître d'eau ferait allusion au baptême chrétien mais lorsqu'il couple l'Esprit à l'eau (v.5) et lorsqu'il développe l'Esprit au v.6 « ce qui est né de la chair est chair et ce qui est né de l'Esprit est esprit », on pourrait comprendre que l'être humain qui tient la chair comme seul horizon et fondement de son existence, est livré aux ténèbres et à la mort. Il ne peut recevoir la vie authentique que d'une nouvelle « origine », mieux une nouvelle naissance qui vient d'un autre monde, celui de l'Esprit, et cette vie émane de l'intervention miraculeuse de Dieu²¹³. Quant à la naissance d'en-haut (v.7), Jésus s'adresse à Nicodème mais au-delà de lui à tous les Juifs qu'il représente, ceux-là dont la foi est ambiguë ou inadéquate (2,23). Ils sont tous appelés – Nicodème inclus – à une transformation radicale de leur existence par la naissance d'en-haut qui relève de l'Esprit et donc de Dieu²¹⁴. À la lumière de cette analyse des expressions, retenons que naître d'en-haut et naître de l'Esprit, s'équivalent. Pour voir le Royaume de Dieu, ce qui est requis, c'est un engendrement céleste, c'est-à-dire la communication de la vie céleste et/ou d'en-haut en l'homme.

²¹² J., Zumstein 2014, *op.cit.*, p.114.

²¹³ Ibid., pp.115-116.

²¹⁴ Ibid., p.116.

L'Esprit, un vent qui souffle dont Nicodème ne peut discerner le mode opératoire (vv.5-9)

Des vv.5-8, il y a une réelle gradation dans l'explication que Jésus donne en passant du baptême d'eau, qui associe le croyant à la mort et à la résurrection de Jésus, à l'Esprit, parce qu'il s'adresse à l'un des maîtres et théologiens pharisiens. Comme l'a si bien vu Scrima, le développement qui s'affirme ici, c'est qu'après le signe-miracle (signe des noces de Cana) et le signe sans miracle (signe du Temple), la révélation passe à un discours explicite²¹⁵. Quand Jésus dit « le vent souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va. Ainsi, en est-il de quiconque est né de l'Esprit » (v.8), cela est davantage énigmatique et ne facilite point la tâche à son interlocuteur. Ce qui est paradoxal, c'est qu'en dépit de tous ces efforts de clarification de Jésus, l'entretien avec Nicodème aboutit à un échec car il réagit « comment cela peut se faire ? ». Il est clair que la naissance/renaissance de l'Esprit ne peut être expliquée selon les critères d'ici-bas étant donné que son origine est céleste²¹⁶. De même que le vent souffle où il veut, on entend sa voix mais l'on ne peut savoir d'où il vient et où il va (v.8), l'image du vent qui souffle où il veut sans que l'homme sache d'où il vient ni où il va, de même aussi la naissance de l'Esprit, est d'un caractère insaisissable et miraculeux. Cela est d'autant plus vrai que quiconque est né de l'Esprit, dit Zumstein, ne saurait saisir l'Esprit qui l'habite, encore moins le monde, être en mesure de discerner les dimensions fondamentales de l'existence du croyant²¹⁷. C'est ainsi qu'à cette incompréhension de Nicodème, Jésus oppose un postulat décisif « tu es maître en Israël et tu n'as pas la connaissance de ces choses » (v.10). Si donc le maître de la Loi est ainsi démuné, qu'en sera-t-il pour les communs des mortels ? Il est donc clair qu'en-dehors de

²¹⁵ A., Scrima 2017, *op.cit.*, p.63.

²¹⁶ Ibid., p.295.

²¹⁷ J., Zumstein, *op.cit.*, p.116.

la révélation christologique, le sens de l'Écriture demeure caché et énigmatique²¹⁸. La leçon qui est donnée au notable juif Nicodème est de haute portée, étant donné que c'est une connaissance qui vient d'en-haut, qui vient de lui être communiquée. Que va donc en faire Nicodème, le maître en Israël ?

L'incapacité de croire : un déficit intellectuel ou une crise de bon vouloir ?

Le passage nous montre Nicodème, disparaissant de la scène, sans avoir compris. Et à Jésus de faire un constat : « nous parlons de ce que nous savons, nous témoignons de ce que nous avons vu et pourtant vous ne recevez pas notre témoignage. Si vous ne croyez pas lorsque je vous dis les choses de la terre, comment croiriez-vous si je vous disais les choses du ciel ? » (vv.11-12). Le verbe témoigner (*marturein*) en appelle à deux remarques : (i) il fait allusion à la révélation christologique dans le quatrième Évangile et il met en exergue le fait que Jésus ne parle pas de son propre chef (5,30 ; 7,17.28 ; 12,49 ; 14,10), mais il est témoin de ce qu'il sait et a vu du Père (3,32 ; 5,19-2 ; 8,38) et entendu (3,32 ; 12,48 ; 17,8)²¹⁹. Ensuite, la 1^{ère} personne du pluriel, le « nous » fait apparaître un télescopage de temps comme cela est d'usage dans l'Évangile de Jean. Il fait intervenir à la fois la communauté johannique (cf. le « nous » du v.11) et Jésus, dans son ministère terrestre, (cf. le 'je' du v.12). L'incapacité de croire n'est pas du tout intellectuelle mais vient de la volonté de Nicodème (et du groupe qu'il représente) de ne pas accepter le témoignage de Jésus et de la communauté vers la fin du 1^{er} siècle. La question qui demeure est celle de savoir quelles sont « les choses de la terre » comparées aux « choses du ciel » auxquelles fait allusion le v.12 ? Vraisem-

²¹⁸ Ibid., p.117.

²¹⁹ J., Zumstein, op.cit., p.117. Cf. aussi note 49.

blement, ces choses de la terre pourraient faire allusion à l'enseignement élémentaire sur la nécessité d'une naissance spirituelle²²⁰, ou tout simplement le fait de passer de la naissance physique à la naissance d'en-haut. Jésus, la Parole incarnée, fait allusion au témoignage qu'il est en-train de rendre mais il invite son interlocuteur à s'ouvrir au mystère de sa filiation divine étant entendu que « nul n'est monté au ciel sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme » (v.13), de son exaltation sur la croix (vv.16-21). Neyrey n'a-t-il pas raison de considérer cette séance (vv.3-12) comme une « *épistémologie inadéquate*²²¹ » ? En d'autres termes, une transmission de la connaissance qui finit par un fiasco. Nicodème disparaît de la scène sans avoir accédé à la foi. La radicalité du message solide et, par ricochet, indigeste, de Jésus n'est-il pas pour beaucoup dans cet échec de la rencontre ? L'échec, pourrait-on dire, est dû au fait que Nicodème représente un groupe des dirigeants juifs qui ne s'ouvrent pas, de façon délibérée, et s'enferment dans leur propre schéma de la révélation de Dieu, méconnaissant, pour ainsi dire, la nouveauté de la révélation ultime de Dieu dans la personne et l'œuvre de Jésus de Nazareth.

²²⁰ Cf. A.J. Koostenberger 2004, *John*, p.126; A.T. Lincoln 2005, *The Gospel according to John*, p.153.

²²¹ J.H. Neyrey 2007, *The Gospel of John*, p.78.

PÉRIPHÉRIE ET CENTRE DE LA CONFESSION DE FOI CHRÉTIENNE : CHEMINER VERS UN ENGAGEMENT DE FOI RADICAL

LA SAMARITAINE, L'OFFICIER ROYAL EN JEAN 4

Dans ce chapitre, il sera question d'aborder une figure féminine dont le nom n'est pas cité mais qui, identifiée à son peuple, joue un rôle important dans l'annonce du salut que Jésus promet.

Alors qu'en Jn 1,35-3,11, les différentes rencontres que Jésus a réalisées font ressortir exclusivement des figures de souche juive, au chap.4, exclusivement, il passe de la terre juive à la périphérie, c'est-à-dire à Samarie où son message radical trouve une oreille attentive. La femme samaritaine fait une rencontre historique avec Jésus de Nazareth. La discussion qui va s'en suivre débouche sur l'accueil que lui réservent la samaritaine et ses voisins. Alors que dans ce récit, il n'y a aucun miracle, ils adhèrent à Jésus et le confessent comme Sauveur du monde.

La Samaritaine

Les disciples sont dépeints en Jn 4 comme ne participant pas au dialogue entre Jésus et la femme samaritaine, qui la conduit, elle et ses voi-

sins, à croire en Jésus. Dans une construction rhétorique du récit, se référant aux vv.7-8, Jésus demande à la Samaritaine de lui donner de l'eau à boire juste après que les disciples aient quitté pour acheter la nourriture dans la cité. Quand ils retournent, ils sont étonnés de trouver Jésus en train de s'entretenir avec une femme contrairement à la coutume²²². Elle, laissant la jarre d'eau derrière, elle revint promptement à la cité rendant témoignage : « venez donc voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait. Ne serait-il pas le Christ ? » (cf. vv.27-30). Cuvillier affirme que « du point de vue du scénario mis en place par l'évangéliste depuis le v.8, on assiste ainsi à un véritable chassé-croisé entre la femme et les disciples : ils sont partis à la ville (v.8 : *apelêluthيسان eis tèn polin*) quand vient la femme samaritaine pour puiser de l'eau (v.7 : *erchetai*). Elle va vers Jésus et celui-ci lui dit « Donne-moi de l'eau à boire » (v.7). Dès lors que viennent les disciples (v.27) vers Jésus, ils s'étonnent que Jésus parle avec une femme. Au v.28, la femme, abandonnant sa cruche, va vers Jésus et part à la ville (*apêltheis tèn polin*) et dit aux gens : « venez donc voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait. Ne serait-il pas le Christ ? »²²³.

Les disciples et la femme samaritaine ne se rencontrent pas mais se croisent, parce que le narrateur est probablement conscient du fait qu'ils n'ont pas de rôle à jouer dans le récit de la mission de Samarie.

Dans le déroulement de la narration, les disciples sont présents avec une image moins favorable que la femme samaritaine. L'évangéliste le ferait probablement à dessein étant donné que les lecteurs pourraient probablement s'identifier plus facilement avec les disciples qu'avec la femme samaritaine. L'exemple frappant, particulièrement aux vv.31-38, alors que les disciples exhortent Jésus à manger quelque chose, ce dernier

²²² J. Jeremias, Jérusalem au temps de Jésus, p.472s.

²²³ E., Cuvillier, 1996, La figure des disciples en Jean 4. *New Testament Supplement* 41 (1), p.254.

²²³ Ibid., p.254.

²²³ VDG Van der Merwe 1995, op.cit., p.83. p.252.

leur dit : « J'ai une nourriture à manger que vous ne connaissez pas » (vv.31-32). De même que Jésus a dialogué avec la Samaritaine sur les thèmes de « manger » et « boire » (4,10-15), il cherche maintenant à parler aux disciples abordant les thèmes de « manger » et « nourriture » (4,31-34), avec des ironies similaires et malentendus subséquents²²⁴ qui sont perceptibles dans la suite du récit. C'est ainsi qu'au v.32, pendant que les disciples le pressaient à manger, Jésus leur dit « j'ai à manger une nourriture que vous ne connaissez pas ». Ce à quoi, les disciples rétorquent : « quelqu'un lui aurait-il donné à manger ? » (v.33). C'est au v.34 que Jésus dit : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre » que l'énigme est résolu. En effet, quand Jésus dit à ses disciples qu'il a une « autre nourriture », ils ne peuvent s'imaginer qu'il faisait allusion à ce qui est au cœur de sa mission²²⁵. Les disciples sont privés de l'intégralité de la connaissance objective de la révélation, parce que leur connaissance du sens pénétrant de la mission est déniée par Jésus lui-même au v.32²²⁶. On peut très bien constater que l'explication que Jésus donne aux vv.34-38, impénétrable, pourrait-on dire dans le chef des disciples, n'en demeure pas moins une dernière tentative de clarifier les choses. Jésus, en disant, au v.34 « ma nourriture, c'est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre », il avait l'intention de montrer que les disciples n'avaient aucune idée que Samarie était sur la carte de la mission de Jésus²²⁷. C'est pour cette raison que Jésus affirme « Ne dites-vous pas vous-mêmes : 'encore quatre mois et viendra la moisson ?' Mais moi je vous dis : levez les yeux et regardez ; déjà les champs sont blancs pour la moisson ! » (v.35). En dépit du fait que les disciples n'avaient pas compris la nature et peut-être

²²⁴ N. Farely, *The Disciples in the Fourth Gospel*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, p.40.

²²⁵ E., Cuvillier, 1996, *op.cit.*, p.254.

²²⁶ E., Cuvillier, 1996, *op.cit.*, p.254.

²²⁷ N., Farely, *op.cit.*, p.40.

même l'étendue de la mission de Jésus, il n'en demeure pas moins qu'ils sont impliqués dans ladite mission²²⁸. L'imagerie de la moisson usitée par Jésus en termes de « l'un sème et l'autre moissonne » (v.37) est profondément révélatrice. S'adressant aux disciples, Jésus poursuit « je vous ai envoyés moissonner ce qui ne vous a coûté aucune peine ; d'autres ont peiné et vous avez pénétré dans ce qui leur a coûté tant de peine » (v.38). En fait, en disant « moi, je vous ai envoyés moissonner ce que vous n'avez pas semé », à quelle période historique remonte cette parole de Jésus ? S'agirait-il de Jésus qui, dans sa mission terrestre, fait référence au temps qui va venir quand les disciples, envoyés dans la mission pour laquelle ils n'ont pas travaillé au préalable, ont d'abord besoin de croître en vue de comprendre la nature de la mission de Jésus et donc pour mieux y contribuer ?²²⁹ A mon avis, l'aoriste employé au début du v.38 n'est pas fortuit. Il me semble que nous sommes ici en face du travail du narrateur qui, lors de la rédaction de l'Évangile vers la fin du 1^{er} siècle, met dans la bouche de Jésus l'envoi des disciples en mission en Samarie. Ces derniers seraient considérés comme les moissonneurs des derniers temps pour recueillir ce qui a coûté peines et souffrances à celui qui sème. L'évangéliste fait donc allusion aux anciens prophètes mais tout aussi et bien entendu, à Jésus lui-même²³⁰, tous ayant eu préséance sur le travail missionnaire des disciples en terre samaritaine.

Le résultat de cette mission, remarquable à la fin du récit, se situe dans la rencontre avec la femme samaritaine. Elle qui disait « je sais qu'un Messie doit venir – celui qu'on appelle Christ. Lorsqu'il viendra, il nous annoncera toutes choses » (v.25), reçoit de Jésus lui-même une révélation jamais inégalée dans le récit johannique « je le suis, moi qui te parle » (v.26). Sur base de cette révélation on ne peut plus inattendue, la Samaritaine abandonna sa cruche et alla en ville dire aux gens « Venez donc voir

²²⁸ Ibid., p.41.

²²⁹N., Farelly, *op.cit.*, p.41.

²³⁰ Cf. TOB, NT, Évangile de Jean, p.298, note f.

un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait. Ne serait-il pas le Christ ? » (v.29). Cette invitation reflète l'appel des premiers disciples (1,36.39.43.46) ; ce qui traduit la pure évangélisation en action²³¹. Mais son invitation, dit Köstenberger, est basée sur sa connaissance prophétique « de tout ce qu'elle avait fait » et une possible identité messianique « ne serait-il pas le Christ »²³². Plus loin au v.39, certes après l'interlude littéraire faisant allusion aux disciples introduits par le narrateur, beaucoup de Samaritains avaient cru en Jésus à cause de la parole de la femme samaritaine. Encore une fois, les Samaritains décidant de suivre Jésus, ils reflètent eux aussi la réponse des premiers disciples qui se tournent et suivent Jésus (1,37.42.49).

La Samaritaine située à la périphérie et dont le portrait initial avait été d'une honte marginalisée, par son témoignage, reçoit un certain standing dans la communauté. La conséquence, c'est de cesser de penser à elle-même pour servir à apporter un message du salut à ses voisins. Elle devient donc un personnage dont la vie est façonnée par la rencontre avec Jésus qui redonne une signification plus profonde à sa vie²³³. Les Samaritains expriment leur adhésion à Jésus après qu'il eût demeuré parmi eux pendant deux jours « (...) nous l'avons entendu nous-mêmes et nous savons que c'est lui qui est vraiment le Sauveur du monde » (v.42). En dépit du fait que c'est un groupe marginal, en confessant Jésus comme Sauveur du monde, ils s'alignent derrière ce qui est au centre de la confession de l'Église.

Au regard de l'activité missionnaire de la Samaritaine, il est important de retenir différentes choses qu'on peut résumer comme suit. La réponse des Samaritains est l'archétype de la réponse du disciple pour l'Évangile. Ils sont invités à venir et ils viennent (4,29) ; ils invitent Jésus à demeurer

²³¹ P. Phillips, "The Samaritan of Sychar", in: *Character Studies in the Fourth Gospel* 2013, p.297.

²³² A., Köstenberger, cite par P. Phillips, *ibid.*, p.297.

²³³ Cf. H.W., Attridge, *The Samaritan Woman*, *op.cit.*, pp.279-281.

avec eux, et il le fait (4,40). Ils remplacent leur foi médiatisée à travers la femme, avec une foi qui n'est médiatisée qu'en Jésus lui-même basée sur une rencontre personnelle et une communauté de croyants ainsi formée (4,42)²³⁴.

Le titre de Sauveur que les Samaritains attribuent à Jésus est parfois attribué à Dieu dans l'AT (Es 19,20 ; 43,3) mais aussi à l'empereur dans le monde hellénistique. Il est ici utilisé par Jean pour souligner l'universalité du salut que Jésus offre.

Jésus et l'officier royal : du défi à la foi authentique (Jn 4,46-54)

Quelques observations préalables sur le récit

Le récit présente une analogie et fait état des liens littéraires avec celui de la guérison du serviteur du centurion (Mt 8,5-13 parallèle à Lc 7,1-10) mais aussi dans Mt 15,21-28 où Jésus guérit instantanément la fille de la Cananéenne à la suite de sa foi insistante. Il semble difficile d'assimiler les deux récits de la tradition synoptique avec celui de Jn, compte tenu du fait que *la relation entre foi et guérison se trouve inversée*²³⁵. Sur le plan de l'intertextualité, dans le récit synoptique, par exemple, le père et la Cananéenne font une profession de foi avant même que le miracle ait lieu, foi qui impressionne Jésus qui dit à l'un « rentre chez toi ! Qu'il te soit fait comme tu as cru » (Mt 8,13) et à l'autre « femme, ta foi est grande ! Qu'il t'arrive comme tu le veux ! » (Mt 15,28). La foi du centurion et de la Cananéenne est préalable à la parole effective de guérison. En Jn, par contre, l'officier royal, quand Jésus lui dit « vas ton fils vit », il crut à la parole de Jésus et il se mit en route (v.50) mais lorsqu'il constata que c'est exactement à la septième heure que la fièvre l'a réellement quitté, « il crut,

²³⁴ P. Phillips, *op.cit.*, p.298.

²³⁵ C., L'Eplattenier, *op.cit.*, p.110.

lui et toute sa maisonnée » (v.53). Bien que le récit johannique appartienne à la catégorie de ces genres d'épisodes, Jn a orchestré son épisode en lui donnant une telle ampleur que c'est l'acte de la parole de Jésus qui est mis en évidence comme le démontrera l'analyse du texte.

Analyse et signification théologique du texte

Un officier élevé en dignité mais, en situation de détresse, appelle au secours (vv.46-47)

Plusieurs commentateurs affirment que l'officier royal est un fonctionnaire du tétrarque de Galilée²³⁶, Hérode Antipas, qui résidait à Capernaüm, petite bourgade sur la rive nord-ouest du lac de Tibériade. Il présente sa requête sans détours et demande à Jésus de descendre chez lui, son fils étant en train de mourir. Le verbe utilisé à l'imparfait prouve à suffisance que l'état du malade était gravissime, c'est-à-dire persistante au point qu'il n'était plus possible de le transporter jusqu'au guérisseur. Plusieurs personnes se trouvent en Afrique, particulièrement en RD Congo, dans ce genre de situation. Lorsque les familles sont secouées par des situations de maladie persistante, au regard de la crise économique qui a trop duré, certaines personnes se tournent vers des guérisseurs traditionnels et, d'autres, par contre, fréquentant les chambres de prière qui pullulent dans les grands centres urbains (Bukavu, Goma, Kisangani, Lubumbashi, Kinshasa, etc.) recourent très facilement à cette alternative. Elles conduisent les malades vers des soi-disant prophètes, souvent considérés comme possédant des dons de miracle. À la suite de la précarité des conditions de vie économique et l'inexistence d'une politique de santé

²³⁶La péricope est en lien avec l'épisode de Cana au regard de ces traits unificateurs²³⁶ : une situation de détresse présentée à Jésus par des tiers (4,48 et 2,4) ; rôle joué par les servants (4,53 et 2,9-10) ; foi produite (4,54 et 2,11), absence, dans les deux récits, d'un discours qui éclaire la portée symbolique de l'évènement ; et enfin la remarque finale du narrateur « tel fut le second signe que Jésus fit à Cana », parallèle à 2,11.

au niveau du Gouvernement du pays, les populations sont arrivées au point de considérer toute maladie comme étant d'origine diabolique. Les guérisseurs vont malheureusement jusqu'à retenir des malades dans de longues et fastidieuses séances de délivrance, au point que plusieurs y ont trouvé la mort et d'autres ont été in extremis transférés à l'hôpital. L'officier royal, qui pourtant est d'un certain rang social, est réduit, suite à une grave situation de détresse, à prendre la direction du soin miraculeux, ayant appris que Jésus opère des signes²³⁷. Ce qui frappe, c'est que voyant la mort qui menace son fils, il va à la recherche de celui qui est susceptible de lui donner la vie. La requête qu'il formule démontre la confiance que l'officier royal a envers celui qui est capable de redonner la vie à son fils²³⁸.

Un défi opposé à l'officier royal et à plusieurs autres (vv.47-48)

Jésus rétorque à l'officier : « à moins que vous ne voyiez signes et prodiges vous ne croirez pas ? ». En parlant ainsi, il montre que toute foi fondée sur les signes et les prodiges ne peut être qu'imparfaite²³⁹. L'usage de la deuxième personne du pluriel fait allusion au fait qu'au-delà du fonctionnaire, il s'adresse sans doute aux Galiléens et à plusieurs qui croient en lui sur base des signes. Dans ce cas, Jésus refuserait de jouer le rôle d'un guérisseur de village ou un faiseur des miracles comme on en trouve plusieurs dans de nombreux pays de l'Afrique sub-saharienne. Dans l'autre cas, s'il s'adresse au fonctionnaire directement et on est donc en face d'un défi qu'il lui adresse en vue de l'amener à lui communiquer la parole, et à tester ce qu'il croit réellement²⁴⁰. Jésus, en doublant le terme 'signe' par 'prodige', fait allusion aux gestes extraordinaires qui transgressent les lois de la nature susceptibles d'amener les humains à la foi. Jésus veut donc signaler que dans cet épisode, la question de la foi va être

²³⁷ A., Marchadour, *op.cit.*, p.149.

²³⁸ J., Zumstein 2014, *op.cit.*, p.170.

²³⁹ A., Marchadour, *op.cit.*, p.149.

²⁴⁰ S., Brown & F.J., Moloney 2017, *op.cit.*, pp.213-214.

abordée dans une logique de faire découvrir ce qu'est la foi véritable²⁴¹. La manière dont le fonctionnaire retorque à Jésus (v.49) est frappante : « seigneur, descends avant de mourir (que ne meurt) mon petit enfant ». Alors qu'il avait parlé du fils au v.47, il parle de lui comme d'un petit enfant. Cette façon intime de référer à son enfant est une approche verbale beaucoup plus humaine qui toucherait même une audience sceptique²⁴².

La réponse de Jésus en dit long : « Vas, ton fils vit », une parole qui déclenche la foi (v.50). Pourquoi Jésus lui dit que son fils vit ? En fait, le fonctionnaire s'est adressé à lui non pas en fonction de la maladie mais en évoquant la mort « mon fils/mon petit enfant est au point de mourir ». C'est ainsi que Jésus lui répond non pas que son fils est guéri mais qu'il vit. Il faut noter que là où le père voyait la guérison comme évitement de la mort, Jésus la considère comme une vie redonnée, au sens plein du terme, la maladie, dans la conception biblique, étant, en elle-même, une présence de la « mort » (Ps 30,3s ; 71,20 ; 88,4-7 ; 116,3)²⁴³. C'est donc à dessein que Jésus de Jn répond de cette manière car théologiquement, c'est Jésus qui donne la vie. L'officier qui aurait dû se retirer, déçu, désillusionné, choisit de répondre positivement à l'impératif du maître qu'il venait de supplier. Il fonde sa foi sur la seule parole du maître (*episteusen ho anthrôpos tô logô on eipen autô ho Iêsous kai eporeueto*) : l'homme croit à la parole que Jésus lui dit et il se mit en route ; (cf.v.50b). Jésus l'ayant testé, pour la deuxième fois, le miracle lui sera accordé mais il faut qu'il prenne le risque de l'accueillir par la foi²⁴⁴. L'adhésion de l'officier ne se fait pas attendre car « il crut à la parole de Jésus et se mit en route ». L'officier royal devient le paradigme de la foi car il croit sans voir²⁴⁵.

²⁴¹ J., Zumstein 2014, *op.cit.*, p.171.

²⁴² S., Brown & F.J., Moloney 2017, *op.cit.*, p.214.

²⁴³ C., L'Eplattenier, *op.cit.*, p.111.

²⁴⁴ C., Molla, *op.cit.*, p.72.

²⁴⁵ J., Zumstein 2014, *op.cit.*, p.172.

La parole qui fait naître la foi met le père de l'enfant en mouvement et va se révéler efficace.

Une foi authentique serait-elle statique ou dynamique ?

L'analyse des vv.51-53 est d'une aide appréciable en vue de répondre à cette question importante. Ce qui étonne dans la construction du récit, c'est que l'officier royal vient d'amorcer un mouvement de foi, lorsqu'il se dirige vers la maison où est alité l'enfant malade. Curieusement, les serviteurs sont eux aussi en mouvement inverse descendant vers lui pour dire « le petit enfant vit ». Dès lors, l'officier va chercher à s'enquérir auprès d'eux à quelle heure l'enfant s'est senti mieux. Et ils précisent que c'était à la 7^{ème} heure que la fièvre le quitta (v.52). Étant exactement l'heure à laquelle Jésus lui dit « va, ton fils vit », cela souligne éloquentement la grandeur du miracle par le fait qu'il s'agit d'un acte de guérison opéré à distance sur base de la parole²⁴⁶ sans que Jésus ait eu à se déplacer. La précision de l'heure est profondément révélatrice parce qu'elle confirme la fécondité de la foi du fonctionnaire, car les serviteurs vont eux-mêmes découvrir la foi. Que le même verbe « *pisteuein* » soit utilisé tant au v.53 comme au v.48 sans complément, il y a là un indice que le père de l'enfant est parvenu là où Jésus voulait qu'il parvienne. Il a cru à la parole de celui qui fait passer de la mort à la vie et donc donner la vie en plénitude²⁴⁷. La parole de Jésus a donc triomphé sur la mort. Le miracle est, pour ainsi dire, un « signe » étant donné que l'officier royal a franchi le pas de la foi parfaite, foi fondée sur la parole du Révélateur. Qu'il ait cru, lui et sa maisonnée, ceci semble être la clé de la compréhension de l'intention de l'évangéliste. Pour lui, comme le font observer Brown et

²⁴⁶ J., Zumstein 2014, *op.cit.*, p.172.

²⁴⁷ X., Léon-Dufour, *op.cit.*, p.410.

Moloney, « la foi authentique n'est pas statique, mais c'est un voyage dynamique de venir à la connaissance qui approfondit, la main dans la main, avec l'aspect missionnaire de rendre témoignage²⁴⁸. »

L'évangéliste Jean fait le portrait de la foi comme une action et c'est pour cette raison qu'il identifie les miracles de Jésus comme étant des « signes ». La foi, selon Jean, est dynamique et communicative. Étant donné que, très souvent, plusieurs personnes que Jésus rencontre prétendent avoir la foi sans pour autant l'avoir, Jésus défie ses interlocuteurs pour les pousser à aller plus loin. La foi du fonctionnaire avec toute sa maisonnée reflète bel et bien l'expérience des premières communautés chrétiennes (Ac 10,12 ; 11,4 ; 16,15.31-34) où la foi d'un *pater familias* avait un impact sur sa maisonnée.

La possible relation entre foi et signes

L'évangéliste fait un usage étendu du verbe « *pisteuein* » (croire) en lieu et place du substantif « foi », qu'il évite probablement de son propre chef. Rappelons qu'un certain Hobbs différencie deux significations : l'une qui est une acceptation intellectuelle des faits et une autre en tant que confiance volontaire et un engagement basé sur les faits²⁴⁹. D'une part, il y a une « croyance intellectuelle ou superficielle » dont Jésus prend distance et, d'autre part, celle qui est un engagement volontaire à Jésus comme Fils de Dieu. C'est cette dernière que l'auteur semble avoir privilégiée. Croire consiste à être attiré vers Jésus en reconnaissant le caractère divin de sa vie et l'autorité divine derrière ses actions et ses paroles. C'est dans ce sens qu'il convient de comprendre les miracles désignés comme signes symboliques, opérés par Jésus et qui culminent dans l'événement de la résurrection²⁵⁰ à travers lequel il est vu glorifié.

²⁴⁸ S., Brown & F.J., Moloney 2017, *op.cit.*, p.214.

²⁴⁸ C., L'Eplattenier, *op.cit.*, p.111.

²⁴⁹ H., Hobbs, *op.cit.*, p.74.

²⁵⁰ Barrett, C., *The Gospel According to St John*. London, SPCK, 1978, p.65.

En vue de trouver une réponse satisfaisante à la question de découvrir le rapport entre foi et signes, il y a certes un certain nombre de textes qui ont déjà été soumis en examen et le tout dernier, c'est celui de Jean 20,27-29. Après Pâques, Jésus fit son apparition lorsque les disciples se trouvaient dans une maison, portes verrouillées à cause de la peur des Juifs. Vu que Thomas était absent, les disciples lui dirent : « nous avons vu le Seigneur » (v.25a). Il s'y opposa en disant :

« si je ne vois pas dans ses mains la marque des clous, si je n'enfonce pas mon doigt à la place des clous et si je n'enfonce pas ma main dans son côté, je ne croirai pas » (v.25b).

Jésus réapparaît pour mettre Thomas en demeure en vue de procéder à la vérification qu'il avait revendiquée de constater, au vu des stigmates du Crucifié qu'il est réellement vu. En l'exhortant « cesse d'être incrédule, et deviens un homme de foi » (v.27b), l'enjeu de ce récit, pour le Christ johannique, est le passage de l'incrédulité à la foi comme l'exprime Zumstein en ces termes²⁵¹ :

« La parole du Ressuscité transforme Thomas d'une double manière. D'une part, elle le confronte à son incrédulité ; l'identité profonde de Thomas est mise à jour sans complaisance. Mais, d'autre part, c'est précisément cette injonction critique qui permet au disciple de renaître à la foi. »

Ici l'événement de la résurrection de Jésus doit être perçu comme le point culminant de tous les signes symboliques auxquels fait référence le IV^e Évangile ; il considère cet événement comme le « signe suprême ». Cependant, nous pouvons nous mettre d'accord avec Brown que, à « l'heure » de son retour au Père, Jésus ne pense plus symboliquement à sa gloire mais il est actuellement glorifié. C'est à travers ce signe suprême que Juifs et Gentils sont invités à comprendre que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu.

²⁵¹ J., Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21)*, Genève, Labor et Fides, p.291.

Comme dans le cas de Marie de Magdala, la foi n'est pas une œuvre dont le mérite reviendrait au disciple – lequel aurait achevé avec succès sa démarche –, la foi est un don du Ressuscité. Parce que le Ressuscité se révèle à lui, parce qu'il stigmatise son égarement, Thomas peut croire.

La foi de Thomas ne naît pas seulement des cendres de l'incrédulité qui s'était installée en lui mais elle est un don postpascal. La confession que Thomas fait « Mon Seigneur et mon Dieu » (v.28) est impressionnante. Il a fait un saut unimaginable dans la compréhension de l'identité du Ressuscité qui n'appartient plus au monde historique mais au monde de Dieu. En le désignant Seigneur, compris à la lumière de l'hymne de Ph 2,9-11, il désigne celui qui est retourné auprès du Père et qui, par conséquent, est en unité avec lui. Par ailleurs, par la confession du Ressuscité comme Dieu, il n'est pas question du dithéisme dont les Juifs, tenants de la doctrine du monothéisme exclusif, accusaient les croyants de la communauté johannique. Le Ressuscité est Dieu dans la mesure où il représente parmi les hommes. En d'autres termes, il est le seul visage en qui les êtres humains peuvent contempler Dieu. Ensuite, et cela est fondamental, cette confession de foi est celle de l'Église dont Thomas est le porte-parole²⁵². Au verset 29, il devient évident que Jésus clarifie qu'il y a une bénédiction spéciale attribuée à la foi qui ne requiert que des preuves visibles pour être provoquée²⁵³. Peut-on dire que la foi requiert un miracle pour faire éclosion ? L'apparition de Jésus ressuscité à ses disciples semble avoir été une concession, selon Zumstein, pour voler au secours de la faiblesse de Thomas. C'est ce qui se fait principalement pour le cas de Thomas qui doit passer de l'incrédulité à la foi. Lorsque Jésus dit « parce que tu m'as vu, tu as cru : bienheureux ceux qui, sans avoir vu, ont cru » (v.29), l'avantage dont l'Église de la fin du 1^{er} siècle dispose est de taille parce que, en son sein, la plupart des témoins oculaires sont

²⁵² J., Zumstein, *op.cit.*, pp.291-292.

²⁵³ Z., Hodges, *op.cit.*, p. 142.

morts. L'apparition pascale ayant perdu sa force de persuasion, l'évangéliste s'évertue à affirmer que l'apparition pascale est relativisée et non plus absolue. Parce que, c'est dans la parole et le Paraclet, que la foi trouve désormais son fondement²⁵⁴. Au temps de la rédaction de l'Évangile, la foi fondée sur la seule parole de Jésus est mise en exergue en amont dans la rencontre de Jésus avec les Samaritains, la femme samaritaine incluse, et, en aval, dans la foi remarquable de l'officier qui embarque même toute sa maisonnée dans cette aventure de la foi.

Synthèse théologique des rencontres en Jn 4

Au regard du déroulement du récit dans tout le chapitre 4, il ressort de la rencontre de la Samaritaine avec Jésus que celle-ci ne ménage aucun effort pour rendre témoignage à tout son village. Tous les voisins, à leur tour, croient en Jésus comme Sauveur du monde. De même, dans le récit de l'officier royal, il devient évident que c'est en partageant sa foi en Jésus, authentique dans son fondement, qu'on peut réaliser sa pleine conséquence dans la vie²⁵⁵. C'est autant dire que le croire en tant que tel fonde son origine dans la parole de Jésus et le partage d'informations²⁵⁶. Le mouvement en sens inverse dont j'ai fait mention plus haut a joué un rôle dans la matérialisation de la foi de « toute la maisonnée ». Les serviteurs qui ont constaté la guérison sans en connaître l'origine vont à la rencontre du père de l'enfant qui, de son côté, partage avec eux la parole prononcée par Jésus « va ton fils vit ! » Et tous, sur base de toutes les informations à leur disposition, réalisent qu'il y a eu un miracle qui les conduit à la foi. C'est ainsi qu'en lisant le v.54 sous l'éclairage du v.46, il ressort que Jésus, venant de la Judée en Galilée, fit un deuxième signe. Le miracle qui vient d'être accompli est un signe parce qu'il révèle la maîtrise de Jésus

²⁵⁴ J., Zumstein, *op.cit.*, p.293.

²⁵⁵ S., Brown & F.J., Moloney 2017, *op.cit.*, p.214.

²⁵⁶ C., L'Eplattenier, *op.cit.*, p.112.

sur la mort et sa capacité de contraindre la fatalité des forces de la mort à ne point s'imposer.

Au cœur du malentendu : l'heure du grand choix – quatre groupes en présence en Jn 6

Dans ce long chapitre, il nous a paru judicieux de proposer une analyse intégrale en vue de faire découvrir quatre groupes en confrontation avec la révélation divine en Jésus en vue d'examiner leurs attitudes. Il s'agit notamment de la foule, des Juifs, des disciples de Jésus et des Douze. Nous essaierons de démontrer, sur base de la relecture du texte, à quel niveau l'incrédulité juive grandit et à quel point et de façon surprenante, la foi des disciples de Jésus se révèle quelque peu mitigée. Un grand nombre d'entre eux, pour avoir été scandalisé, vont faire défection tandis que les Douze prennent position ferme à la suite de Jésus en Jn 6, excepté Judas qui choisit un autre camp, celui de la trahison.

Analyse du texte

Alors que dans la section des chapitres 5 à 10, où le cercle des disciples est dépassé, en Jn 6, un long chapitre constitué de 71 versets, les disciples jouent un rôle important²⁵⁷. Le chapitre 6 forme « une unité autonome qui montre une évidence d'une composition soignée²⁵⁸ ». Ce chapitre constitue un long développement à la fois narratif et discursif sur le pain qui a été multiplié pour nourrir les foules dont le signe (vv.1-15) est interprété dans un long discours (vv.22-71). Dans la narration johannique pour Marchadour, ce long chapitre marque un tournant décisif non seulement dans la prédication de Jésus mais aussi parce que tous ceux qui sont à sa rencontre sont invités « à faire des choix clairs face à celui qui se prétend être

²⁵⁷VDG Van der Merwe 1995, *op.cit.*, p.83.

²⁵⁸R. Schnackenburg 1980b, *op.cit.*, p.10.

« fils du Père » alors que les Juifs préfèrent l'identifier au « fils de Joseph » (Jn 6,42)²⁵⁹. On constatera que l'évangéliste fait preuve de génie, que l'intrigue de l'Évangile transporte le lecteur dans « un tournant marqué par un dévoilement de plus en plus clair de Jésus, qui entraîne une crise parmi les Juifs et même parmi les disciples²⁶⁰. » Le choix à faire est celui d'accueillir ou de rejeter Jésus, fils de Joseph, qui prétend être pain venu du ciel pour nourrir les hommes.

Néanmoins, Jn 6 bien élaboré pose un problème de critique de source²⁶¹ et de critique littéraire²⁶². Par ailleurs, en toute probabilité, Jean

²⁵⁹ A. Marchadour 2016, *op.cit.*, p.171.

²⁶⁰ Marchadour, *op.cit.*, pp.171-172.

²⁶¹ Le point de départ de la composition de Jean raconte une double histoire des miracles, notamment le grand signe de nourrir les foules qui vient en premier (vv.1-15) suivi du miracle de Jésus marchant sur la mer (vv.16-21). Les deux signes, décrits dans les Évangiles synoptiques (Mc 6,35-51 parallèle à Mt 14,14-27 parallèle à Lc 9,10-17) sont liés. Contrairement à Marc et Matthieu, Luc ne mentionne pas le second miracle de nourrir les foules (Mc 8,1-9 parallèle à Mt 15,32-38). Witherington (1995:148) fait remarquer que Jn 6, comme une unité autonome avec sa structure complexe interne, place les deux narrations des miracles ensemble (vv 1-15, 16-21) et sert principalement comme un intervalle entre le miracle de nourrir les foules et le dialogue à son sujet. La critique des sources a démontré de façon convaincante la correspondance narrative entre Marc et Jean, avec la différence que Jean, selon sa coutume, insiste (stresses) sur l'initiative de Jésus et sa liberté en action (cf. Schnackenburg, 1980b: 271 ; Roulet et Ruegg 1997 : 233-4). La correspondance littéraire, se tenant entre trois évangélistes, n'est pas sans explication théologique. Le principal argument expliquant l'insertion de marcher sur la mer (vv.16-21) entre les vv.1-15 et vv.22-59 reste à découvrir. Il semble évident que Jean se réfère à la tradition bien-connue de Marc et les autres évangélistes mais, comme il avait l'habitude de le faire, il a retravaillé la tradition qu'il a attribuée à la tradition dans un sens théologique plus significatif (cf. Kysar 1986:92, 94; Borgen 1997:97). Quand le miracle de marcher sur la Mer est transformé dans l'expérience théophanique en terminant par la parole de Jésus « *egô eimi phobeisthe* » (je suis, ne craignez pas) du v.20, ceci introduit le discours de l'auto-révélation de Jésus dans les vv.22-59.

²⁶² Lindars (1977:50) maintient que Jn 6 était en fait inséré par Jean après Jn 5,46-

a retravaillé sa source et a fait de cette épisode plus que les autres Évangiles un tournant de la révélation de Jésus, et il aborde la question du disciple dans une perspective christologique.

En Jn 6, un texte littéraire cohérent et bien structuré, qui est encadré à l'une ou l'autre extrême par l'indication du disciples (6.1-15, 16-21²⁶³ et 60-65, 66-71). Au commencement du chapitre, deux apparitions des disciples révèlent leur malentendu (vv 1-15) et leur manque de compréhension (vv 16-24). Les disciples que Jésus teste délibérément (*peirazô*) sur le sujet de nourrir les foules attestent qu'il sera impossible de nourrir beaucoup à cause des dépenses qu'il faudra engager (Philippe cf. v6) et leur fourniture présente de la nourriture n'est pas simplement suffisante

7 dans le but de supporter la revendication de Jésus que Moïse a écrit au sujet de lui. Malgré ceci, nous ne pouvons pas être d'accord avec lui que Jn 6 est une adjonction, étant donné que Jn 5 se réfère, à la fin, à Moïse. Il y a un lien thématique avec Jn 6 qui, au v.15, montre des gens qui s'efforçaient de voir en Jésus un Prophète comme Moïse. Et c'est ceci que nécessite le quatrième Évangile, à travers le discours sur le pain de vie, de présenter Jésus comme plus grand que Moïse, donc le Fils de l'homme. Du point de vue de Brown, l'arrangement projeté est attrayant mais pas contraignant, premièrement parcequ'il n'y a pas d'évidence de manuscrit pour cela et deuxièmement, il n'y a pas de réarrangement qui peut résoudre tous les problèmes géographiques et chronologiques dans l'Évangile de Jean (1966:236). Il semble donc que réarranger Jn 6 sur la base de la géographie et de la chronologie consiste à donner une importance indue à quelque chose qui n'était pas d'une importance majeure à l'évangéliste. Néanmoins, il devrait être noté que toutes ces transpositions n'affectent pas le texte de Jn 6 qui, pour beaucoup de commentateurs, est composite étant donné que son unité n'est pas discutée.

²⁶³ Les personnes mentionnées dans les deux récits de miracles : Jésus lui-même (v.1), la foule de 5 mille personnes (vv.2, 5, 9, 10, 14) et les disciples, quelques-uns sont nommés (vv.3, 5, 7-8, 16-21). Dans le premier récit, les foules dominent, et dans le second, les disciples anonymes dominent : d'une part, les gens qui continuaient à suivre Jésus à cause des guérisons opérées ont mal compris le signe de nourrir les foules et elles ont confondu Jésus avec le Roi-Prophète, qui lui a cause de se retirer sur la montagne (vv.14-15); d'autre part, les disciples qui assistent à une révélation spéciale de qui Jésus est.

(André cf. v9)²⁶⁴. Dans une autre scène, les disciples retournent en Galilée quand ils voient Jésus marchant sur la mer (vv 16-21). Ils sont effrayés et sans la foi en celui qui s'identifie lui-même par l'expression « *egô eimi* », qui apparaît pour la première fois (v.20), et qui est utilisé encore dans le v.35. Nous examinerons cette expression plus loin dans cette étude.

Il n'y a pas de référence directe aux disciples dans le discours sur le Pain de vie (vv.22-59) qui est utilisé au milieu du récit²⁶⁵. Pendant la longue et profonde conversation hostile avec les foules (vv.22-39), qui avaient été attirées par le miracle, et qui sont à la recherche d'un libérateur terrestre comme Moïse qui pourvoit à leurs besoins de nourriture et de liberté politique²⁶⁶, il devient apparent que les 'Juifs' (vv.41-52) contestent l'autorévélation de Jésus qu'il est le pain de vie ou le pain vivant et vient d'en-haut²⁶⁷. L'écrivain cherche, de façon pragmatique à révéler que la décision de foi ne peut croître pour voir des signes, mais être basé sur la parole de Jésus. Marchadour souligne ce qui suit :

« Le long chapitre 6 marque un tournant dans la prédication de Jésus et, en conséquence, dans l'attitude de ceux qui veulent le

²⁶⁴ Segovia (1985:97) est correct en affirmant que les disciples manquent de voir le présent rassemblement en termes de mission. Selon lui, l'objectif du test de Jésus rappelait l'arrière-fond de Jn 4,31-38 et l'accord proche entre 4,35 et 6,5.

²⁶⁵ Il est important de porter à l'esprit que l'encadrement (cadre) de tout le chapitre par les sections (vv.1-15, 16-21, 22-59, 60-71) démontre l'ingéniosité de l'écrivain par le portrait des foules dont le malentendu est clairement exhibé, des 'Juifs' dont l'incrédulité est soulignée et, à la fin, de la décision des disciples de se désengager à suivre Jésus.

²⁶⁶ Keener 2003a, *op.cit.*p.675.

²⁶⁷ La double plainte est en connexion avec la parole de Jésus « Je suis le pain descend du ciel » (v.41) et 'Je suis le pain vivant descendu du ciel. quiconque mange de ce pain vivra éternellement ; et le pain que je donnerai pour la vie du monde est ma chair.' (v.51). Quand à travers le discours sur le Pain de vie, il y a une illustration de l'attitude des foules (vv.25-40) et des 'Juifs' (vv.41-51b), ici, dans cette péricope, est l'illustration de l'effet des paroles de Jésus dans son plus proche groupe des disciples.

suivre. Une clarification importante s'opère sur son identité, ce qui oblige chacun, Juifs et disciples, à se déterminer face à celui qu'ils connaissent comme "fils de Joseph" (6,42) et qui se prétend "fils du Père"²⁶⁸. »

De façon rhétorique, l'auteur construit le récit au point d'impliquer plusieurs groupes (les disciples qui sont mentionnés par les noms, les foules, les Juifs, les disciples anonymes, et les Douze, représentés par Pierre) afin de démontrer comment tous et chacun réagissent à l'auto-révélation de Jésus.

Selon Marguerat, Jésus est le principal héros de la narration et c'est autour de sa personne que le groupe ou l'individu concrétise un type de la relation possible avec lui. Les personnages offerts au lecteur servent à mettre en route les positions qui rangent de la fidélité à la trahison²⁶⁹. La péricope dans laquelle les disciples sont mentionnés (vv.60-71) est structurée de manière à former la conclusion du récit.

Le narrateur a sans doute l'intention de montrer qu'en accord avec l'intrigue, le terme « disciple » est une construction littéraire de l'auteur d'assurer que l'autorévélation a été rejetée non seulement par les foules et les « Juifs », mais même par plusieurs de ses disciples qui étaient offensés par l'enseignement de Jésus de façon ultime²⁷⁰. Cette péricope est l'unique récit, en Jean et dans les Évangiles synoptiques, qui traite de comment les « disciples », comme récipiends de l'enseignement de Jésus, non seulement le trouve difficile et inacceptable, mais aussi choisissent d'abandonner Jésus (vv.60-61, 66).

²⁶⁸ A., Marchadour. *La Bible en récits: L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (Le Monde de la Bible 48), Genève, Labor et Fides, 2003, pp.186-7.

²⁶⁹ D. Marguerat, Introduction au NT, 2003, p.29.

²⁷⁰ X., Léon-Dufour 1990, p.178.

JÉSUS À LA RENCONTRE DES DIFFÉRENTS GROUPES

ÉVALUATION DES RÉSULTATS D'UN ENSEIGNEMENT RADICAL

Analyse du texte de Jn 6,1-71

La foule en quête d'une fausse interprétation politique : le miracle (vv.1-15)

Le miracle de la multiplication des pains (Jn 6,1-15) et la marche sur l'eau (Jn6,16-21) fonctionnent en Jn 6 comme prélude d'un grand discours christologique sur le pain de vie qui suit (Jn 6,22-59.60-71).

L'étude relative aux disciples de Jésus arrive en Jn 6 à son point le plus compliqué. D'emblée, il y a lieu de constater, sur le plan de l'inter-textualité, que le récit johannique du miracle des pains en Jn 6,1-15 a trois parallèles de la tradition synoptique (Mc 6,32-44 ; Mt 14,23-31 et Lc 9,10-17). Il y a trois hypothèses qui s'affrontent au sujet de l'origine de la tradition à laquelle l'évangéliste se serait référé. Pour certains, le récit tiendrait son origine de la source Q (source des signes) et, pour d'autres, l'évangéliste se serait appuyé sur Marc, tandis que pour d'autres encore,

ce serait la tradition commune²⁷¹. Ce qui est plausible, c'est que l'auteur historique peut avoir eu connaissance de l'Évangile de Mc mais aussi d'une autre tradition indépendante. L'arrière-fond biblique, dans ce récit, est double : (i) d'abord le souvenir d'Elisée qui multiplia des pains d'orge au point qu'après avoir mangé, il y eut du reste (2 R 4,42) et (ii) le souvenir de la manne dont les enfants d'Israël se sont nourris dans le désert selon le témoignage d'Ex 16.

Une autre difficulté, c'est que Jésus est accompagné par une foule nombreuse (v.2) qui, en fait, est attirée par des signes de guérison opérés signalés ou peut-être non spécifiés dans le récit johannique. L'enthousiasme conduit la foule à discerner dans la personne de Jésus un puissant thaumaturge en qui placer les espérances royales (v.15). Jésus est considéré comme le Prophète et la foule cherche à le faire roi (vv.14-15)²⁷². Les hommes qui étaient présents ont effectivement perçu dans le miracle un signe au regard de la déclaration du v.15 « les hommes voyant donc le signe qu'il fit dirent que celui-ci est vraiment le prophète qui, venant dans le monde ». Le fait de reconnaître cet acte miraculeux comme étant un signe renvoie *ipso facto* à l'identité de celui qui l'accomplit. Malheureusement, cette acclamation de Jésus comme Prophète est correcte mais elle est, du reste, grevée d'une fausse conception en faisant de lui un Messie politique. C'est-à-dire, l'Envoyé ultime de Dieu qui saurait gouverner de façon à rassembler son peuple²⁷³.

C'est ainsi, dit Zumstein, que la confession de foi de la foule est ambiguë parce qu'elle dévoile la fausse interprétation de l'identité de Jésus. Elle avait perçu dans le miracle du pain abondant un geste royal mais la foule entendait confisquer le roi à son profit. Conçu dans des catégories

²⁷¹ Zumstein, J. *L'Évangile selon Saint Jean (1-12)*, Genève : Labor et Fides, 2014, p.209.

²⁷² Cf. Tassin, J. Hervieux *et al.*, *Les Évangiles : textes et commentaires*, Bayard, Paris, 2001, p.939.

²⁷³ C. Focant et D. Marguerat (Dir.), *Le Nouveau Testament commenté*, Bayard, Labor et Fides, Paris/Genève, 2012, p.437.

politiques ordinaires, ledit roi est puissant et capable de libérer et nourrir le peuple²⁷⁴. Jésus décide de se soustraire de la tentative de le faire roi et se retire dans la montagne, espace de la présence de Dieu. C'est ce que les théologiens biblistes considèrent comme « une fuite théologique ».

La foi initiale de la foule fondée sur les signes opérés sur les infirmes (v.2) jointe à celle de la fin de la péricope, fondée sur le signe de la multiplication des pains (v.14), clarifie, dès le départ, que ladite foi n'est pas adéquate²⁷⁵. Selon cet entendement, le Messie devrait être équipé avec la capacité d'accomplir des signes, et de régner comme roi pour toujours. Le texte de Jean est l'unique Évangile qui dépeint Jésus accomplissant tous les trois des signes mosaïques mentionnés dans « *Qohelet Rabba* » : il nourrit la multitude (Jn 6-1-14), il étanche la soif (Jn 4,13 ; 7,37) et il monte sur l'âne (Jn 2,14). Toutes ces références, note Martyn, montrent que Jésus est le Messie-Prophète comme Moïse en accord avec la figure promise par Dieu selon Dt 18,15.18, une figure différente du Messie davidique qui n'était pas attendue pour accomplir des miracles²⁷⁶. L'acclamation de Jésus comme « le prophète qui doit venir dans le monde » pourrait avoir induit à comprendre, dans la première partie, qu'il s'agit du prophète mosaïque. Cependant, l'apposition « qui doit venir dans le monde » rappelle Jn 1,9 ; 11,27 et signale que l'origine du prophète n'est pas terrestre, mais de provenance céleste parce qu'il s'agit de l'envoyé de Dieu²⁷⁷. Le quatrième Évangile se réfère à toutes ces croyances traditionnelles pour clarifier sa propre perception du Messie. À la lumière de cette perception juive du Messie, pour l'évangéliste Jean, Jésus est plus que le Messie attendu parce qu'il est le Fils, venu du ciel, par lequel Dieu transcendant se révèle.

²⁷⁴ J. Zumstein 2014, *op.cit.*, p.213-214.

²⁷⁵ Keener 2003a, *op.cit.*, p.665.

²⁷⁶ J.L. Martyn, *op.cit.*, p. 11.

²⁷⁷ J. Zumstein 2014, *op.cit.*, p.213.

Les traces qui rendent évidentes ces attentes se trouvent (i) en Jn 6,14 où est manifeste l'attente du prophète qui est à venir dans le monde et même (ii) en 7,27 où le Messie est d'une origine inconnue et (iii) en 7,31 où le Messie devrait être équipé des pouvoirs miraculeux. Il y a là une formulation des espérances juives de deux figures, le prophète eschatologique et le Messie. Le contexte dans lequel ces attentes sont présentes, en filigrane dans la narration johannique, démontre que l'évangéliste a dû retravailler la tradition. Le Jésus johannique n'est pas du tout l'accomplissement des attentes juives, selon l'opinion de Jean mais plutôt une figure plus auguste à qui est attribué le titre Fils de l'homme. C'est cela que l'évangéliste s'efforce à démontrer dans la suite de son récit dans le long discours de révélation en Jn 6,22-59 où Jésus est présenté comme Fils de l'homme.

Le miracle de la marche sur les eaux en Jn 6,16-21 : un interlude pour affermir la foi des disciples

Le récit fait état de l'épiphanie où Jésus opère une transition avant d'aborder le discours sur le pain de vie (vv.22-59). Les disciples sont présentés comme paradigmes de la communauté postpascale qui, sans Jésus, se retrouvent en route pour Capharnaüm. Face à une tempête qui survient, les disciples, en péril, ont peur et se retrouvent en situation de détresse, en l'absence de leur maître (vv.18-19a). Jésus, sans qu'il ait été invité par les disciples, vient à leur secours.

Lorsque les disciples voient Jésus marcher sur la mer et s'approcher de la barque, ils furent pris de peur (v.19). Le voir des disciples, dit Zumstein, est plénier car ils ont reconnu Jésus et la crainte qui en advient est due au fait qu'ils sont en face de la manifestation du divin²⁷⁸. Le récit est, en lui-même, une épiphanie. N'étant pas seulement maître du pain, Jésus se révèle ici comme ayant l'autorité qu'il détient sur la création²⁷⁹.

²⁷⁸ J. Zumstein 2014, *op.cit.*, pp.216-217.

²⁷⁹ C. Focant et D. Marguerat, *op.cit.*, p.437.

La révélation que Jésus rend possible vis-à-vis des disciples vient du fait que ces derniers se sentent visités et secourus par celui qui représente Dieu lui-même²⁸⁰. Si l'on se réfère à l'AT, la marche sur les eaux a une signification théologique bien précise, symbolisant l'autorité de Dieu sur la mer. Jésus, en marchant sur la mer en furie, atteste de la souveraineté de Dieu, dans la plénitude, sur les eaux du chaos. Il agit comme Dieu seul peut agir²⁸¹. C'est dans ce sens que la formule ἐγώ εἰμι, « je suis », est utilisée au v.20 pour Jésus, face à la peur des disciples, pour les rassurer, mettre ainsi en lumière sa qualité divine. C'est par cette expression que le nom de Yahvé est rendu dans le Second Isaïe (Es 43,25 ; 51,12 et 52,6). En Jn, la notion qui est introduite, c'est que Jésus est le nouveau Moïse, le nouvel Elie, mais aussi et surtout un être avec les prérogatives divines.

La question qu'on peut, à juste titre, se poser est celle de savoir pourquoi l'évangéliste a inséré le miracle sur la marche sur les eaux (vv.16-21), étant donné que le discours n'a de rapport qu'avec le miracle de la multiplication des pains. En dépit du fait que plusieurs exégètes n'ont pas trouvé un lien thématique entre ledit miracle et le discours christologique, il convient de mettre le doigt sur le lien littéraire et théologique. L'évangéliste doit avoir repris la tradition synoptique de la marche sur les eaux probablement parce que l'épiphanie de Jésus devant les disciples, qui culmine dans la parole « c'est moi, n'ayez pas peur ! (*egô eimi mê phobeisthe* au v.20), a pour fonction de préparer les fameuses paroles en « Je suis » (*egô eimi*), dont la première occurrence se trouve dans le discours suivant (6,35 ; 4,48). Jean s'appuie sur la tradition synoptique qu'il transmet (Mc 6,30-52 ; Mt 14,13-33).

Pour conclure, l'auteur, en insérant le miracle de la marche sur la mer, juste après celui de la multiplication des pains, s'évertue à répondre à une question, « qui est en vérité celui qui donne du pain abondant ? ». Pour l'évangéliste, Jésus n'est pas un prophète issu du mosaïsme, ni le roi dont

²⁸⁰ C. Focant et D. Marguerat, *op.cit.*, p.437.

²⁸¹ J. Zumstein 2014, *op.cit.*, p.217.

la royauté est de ce monde (Jn 18,36b), mais plutôt celui qui est revêtu du pouvoir de Dieu lui-même. Le Jésus johannique, tel qu'il est présenté, est donc le visage de Dieu, revêtu de toute sa souveraineté au profit des êtres humains.

Vers les eaux profondes de la révélation de Jésus dans le discours sur le pain de vie : (vv.22-59)

Dans cette section, trois groupes en présence seront signalés, notamment la foule (vv.22-40), les Juifs (vv.41-50) et les disciples (vv.51-58). Le défi sans équivoque que Jésus lance aux uns comme autres fait des fissures dans le projet divin de la révélation à travers son envoyé Jésus.

Quête d'une foule qui n'aboutit pas (vv.22-40)

Avant d'aborder ce point, il y a lieu de noter d'emblée que les vv.22-25 font fonction de transition entre les deux récits de miracle (vv.1-15 et 16-21) et introduisent le discours sur le pain de vie. De l'endroit où Jésus avait accompli le miracle à Tibériade, la foule, vraisemblablement constituée de 5000 personnes qui avaient mangé les pains et les poissons à satiété, vient à la synagogue de Capharnaüm, où la révélation, commencée par le signe de la multiplication des pains, va atteindre son sommet.

En analysant de plus près les vv.26-31, on ne peut que se rendre compte que la foule, en quête de Jésus, se méprend sur le sens du miracle qu'il a accompli. Jésus les reprend pour avoir mangé du pain à satiété sans avoir saisi le sens des signes miraculeux (v.26) et il leur ordonne de travailler non pas pour la nourriture qui périt mais celle qui subsiste jusque dans la vie éternelle, et celle que donne le Fils de l'homme qui a été marqué du sceau de Dieu (v.27). Jésus dénonce l'illusion humaine de tous les temps, du moins le piège dans lequel est prise la foule qui n'a qu'un seul but, celui de vouloir se procurer le nécessaire pour survivre. Ceux-là qui étaient portés par une principale motivation, c'est-à-dire celle de leurs estomacs, oubliant de s'appuyer sur Dieu dont la réalité décisive et profonde

était cachée en Jésus, son Envoyé ; il les pousse vers une très grande motivation, celle de désirer une nourriture spirituelle. Jésus se présente lui-même comme étant le seul authentifié à offrir la nourriture qui conduit dans la vie éternelle. Percevoir le pain en dehors du Créateur et de son Envoyé est une aberration qui fait courir le risque de recevoir un pain éphémère qui ne conduit pas à la vie. À la question de la foule de savoir « que faire pour faire les œuvres de Dieu ? », de façon surprenante, Jésus lâche que croire en l'Envoyé est « une œuvre, la plus importante des œuvres de Dieu » (v.29)²⁸². Si Jésus voulait que ses interlocuteurs travaillent pour la chose la plus juste (correcte), eux ils voulaient une liste des choses à faire pour mériter la faveur de Dieu. Pourtant, la seule œuvre qu'il attend, c'est de croire en celui qu'il a envoyé. Le croire dont Jésus parle n'est rien d'autre qu'une façon de vivre plutôt qu'une série de règlements à observer, comme cela se fait remarquer dans les religions de toutes les époques. Une vie caractérisée par l'exercice continuuel de foi qui puise sa satisfaction en Jésus et non dans les biens temporels.

Cette révélation implicite provoque des remous dans le chef des auditeurs de Jésus qui requièrent un signe pour qu'ils puissent le voir et croire en l'Envoyé (v.30). Le lien entre le voir et le croire (*ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν σοι*) rappelle le doute de Thomas de ne croire que s'il ne voit dans les mains de Jésus la marque des clous et s'il n'enfonce pas la main dans son côté (Jn 20,25). Une demande qui n'est rien d'autre qu'un signe de l'incrédulité. En le faisant, dit Zumstein, la foule entend soumettre l'agir divin à ses propres critères²⁸³. La réaction de la foule au v.31 n'est rien d'autre qu'un faux fuyant mais contient une ironie qui, du reste, est un artifice littéraire johannique, car la foule qui vient d'être rassasiée (cf. v.11), a voulu faire de Jésus son roi (v.15). C'est ainsi que la foule évoque le don fait à ses ancêtres, la manne étant une expérience fondatrice

²⁸² Cl. Tassin, J. Hervieux *et al.*, 2001 *op.cit.*, p.943.

²⁸³ J. Zumstein 2014, *op.cit.*, p.223.

au centre de son histoire (v.31)²⁸⁴. Au regard de cette réaction, on ne peut plus surprenante, l'auteur s'évertue à donner une clarification au sujet de la figure de Moïse et celle de Jésus.

Moïse et Jésus : deux figures qui contrastent (vv.32-40)

Alors que les interlocuteurs de Jésus venaient d'affirmer implicitement que par l'intermédiaire de Moïse, la manne qu'ils ont mangée était le pain du ciel (v.31), Jésus rétorque que ce n'est pas Moïse qui, dans le passé, leur a donné le pain du ciel, mais le Père qui, dans le présent, donne le vrai pain du ciel (v.32). Ceci revient à dire qu'il ne devrait aucunement y avoir une compétition entre Moïse et Jésus. Tous les deux ont obtenu le pain de la même source mais il y a une différence entre la manne que Dieu donna à leurs ancêtres par l'intermédiaire de Moïse et le pain que Dieu donne par son envoyé Jésus. Ce que Dieu a donné, par le passé, a servi pour un objectif temporaire mais ce qu'il donne maintenant est le pain véritable ; ce nouveau pain est une personne. Par cette affirmation solennelle, Jésus montre que le don du pain ne peut être enfermé dans le passé mais il intervient dans l'aujourd'hui de la révélation de Dieu.

Jésus, le pain de vie

À la foule, Jésus affirme sans ambages que « le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde » (v.33). Notons que le v.33 « le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde » est en parallèle avec le v.51 « je suis le pain vivant qui descend du ciel (...) le pain que je donnerai, c'est ma chair, donnée pour que le monde ait la vie ». Il est évident que ce discours sur le pain de vie en Jn 6,51 n'a rien à faire avec l'eucharistie, comme dans la tradition synoptique, mais il s'agit de la révélation personnifiée par l'homme Jésus²⁸⁵ dans sa vie et son ministère terrestre. Le langage johannique de la *katabase* (descente) qui s'applique ailleurs à Jésus, Fils de l'homme, c'est-à-

²⁸⁴ J. Zumstein 2014, *op.cit.*, p.224.

²⁸⁵ Cl. Tassin, J. Hervieux *et al.*, 2001, *op.cit.*, p.945.

dire en Jn 3,13 et 6,31, décrit à la fois l'origine divine et la venue de Jésus dans le monde pour lui donner la vie. On comprendrait donc que les deux versets (vv.32-33) montrent que le ciel et la venue de Jésus sont un seul et même événement²⁸⁶.

Pour la première fois, dans le chap.6, c'est au v.33 que la notion de pain est associée à celle de la vie. Ce qui est clair aux vv.30-33, c'est ce dont Jésus parle, différemment de la manne, c'est un don du ciel. Le pain véritable trouve son origine au ciel et le Père en est le donateur. La source de ce pain ne se situe pas dans le passé mais elle trouve toute sa manifestation dans l'agir présent de Dieu qui donne *hic et nunc* le pain véritable. La déclaration que Jésus fait que le pain que Dieu donne et qui descend du ciel, et qui, par conséquent, donne la vie au monde produit tellement une soif dans le chef de ses interlocuteurs qui réclament, « donne-nous toujours de ce pain-là » (v.34). Cette demande de la foule était basée sur une compréhension partielle de ce que Jésus avait dit. Ils avaient certes compris que le pain dont il parlait était supérieure à la manne que leurs pères avaient mangée mais ils n'ont pas réalisé qu'il n'était pas un pain matériel mais un pain spirituel. Ce qui souligne, à juste titre, que la foule reste toujours à côté de la plaque parce qu'en faisant la requête, elle se réfère à l'évènement de la multiplication d'un bien matériel qui, pense-t-elle, procurerait une vie en plénitude²⁸⁷. Pourtant, cette vie en plénitude qui échappe essentiellement au pouvoir de l'être humain ne peut être offerte que par Jésus, l'Envoyé de Dieu. En s'enfermant à la révélation que Jésus fait, c'est à dire en peinant à ne pas croire en Jésus par qui Dieu se révèle, la foule fait une fausse route et bascule inéluctablement vers la mort.

²⁸⁶ J. Zumstein, *op.cit.*, p.224.

²⁸⁷ J. Zumstein, *op.cit.*, p.225.

L'expression *egô eimi*

L'affirmation de Jésus au v.35 « je suis le pain de vie : celui qui vient auprès de moi ne meurt pas, et celui qui croit en moi n'aura jamais soif ». L'expression *egô eimi* qu'on retrouve 12 fois (Jn 6,35.51 ; 8,12 ; 9,5 ; 10,7.9 ; 10,11.14 ; 11,25 ; 14,6 ; 15,1.5) dans l'ensemble de l'Évangile de Jean est régulièrement suivie d'un prédicat. Il y a, en certains endroits, où cette expression est utilisée au sens absolu sans prédicat (Jn 6,20 ; 8,58). Dans tous ces passages, il est vraisemblablement tenu que l'être humain est en quête de la vie en plénitude qui, en fait, trouve son point d'accès et d'achèvement en Jésus de Nazareth. En lui, l'offre de « vie éternelle » devient événement *hic et nunc* mais il n'y a que par la foi que l'on peut y accéder²⁸⁸. Alors que dans les synoptiques la prédication de Jésus a pour objet la proche venue du règne ou royaume de Jésus, qui est ancré dans l'interprétation de la Loi, dans le 4^{ème} Évangile, par contre, le thème central (qui est Jésus lui-même) est fondé radicalement dans la christologie²⁸⁹. De 12 paroles en « je suis », il y en a 7 paroles avec prédicat, dont notamment « je suis le pain de vie » (6,35, avec variations aux vv.41.48.51) ; « je suis la lumière du monde » (8,12 ; cf. 9,5) ; « je suis la porte » (10,7.9) ; « je suis le bon berger » (10,11.14) ; « je suis la vigne » (15,1.5) ; « je suis la résurrection et la vie » (11,25) ; « je suis le chemin, la vérité et la vie » (14,6) ; « je suis la vigne » (Jn 15,1.5). Les paroles « je suis » sont, en elles-mêmes, une spécificité johannique ainsi que le montre bien Zumstein²⁹⁰ :

« Du point de vue de l'histoire de la constitution du texte, les paroles en « Je suis » constituent une tradition qui a vu le jour dans le cadre de l'école johannique. Celles sans attributs sont primaires et ont donné naissance à une variation, les paroles en « je suis » avec attribut. Les trois déclarations christologiques de 6,35 ; 8,12 ;

²⁸⁸ C. Focant et D. Marguerat, *op.cit.*, p.438.

²⁸⁹ J. Zumstein 2014, *op.cit.*, p.226.

²⁹⁰ Ibid., p.227.

14,6 ne sont pas l'œuvre de l'évangéliste, mais elles font partie de la tradition dont il a hérité, et qu'il contextualise. Les déclarations en « je suis » des chap.10 et 15 (le bon berger, la porte, la vraie vigne), qui ont une portée ecclésiologique, sont un fruit de relecture de l'œuvre de l'évangéliste par les auteurs de la rédaction finale. Du point de vue théologique, ces sept paroles forment l'intention centrale de la révélation. Elles articulent christologie et sotériologie en précisant ce que Jésus, figure de Dieu pour le monde, signifie pour ceux qu'il rencontre. Les prédicats « pain », « lumière », « porte », « berger », « chemin », « vérité », « vigne » déclinent, en effet, ce que l'être humain recherche pour accéder à la vie en plénitude. Cette quête – c'est la prétention du quatrième Évangile – trouve sa réponse dans le « je suis johannique ». En lui, l'offre de « vie éternelle » devient événement, ici et maintenant. Seule la foi est requise pour y accéder (6,35 ; 8,12 ; 11,25b). »

Selon J. Zumstein, les formules d'auto-révélation auxquelles le Jésus johannique recourt peuvent être catégorisées du point de vue théologique et ecclésiologique. À mon avis, l'usage de ces formules, sur le plan théologique, servent à exprimer à quel niveau le Dieu transcendant se révèle au monde à travers la parole que Jésus proclame et les signes miraculeux qu'il opère. Dans la pensée de Marchadour, l'expression *egô eimi* est rendue par le tétragramme YHWH auquel se réfère le second Isaïe. En s'y référant, l'évangéliste Jean fait transparaître la proximité exceptionnelle de Jésus avec Dieu. « Cette formule absolue réservée à Dieu est transférée à Jésus pour montrer qu'en lui la gloire de Dieu se manifeste et donc l'unique et pleine incarnation de la gloire divine sur la terre. Jésus est-il donc le nouveau Moïse ou le nouvel Elie ? C'est un être divin qui s'approprie le nom de Dieu qui, dans ses révélations, suscite l'effroi propre au sacré mais qui le fait disparaître par sa Parole²⁹¹. »

²⁹¹A. Marchadour 2016, *op.cit.*, p.179.

Jésus face à la quête existentielle d'une vie marquée de plénitude : quelle réponse ?

En effet, un seul parcours de l'Évangile de Jean fait découvrir à quel niveau les foules, les groupes, les personnes isolées, hommes et femmes, tous ceux qui sont venus à la rencontre et/ou qu'il a rencontrés sont assoiffés de vie et croyaient trouver en lui une réponse à leur quête. C'est le cas de Nicodème qui, de nuit, vient rendre visite à Jésus, pourtant rassasié de pouvoir et de savoir, il s'approche parce qu'ayant le pressentiment qu'en lui il trouverait la possibilité d'une vie plus élevée que celle à laquelle il était accoutumé (Jn 3,1-10). La femme samaritaine, quant à elle, peine à trouver le bonheur dans son couple, – elle en est à son cinquième mariage –, écrasée sous le poids d'un travail harassant et répétitif, elle vient puiser au puits de Jacob, car elle ressent le besoin de trouver en Jésus l'eau de vie (Jn 4,1-25). En Jn 6,1-15, les foules nourries de pain et de poisson et enfin pleinement rassasiées finissent par croire qu'ils ont trouvé leur véritable guide, se réjouissant qu'ils n'auront éventuellement plus jamais à travailler, puisqu'il suffit de suivre celui qui, ils espèrent, continuera à leur procurer le pain en abondance. Quant à Marie et Marthe, effrayées par l'état de santé de Lazare, leur frère, qui se dégrade davantage, elles envoient un message à Jésus en précisant que celui qu'il aime était malade. La mort s'ensuivit et la frustration qu'elle crée, Jésus n'étant pas venu à la rescousse, engendre une crise dont l'ami de Lazare porte la responsabilité. Pourtant, le retard de Jésus s'inscrit dans le plan salvifique de conduire Marie et Marthe et les autres Juifs à être témoins de la gloire de Dieu dont la manifestation éclate dans la résurrection de Lazare après quatre jours dans la tombe (Jn 11,1-45).

C'est dans ce sens qu'il faut appréhender l'utilisation de la formule d'autorévélation *egô eimi* en y adjoignant de symboles, notamment le pain de vie (Jn 6,35.48), le pain descendu du ciel (6,41), le pain vivant qui est venu du ciel (6,51), la lumière du monde (8,12); cf. aussi 9,5 où *eimi* va sans *éγώ*, la porte de la bergerie (10,7.9), le bon berger (10,11.14), la résurrection et la vie (11,25), le chemin, la vérité et la vie (14,6) et la vraie

vigne (15,1.5)²⁹². La particularité johannique d'utiliser ces métaphores se justifie par le fait qu'il cherche à signifier le rôle que joue Jésus dans la révélation et le salut.

Du point de vue ecclésiologique, les métaphores qui sont accolées à l'expression *egô eimi* sont notamment le bon berger, la porte, la vraie vigne ; ces dernières consistent à montrer ce que Jésus est pour les disciples, dans le présent de leurs combats au sein de la communauté de foi et dans le contexte socio-culturel au sein duquel ils évoluent.

L'évangéliste Jean recourt à ce langage métaphorique pour signifier Jésus offre à l'être humain ce qu'il désire au plus profond de lui-même. Dans ce sens, l'évangéliste adopte une tradition existante dans une perspective christologique et sotériologique (cf. 6,35 ; 8,12 ; 10,9.11 ; 11,25 ; 14,6) et dans la perspective ecclésiologique (15,1). Le fait que la formule d'auto-révélation *egô eimi mi* est connectée à des symboles attribue aux paroles de Jésus une dimension théologique et existentielle dans la mesure où la quête de la vie, vie pleine de sens, est profondément enracinée dans le cœur de chacun. Le Christ johannique prétend être une réponse à la quête humaine de la vie authentique et vraie comme le dit Zumstein en ces termes :

²⁹²En utilisant ces images, l'évangéliste fait un virage vers ce qu'on appelle aujourd'hui « la christologie métaphorique ». C'est pour cette raison que Schnackenburg soutient que Jn utilise un langage métaphorique pour présenter Jésus comme pain, eau, berger, vigne, lumière du monde, vie et porte ; bref des symboles qui étaient familiers en Palestine et qui avaient une signification théologique dans le judaïsme (R Schnackenburg, *The Gospel according to John*, Vol.II, p.280). Quand la métaphore est comprise comme une diversion à partir de l'usage commun, l'emploi extravagant des termes est porteur de sens comme la métaphore elle-même crée un surplus de sens. Dans cette voie-là, la métaphore atteint un aspect cognitif. La tension créée rend capable de trouver quelque chose de nouveau ; il est plus utile d'offrir un nouvel aperçu au monde dans lequel nous vivons. Pour utiliser l'expression de Paul Ricoeur, la métaphore est une sorte de « rédescription de la réalité », parce qu'elle nous invite à voir la réalité d'une différente façon.

« L'évangéliste constate que les hommes sont animés par la soif de vivre. L'aspiration qui rassemble tous les hommes, c'est non seulement de conserver la vie qu'ils ont, mais d'accéder à une vie qui soit plus intense, qui soit plus pleine, qui soit plus achevée [cf. Jn 10,10]. Les personnages qui rencontrent Jésus dans l'Évangile sont en quête de vie, de plus de vie [...] cette énorme soif d'une vie qui soit plénitude, liberté, paix, joie, amour, circule inlassablement dans le monde et le fait vibrer des entreprises les plus contradictoires²⁹³. »

Il y a lieu de noter que ἐγώεμι se rapporte à des métaphores au cœur même de la théologie johannique. Les combats dans lesquels les humains s'engagent, tentant d'accéder à la vie, ne sauraient aboutir pour une raison qui est simple selon Jean. L'être humain n'est pas maître de sa vie. Non seulement il n'en est pas l'origine et donc ne saurait se la procurer comme un bien matériel, mais aussi il ne peut non plus la transmettre à d'autres personnes de façon durable et authentique. Les entreprises contradictoires dans lesquelles les uns et les autres s'engagent sont multiples et variés. On pense au travail et au fait de se priver de sommeil et de repos, aux affaires avec comme souci d'accumuler des biens et richesses au lieu de partager avec ceux qui souffrent. Il y a aussi le positionnement social au mépris de l'intérêt général des populations, de même l'ascension en termes de productions scientifiques et même sur le plan artistique, la religiosité qui devient de plus en plus un business lucratif dans le contexte africain et surtout dans les grandes villes. Sur cette ligne d'argument, on devrait non seulement inclure la course effrénée pour le pouvoir, la recherche de l'argent, aussi les loisirs, les inégalités sociales qu'on observe dans le monde entier dans la mesure où il y a un groupe extrêmement riche et une grande frange de la population extrêmement pauvre, etc), les vices et la misère comme la prostitution. Toutes ces entreprises, et bien

²⁹³ J. Zumstein, *L'apprentissage de la foi : à la découverte de l'Évangile de Jean et de ses lecteurs*, (Essais bibliques n° 50), Genève, Labor et Fides, 1993, p.89.

d'autres qui ne sont pas mentionnées, ne peuvent pas former une vie bonne. C'est en s'approchant de Dieu qui s'est incarné en Christ, lui qui crée la vie et la partage, que l'être humain peut atteindre une vie plus intense, plus pleine, plus achevée qui apporte joie, paix, amour, sérénité, dans notre monde troublé.

La condition d'accéder à la vie : réponse humaine à l'initiative de Dieu

Alors que Dieu est à l'œuvre au travers des œuvres que Jésus accomplit, il se fait constater que ceux qui ont vu le signe de la multiplication des pains n'ont malheureusement pas cru (v.36). Et pourtant, selon l'initiative de Dieu, chaque personne que le Père donne au Fils viendra à ce dernier et lui ne rejettera jamais personne (v.37) parce que tout simplement la volonté du Père est que tous ceux qui lui sont confiés soient ramenés de la mort à la vie au dernier jour (v.39). Il y a lieu de comprendre que les vv.36-37 font transparaître la réponse humaine et l'initiative. Entre les deux versets, se met en place une dialectique entre le voir et le croire. Cette dialectique, selon Zumstein, est justifiée par le fait que :

« la vision du Jésus incarné est certes la condition de possibilité de la foi sans pour autant y donner nécessairement accès. Seul celui qui 'voit' dans le miracle des pains un signe renvoyant à Jésus ou dans Jésus l'envoyé du Père 'croit' »²⁹⁴.

Ce passage montre que voir et le croire sont en rapport dialectique : le voir que requiert l'évangéliste Jean est un regard pénétrant sur l'évènement Jésus et qui peut évoluer en croire, et conduire au salut ou donner accès à la plénitude de la vie qu'offre Jésus.

Les deux expressions « τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με » (la volonté de celui qui m'a envoyé) et « τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου » (la volonté de mon Père) construisent un chiasme entre les vv.39-40. La volonté de Dieu, par rapport à Jésus, engage l'initiative de Dieu qui a envoyé son Fils dont la

²⁹⁴ J. Zumstein 2014, *op.cit.*, p.229.

mission est qu'il ne perde aucun de ceux qui lui sont confiés (v.39). C'est la prépondérance du salut, énoncé ici et déjà au v.37, qui détermine l'action divine de l'envoi²⁹⁵. Parler du présent de la vie que Jésus donne et en même temps envisager l'avenir par la résurrection d'entre les morts au dernier jour (v.39). Ladite résurrection, loin d'être une adjonction postérieure, comme le prétend L'Eplattenier²⁹⁶ et d'autres chercheurs, montre plutôt que Jésus redit la finalité de sa mission qui consiste en la résurrection des croyants. Il souligne la protection des croyants contre la perte eschatologique tout simplement parce que la relation entre Jésus et les siens perdure jusqu'à l'échéance ultime. C'est ainsi que Jésus dit, selon le v.40, que quiconque voit le Fils et croit en lui, a la vie éternelle. Dans ce verset, réapparaît encore la dialectique du voir le Fils et croire en lui. Cela nous ramène à ce que nous avons dit plus haut, que la foi n'est rien d'autre qu'un regard pénétrant dont le Fils, l'envoyé du Père, est l'objet pour accéder à la plénitude de la vie, vie sur laquelle la mort n'a pas de prise. Dans ces versets, il devient clair que la relation dont Jésus assure la médiation est tellement sécurisée au point que la mort ne peut détruire la vie que Dieu offre à travers son Envoyé. On peut ajouter que dans le contexte de nos vies, qu'il y a là une note d'espérance pour tous les croyants qui ont succombé dans les affrontements entre les milices et groupes armés de par le monde (et particulièrement en RDC depuis deux décennies) et pour les victimes de la pandémie de la Covid-19 en 2020 ; cette dernière ayant fait de nombreux morts partout dans le monde.

Obstination et incrédulité avérées des Juifs (vv.41-50)

Au vu de l'évidence de la révélation de Dieu à travers le miracle de la multiplication des pains, le long discours de la révélation de Jésus démontre (i) que la foule, intéressée à la nourriture qui se gâte et non à celle

²⁹⁵ J. Zumstein 2014, *op.cit.*, p.229.

²⁹⁶ Ch. L'Eplattenier, *L'Évangile de Jean*, Genève : Labor et Fides, 1993, p.144.

qui procure la vie qui dure, n'arrive pas à saisir le sens du signe miraculeux (vv.22-27) ; (ii) face à l'obstination à souscrire à une liste de règlements, Jésus précise que ce qui est requis, c'est de croire en lui parce que celui qui vient à lui n'aura jamais faim et celui qui croit en lui n'aura jamais soif (vv.28-35) et (iii) enfin, Jésus affirme l'initiative de Dieu pour le salut de l'homme, c'est pour la vie éternelle et la résurrection au dernier jour (vv.36-40).

Le récit tel qu'il se déroule démontre la persistance de la crise entre Jésus et les Juifs. Le point de choc est lié à l'humanité de Jésus. Le fait que Jésus affirme au v.41 : « *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* » (je suis le pain descendu du ciel ; cf. vv.33 et 38) pose problème. La prétention d'être en personne le pain céleste, c'est-à-dire affirmer son origine surnaturelle paraît, à leurs yeux, inconcevable dans la mesure où ils connaissent son père et sa mère (v.42). La parenté connue, dit L'Eplattenier, ou tout simplement cette origine humaine banale exclut en eux l'idée d'une origine céleste²⁹⁷. Le scandale fonde sur l'incarnation elle-même car il est impensable que « le pain descendu du ciel » soit le fils de Joseph et de Marie (v.42b). C'est ainsi que Zumstein dit que, face à cette objection :

« le Jésus johannique ne tente pas de démontrer la véracité de son origine divine mais il décrit la juste attitude qui en permet la découverte (...) le problème ne réside pas dans l'identité qu'il revendique, mais dans celle de ses contradicteurs », ²⁹⁸ qui se confortent dans l'incrédulité.

Les murmures ne sont pas nouveaux parce qu'ils ont eu à entamer les relations du Dieu le libérateur avec Israël, son peuple dans le désert (Ex 16,2). Il est à noter que le murmure rendu par le verbe γογγυζειν est un terme utilisé pour signifier un endurcissement doublé d'incrédulité du

²⁹⁷ Ch. L'Eplattenier, *op.cit.*, p.145.

²⁹⁸ J. Zumstein, *op.cit.*, p.231.

peuple de Dieu, qui a fait tache d'huile dans l'histoire d'Israël avec Moïse. Les Juifs, descendants spirituels de ceux dont parle le livre d'Exode, se méprennent sur les paroles de Jésus. Dans un climat de violence, les Juifs se battent entre eux, et s'affrontent à la révélation de Jésus.

Le mouvement qui conduit vers la foi

La tournure que prend le récit dans les vv.43-46 conduit Jésus à réagir à l'objection des Juifs au sujet de son origine et en profite pour leur adresser un appel à entrer dans le mouvement de la foi. Il est sans contredit que personne ne peut venir à Jésus si le Père qui l'a envoyé ne l'attire (v.44a). La foi qui sauve et qui garantit la résurrection des morts au dernier jour (v.44b) n'est envisageable, humainement parlant, que si Dieu qui est au centre du mouvement qui attire vers la foi en Jésus fait aboutir son initiative. Le v.45 vient renforcer que la révélation de Dieu en Jésus ne vient, en aucun cas, contredire la sollicitude de Dieu à travers ce que les Écritures disent des prophètes. Tout celui qui ayant écouté en présence du Père et apprenant de lui, vient vers moi (v.45b). Ce verset, rappelle Es 54,13, où le prophète annonce la venue d'un temps où la recherche de la vérité prendra fin et où Dieu enseignera tous les hommes. C'est à ce moment-là où la grâce universelle de Dieu deviendra évènement qui advient en Jésus²⁹⁹. Il convient de noter que le v.45 vient donner un contenu précis à l'image de l'attraction dont le Père est l'acteur. C'est-à-dire que c'est l'Écriture qui assure la médiation dans la mesure où c'est au travers et par le biais de l'écoute de la parole de Dieu dans une attitude d'un disciple qui accepte d'apprendre de Dieu lui-même que l'on peut être conduit à la foi en Jésus³⁰⁰. Cette affirmation est fondamentale car l'enseignement que Dieu dispense, d'ores et déjà à partir de l'Écriture, à l'intention de celui qui se met à l'écoute ne peut être distingué de l'enseignement du Fils. Le

²⁹⁹ J. Zumstein, *op.cit.*, p.231.

³⁰⁰ Ch. L'Eplattenier, *op.cit.*, p.145.

v.46, faisant écho de Jn 1,18, revient sur une affirmation johannique fondamentale car une connaissance immédiate de Dieu par l'être humain est impossible. Seul Jésus, tirant son origine en Dieu, comme étant de Dieu, et reste la seule personne à le révéler aux autres. C'est autant dire que « la connaissance de Dieu et connaissance du Jésus johannique sont une seule et même chose »³⁰¹. On pourrait comprendre, dans ces versets, que dans le fait d'attirer se cache l'idée du pouvoir attrayant de Dieu qui agit dans l'ombre et le silence. Vraisemblablement, Jésus était perçu comme un homme ordinaire dont les parents sont connus et qui ne portait en lui-même aucune impressionnante marque charismatique. Et pourtant, la manifestation à travers le Fils se trouvait bel et bien réelle à travers ses œuvres et son enseignement. C'est bien qu'éclate sa gloire. Seul celui qui a un regard de la foi pouvait être instruit (enseigné) et attiré vers Jésus

La chair du Fils de l'homme comme pain vivant

Alors que ce qui est au centre des vv.51-58, c'est de boire le sang et manger (croquer) la chair du Fils de l'homme, le v.47 occupe une place charnière non seulement parce qu'il conclue le v.46 où l'enjeu sotériologique de la foi donne accès à la vie éternelle³⁰² mais aussi le v.48 où Jésus affirme « je suis le pain de vie », différent, bien entendu de la manne qu'ont mangée les pères et pourtant ils sont morts (v.49). Alors que le verbe « croire » est abondamment usité (.....) dans la première partie du discours, c'est plutôt le verbe « manger » qui est récurrent dans la dernière partie du discours³⁰³. Cela est dû au fait que la manne ayant été reçue par les Juifs comme le signe de la parole de la révélation, Jésus se présente comme la révélation ultime de Dieu aux hommes³⁰⁴.

³⁰¹ J., Zumstein, *op.cit.*, p.231.

³⁰² *Ibid.*, p.231.

³⁰³ Ch. L'Eplattenier, *op.cit.*, p.146.

³⁰⁴ A. Marchadour, *op.cit.*, p.187.

Le v.50, le bout de phrase « celui-ci est le pain qui descendant du ciel », est, dans le fond, en parallélisme synonymique avec le v.51 où Jésus dit : « moi je suis le pain vivant descendu du ciel. Au regard de l'affirmation faite au v.50 par un pronom démonstratif, *houtos*, qui se réfère, bien entendu, à la formule d'autorévélation du v.48 où Jésus affirme qu'il est le pain de vie, ce qui est surprenant, c'est qu'au début du v.51 est reprise la formule d'autorévélation *egô eimi* pour attester, comme au v.50, que Jésus est le pain descendant du ciel. Alors que le discours était dominé, en amont, par le verbe « croire », au v.50 apparaît, pour la première fois, le verbe *phagô*, du verbe *esthiô* conjugué au subjonctif aoriste actif. Ce verbe *phagô* (vv.50, 51, 52, 53 et 58) signifiant « manger » renforcé et/ou relayé par un autre verbe, *trôgô* (vv.54, 56, 57 et 58) qui signifie « croquer », domine, comme on peut le noter, le reste du récit jusqu'au v.58.

L'interprétation du v.50 n'est pas à isoler des vv.48-49, parce que Celui qui s'offre à manger est celui qui s'est révélé comme « je suis le pain de vie » (v.48), différent de la manne qu'ont mangée les pères dans le désert mais ils sont morts (v.49). Si donc le don divin de la manne au désert n'a pas préservé les « pères » de la mort, le pain descendu du ciel a un effet incomparable,³⁰⁵ au point que si quelqu'un mange de ce pain, il ne meurt pas (v.50).

La controverse de la défection des disciples en Jn 6,51-71

Avant de dénouer, à travers le texte, ce qui va constituer le scandale et qui, de surcroît, va conforter un groupe de disciples à faire défection du Maître Jésus, il va falloir analyser le texte de Jn 6,51-58³⁰⁶, en vue de

³⁰⁵ J. Zumstein, *op.cit.*, p.232.

³⁰⁶ Les vv.51-58 ont déjà fait, par le passé, l'objet de mon Mémoire de Licence aux Facultés Protestantes au Congo autour du thème « Télécopage des temps dans le 4^{ème} Évangile : une approche exégétique de Jn 6,51-58, Inédit, Juillet 1994.

découvrir en quoi a consisté le point de choc dans l'enseignement de Jésus.

Quelques propos sur les vv.51-58 : état des lieux de la controverse et affirmation du lien

Il convient de souligner que les vv.51c-58 font état d'un statut controversé parce qu'un certain nombre de critiques considèrent cette péricope comme une adjonction secondaire³⁰⁷. Certains critiques, faisant allusion au contexte, fondent sur l'interprétation de la parole centrale de l'entretien du v.35 qui s'achève au v.51b qui n'est pas poursuivie dans les vv.51c-58. A cela, s'ajoute aussi le fait que l'épilogue des vv.60-71 ne tient pas compte de la parenthèse eucharistique (vv.52-58). Les tenants de cette position considèrent qu'il y a un hiatus que fait transparaître les vv.52-58 avec les vv.35-51b en amont et les vv.60-71, qui tiennent lieu d'épilogue, en aval, considérant le v.61 qui a trait à la descente (*katabase*) du Fils de l'homme. Zumstein démontre à suffisance qu'il y a un lien entre les vv.35-51b et les vv.51b-58. Et ce lien doit être perçu au niveau des déplacements significatifs qu'opère l'évangéliste, en ces termes : (i) alors que dans l'entretien sur le pain de vie, la personne de Jésus comme pain descendu du ciel est au centre, dans la parenthèse eucharistique, la chair et le sang constituent le pain de vie ; (ii) si en Jn 6,32, c'est Dieu qui donne le pain de vie, en Jn 6,51b, c'est Jésus lui-même ; (iii) alors que dans l'entretien, « manger le pain de vie (6,50.51b) est une affirmation métaphorique, dans la parenthèse eucharistique, le verbe *trogô* (vv.54, 56, 57 et 58) est à comprendre au sens plein ; (iv) alors que dans l'entretien sur le pain de vie, c'est la provenance de Jésus comme pain céleste, dans la parenthèse eucharistique, c'est la personne incarnée de Jésus et sa mort sur la croix qui est abordée ; (v) enfin, en amont, c'est la foi du croyant qui est requise,

Cette partie est une forme remaniée et suffisamment actualisée d'une portion exégétique dudit mémoire dans une autre perspective de la configuration que prend le disciple en Jn 6.

³⁰⁷ Cf. R. Bultmann, pp.174-177; R.E. Brown, pp.286-287, etc.

en aval, c'est son faire qui joue un rôle important. La transformation du langage métaphorique en un langage eucharistique, démontre que l'évangéliste engage une relecture qui fait de l'eucharistie un mode d'appropriation de la « vie »³⁰⁸. L'actualisation de Jésus dans la manducation eucharistique indique que le Christ crucifié est présent dans la célébration du culte. Le réalisme eucharistique fait que le croyant entre en communions avec le Christ à travers le pain et le vin. Les vv.53-58 insistent sur le réalisme de la manducation par le verbe « τρώγεινqui », qui revient dans les vv.54, 56, 57 et 58 comme transpositions symboliques³⁰⁹. Selon Marchadour, ces vv.53-59 parlent explicitement de l'eucharistie et font donc allusion au temps de l'Église où la célébration de l'eucharistie est, en elle-même, un acte anti-docète³¹⁰. Le docétisme affirmait que Jésus a fait semblant d'être homme mais quand l'évangéliste utilise un verbe fort pour dire croquer ou mordre la chair du Fils de l'homme, il y a là la manifestation sacramentelle du réalisme de l'incarnation. Dans ces versets, Jésus ne tente pas de désamorcer le scandale auquel ont succombé les « Juifs » qui ont murmuré parce qu'il avait dit « je suis le pain qui descend du ciel » (v.41). Plutôt, Jésus clarifie à l'intention des disciples (croyants) ce que signifie manger sa chair³¹¹. Il y a lieu de noter avec Zumstein, que Jésus est davantage plus radical en renforçant cette divinité qui pose problème lorsqu'il défie ses interlocuteurs en disant au v.53 que s'ils ne mangent pas la chair du Fils de l'homme et ne boivent pas son sang, ils n'ont pas la vie en eux. Avoir « la vie en eux » ne réfère pas à la vie qui va générer de soi, comme par enchantement, dans le croyant semblable à celle que le Fils possède en lui-même comme il en est pour le Père (5,26). Il s'agit plutôt de la vie que le Christ qui demeure uni au Père attribue au croyant

³⁰⁸ J. Zumstein, *op.cit.*, p.234.

³⁰⁹ Y.-M., Blanchard, *Des signes pour croire ? Une lecture de l'Évangile de Jean*, Paris, Cerf, 1995, p.75.

³¹⁰ A., Marchadour 2011, *op.cit.*, p.192.

³¹¹ J., Zumstein 2014, *op.cit.*, p.235.

qui, par l'eucharistie, entretient cette relation vitale comme il en est du sarment connecté sur la vigne (15,1-8)³¹². La formule « je suis le pain vivant descendu (qui descend) du ciel » (v.51) se rattache à la thématique Fils de l'homme qui descend du ciel. Ayant son origine dans le ciel et appartenant à la sphère des choses divines, il est le véritable pain du ciel qui peut offrir la vie éternelle aux hommes ou qui peut tout simplement les y introduire³¹³.

En juxtaposant le discours eucharistique (vv.51b-58) à celui sur le pain de vie (vv.35-51a), une controverse aurait vraisemblablement eu lieu à l'intérieur de la communauté johannique au sujet de l'interprétation de l'Eucharistie. La question que l'on devrait se poser à juste titre, c'est celle de savoir si la célébration de la Cène n'était pas en train de devenir un sujet brûlant de la christologie au risque de provoquer un schisme³¹⁴ que l'auteur tente d'endiguer. Alors que dans le discours métaphorique (vv.35-50), le Jésus de Jn s'adresse au groupe incrédule juif, ici, il s'agit du groupe hérétique à l'intérieur de l'Église (groupe gnostique ou *docétique*) qui a probablement rejeté la réception de l'Eucharistie. Notre texte sera interprété bloc par bloc.

Analyse et signification du texte

Les vv. 51-52 sont liés par l'idée qu'ils développent. L'idée énoncée que Jésus est le pain de vie qui descend du ciel (v. 35), conduit les Juifs à murmurer (*egonguzon oun hoi Ioudaioi peri autou hoti eipen : egô eimi ho artos ho katabas ek tou ouranou* ; cf. v.41). Ils connaissaient bien son père Joseph et sa mère (vv. 41,42). Ce qui choque les Juifs, c'est d'affirmer qu'il est le pain vivant qui donnera sa chair pour la vie du monde. C'est ainsi que le murmure est mué en dispute au v.52. En utilisant le

³¹² C.S., Keener, 2003a, *op.cit.*, p.691.

³¹³ C.S., Keener, 2003a, *op.cit.*, p. 58.

³¹⁴ Cf. M. ROBERGE, "Le discours sur le pain de vie in 6,22-59 problèmes d'interprétation" in : Laval Théologique et Philosophique n°37 (oct. 1982), P- 289.

verbe *emachonto*, l'évangéliste est conscient que les Juifs entrent en querelle directe avec Jésus parce que ce n'est plus Jésus comme pain de vie qui est au centre du propos, mais sa chair qui est donnée à manger³¹⁵. Alors que par ces paroles, Jésus enjoint ses interlocuteurs à s'approprier l'acte expiatoire accompli à la croix dans la célébration de l'eucharistie (2)³¹⁶, eux, par contre, comprennent l'expression au sens immédiat. Ce qui représente une absurdité pour la foi juive qui abhorre le cannibalisme religieux³¹⁷ (Gn9,4 ; Lv 3,17 ; Dt 12,16.23-25 ; 15,23). Par ailleurs, la formule *huper tês tou kosmou zôês* (v. 51c) se rattache à une grande tradition chrétienne qui désigne la mort du Christ et souligne sa dimension rédemptrice. Ce qui fait qu'il y a un lien entre le Christ qui est la source de la vie éternelle pour les croyants et Jésus mort sur la croix.

Le v.53 parallèle à 54 (A // A') établit un parallélisme à la fois synonymique et synthétique. Synonymique parce que, bien que l'une des affirmations soit au négative (v.53) et l'autre au positive (v.54), manger la chair et boire le sang sont des conditions requises, selon les deux versets, pour avoir ou ne pas avoir la vie éternelle. Par ailleurs, le v.54 est une synthèse de l'affirmation énoncée au v.53 car si, dans ce dernier, est utilisé le verbe *phagein* (manger), dans le v.54 est utilisé le verbe *trôgein* (croquer, mâcher). Ce dernier vocabulaire se veut réaliste dans la mesure où Jésus vient accentuer et durcir l'affirmation³¹⁸ en insistant sur la manducation eucharistique qui fait accéder à la vie éternelle *hic et nunc* et la résurrection d'entre les morts au dernier jour. Dans ces vv.53-54, le couple chair et sang qui, dans la tradition vétérotestamentaire, désigne la per-

³¹⁵ J. Zumstein, *op.cit.*, p.235.

³¹⁶ Cf. O. CULLMANN, *op.cit.*, p. 190-,

³¹⁷ J. Zumstein, *op.cit.*, p.235.

³¹⁸ Cf. J. Giblet, 1 oc. cit. , p. 60

sonne dans sa corporéité, a ici une connotation du v.53, dans la manducation du pain de l'eucharistie ainsi que le montre Giblet. La participation à la vie offerte en Jésus-Fils de l'homme³¹⁹, se présente en ces termes :

« Il y a une véritable continuité entre la doctrine de l'Incarnation rédemptrice du Fils de l'Homme-Logos et la doctrine de l'eucharistie. Celle-ci représente la chair en tant qu'elle est le lieu et le signe du Fils de l'homme venant du ciel pour que, avec lui, nous montions au ciel : et c'est pourquoi l'Eucharistie est aussi le principe de la résurrection à venir. Le Christ pascal en offrant le pain eucharistique s'offre lui-même en tant que source de vie éternelle et c'est lui qui, au dernier jour, achèvera ce qu'il inaugure dès maintenant dans la vie des hommes de vraie foi. L'Eucharistie ne peut être comprise que dans le cadre de l'ensemble de la christologie³²⁰. »

Ainsi donc, la mention du Fils de l'homme donne le ton à son origine céleste mais aussi nous ramène d'abord dans le passé en montrant que le Fils de l'homme préexistant s'est incarné, et à travers sa mort ayant une valeur rédemptrice, il a donné sa chair pour la vie du monde. Ressuscité et souverainement vivant, il lui a été conféré le pouvoir de vivifier. Par le geste rituel de manger le pain et de boire le vin, non seulement le Chrétien rend présent le Christ glorifié mais aussi il actualise le sacrifice du calvaire en abolissant entre lui et nous la durée qui nous sépare³²¹. En ramenant l'événement du passé dans le maintenant de la foi et de la célébration eucharistique, s'ouvre aussi, pour le croyant, l'avenir. C'est-à-dire le dernier événement qu'exprime le v.54 « et moi, je le ressusciterai au dernier jour ». L'événement de la résurrection est comme un refrain dans ce chapitre parce que c'est le fait de croquer la chair et boire le sang du Fils de

³¹⁹ Ibid., p.61.

³²⁰ Cf. J. Giblet, *op.cit.*, p.61.

³²¹ Cf. F.-M., BRAUN, *Op.cit.*, pp.175 et 179.

l'homme qui fait accéder à la vie dans le présent et dans l'avenir. La mention de la résurrection au dernier jour a été considérée par certains critiques comme faisant violence au contexte parce que ne s'accordant pas avec l'eschatologie johannique qui est essentiellement réalisée en Jésus-Christ. En rappelant la conception du salut à venir comme en Jn 5,28-29 et celle du dernier jour (Dn 12,2 Mt 25,4-6 ; 1Th. 4,6), lesdits critiques pensent qu'elle est une adjonction postérieure³²², en vue de justifier l'eschatologie future. À la suite de Molla, nous disons que dans sa rédaction actuelle le texte semble montrer que le don de la vie en Jésus-Christ est à la fois présent et futur parce que la vie accordée en lui présentement sera pleinement manifestée lors de la résurrection dernière³²³. Zumstein, dans la même veine, pense que la promesse de la résurrection du croyant au dernier jour n'est pas un élément ajouté secondairement mais « signale que la relation nouée avec Jésus, par l'eucharistie, est infrangible et donc que cette vie donnée n'est pas livrée à la fatalité destructrice de la mort »³²⁴. C'est autant dire que le v.40 (*ho theôrôn ton huion kai pisteuôn eis auton echê zôên aiônion* : le voyant le Fils et croyant en lui a la vie éternelle) fait allusion à l'appropriation par la foi de l'évènement de la résurrection dont la relecture est élargie aux vv.53-54, pour montrer que « le sacrement n'est pas une alternative à la foi, mais l'une de ses expressions : seul le croyant discerne, en effet, dans la chair et le sang la métaphore de l'évènement de la croix dans sa dimension sotériologique »³²⁵. La vie éternelle que donne le Fils de l'homme à ceux qui croquent sa chair et boivent son sang est une anticipation de la vie qui sera accordée dans sa plénitude au dernier jour. Il est clair que le don de la vie éternelle également quittancé par la résurrection au dernier jour était lié à la foi³²⁶.

³²² Cf. C.F. Molla, *op.cit.* p.79; cf. R., Bultmann, *op.cit.*, pp.175-176.

³²³ Cf. Ibid, p. 93.

³²⁴ J. Zumstein, *op.cit.*, p.236.

³²⁵ J. Zumstein, *op.cit.*, p.236.

³²⁶ Ibid., *op.cit.*, p.236.

Le v.55, verset-pivot constitue le centre de la pensée de l'auteur. Comment s'effectue la convergence des thèmes des deux paires de vv.53-54 et 56-57 autour de ce verset ? Le v.55 est le centre de deux paires des versets formant en eux-mêmes deux blocs. Le passage explicatif au début du verset, élucide ce qui vient d'être dit aux vv.53-54 et explique mieux le thème que développent les vv.56-57. D'une part, la chair du Fils de l'homme à manger et son sang à boire impliquant la vie éternelle présentement et la résurrection au dernier jour est vraie nourriture et vrai breuvage. Et d'autre part, la chair à croquer et le sang à boire impliquant aussi la compénétration entre Jésus et le disciple, et le disciple avec le Père par le Fils et la promesse de la vie est aussi vraie nourriture et vrai breuvage. L'adjectif *alêthês*, « vrai », appliqué à la fois à la chair et au sang, ici et comme ailleurs, dans le quatrième Évangile, signifie ce qui est vrai, fiable et digne de confiance. Selon Keener, l'usage johannique du « vrai » ne doit pas être compris dans un sens platonique d'un prototype céleste ou modèle pour les contreparties terrestres. L'évangéliste l'utilise dans le sens de ce qui est pleinement authentique et donc en opposition avec d'autres usages figurés³²⁷. L'authenticité ou la véracité de la chair et du sang s'impose au v.55 pour « assurer que la nourriture et la boisson offertes par Jésus sont une véritable source de vie et, qu'en ce sens, elles réalisent la promesse du v.35 : qui mange de ce pain n'aura jamais faim, qui croit en Jésus n'aura jamais soif. »³²⁸ On noterait tout aussi à la suite de Roberge, que les éléments de la cène comme substance ne sont pas en eux-mêmes dignes de confiance mais que c'est le Fils de l'homme qui se donne dans la matérialité de sa chair et de son sang, qui est digne de confiance³²⁹. Jésus comme source de la vie, nous fait accéder à la vie. C'est donc lorsqu'on mange le pain et boit le vin en croyant qu'il est le Fils de l'homme accrédité par le Père, que sa mort, qui n'a pas été une fin mais

³²⁷ C.S., Keener 2003a, *op.cit.*, p.691.

³²⁸ J., Zumstein, *op.cit.*, p.237.

³²⁹ Cf. M. Roberge, *Loc.cit.* p.294.

une mort rédemptrice, transforme notre vie, et ainsi ces éléments deviennent pour celui qui les consomme chair et sang du Fils de l'homme.

Le bloc que forment les vv.56-57 met l'accent sur la compénétration entre Jésus-Fils de l'homme avec le croyant. Ladite compénétration a comme soubassement l'acte de croquer la chair et boire le sang du Fils de l'homme. Le v.56 franchit un pas théologique par le fait d'affirmer que l'eucharistie est le lieu qui permet l'établissement d'une relation réciproque entre Jésus et le croyant³³⁰. Cette relation réciproque est rendue, dans le langage de l'évangéliste, par le verbe « demeurer » or « habiter » en se référant à la parabole de la vigne (15,1-8) où le croyant est mentionné comme habitant en Jésus et ce dernier en lui. Ce langage est essentiel dans le devenir disciple³³¹. Le verbe « demeurer », dans le langage johannique, décrit la relation envisagée dans la durée et c'est cette relation pérenne, dit Zumstein, qui sera facteur de vie pour le disciple³³². La notion de l'inhabitation mutuelle du croyant et Jésus deviendra un thème majeur dans l'Évangile et, dans ce passage, un parallélisme est tiré entre cette relation qui s'établit entre Jésus et le croyant et la relation entre Jésus et le Père. Le v.57 mène l'argumentation à son terme en éclairant la formule d'immanence réciproque par la christologie d'envoi³³³. Dans ce verset, Jésus affirme « comme le Père vivant m'a envoyé et moi je vis par le Père ». L'être divin, décrit comme le Père vivant, est la source de la vie de Jésus comme l'agent divin uniquement autorisé³³⁴. C'est donc dans ce v.57 qu'il devient explicite que l'union du croyant avec Jésus non seulement est en parallèle mais aussi participe dans l'union entre le Père et le Fils³³⁵ (v.57 ; cf. 17,21.23). En Jn 6, la formule d'immanence réciproque

³³⁰ J. Zumstein, *op.cit.*, p.237.

³³¹ C.S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, Vol.1, Hendrickson Publishers, 2003, p.691.

³³² J. Zumstein, *op.cit.*, p.237.

³³³ C.S. Keener, *op.cit.*, p.691.

³³⁴ *Ibid.*, p.691.

³³⁵ J. Zumstein, *op.cit.*, p.???

est exclusivement dans l'eucharistie. Il est clairement dit que le Père, origine de toute vie, fait de son envoyé le porteur de cette vie pour le monde et/ou source de vie pour celui qui noue une relation avec lui. Ladite relation, selon le v.57b, tourne autour de l'appropriation du Fils de l'homme « celui qui me croque, celui-là vivra par moi ». Il n'est plus question des espèces « chair » et « sang » mais plutôt de la personne de Jésus qui entre en jeu dans la manducation eucharistique. La vie intra-divine est médiatisée aux croyants à travers Jésus qui devient en retour source de vie.

C'est au v.56 où, pour la première fois dans le quatrième Évangile, la « formule d'immanence réciproque » est utilisée, exprimant une union étroite entre les Chrétiens et Christ. Ladite formule d'union réciproque indique simplement, mais de façon impressionnante, l'unicité de l'union entre le Christ qui communique la vie et le croyant qui la reçoit³³⁶. Au v.57, la dépendance de Jésus sur le Père en termes de vie devient le modèle pour la dépendance requise des croyants³³⁷, parce que c'est à travers une union vivante avec l'envoyé de Dieu que le récepteur de l'eucharistie obtient la vie. Le Père est qualifié de vivant parce qu'il a la vie en lui, il est l'essence et le principe de la vie, et le Père « vit par le Père » car « le Père lui a donné d'avoir la vie en lui-même » dans la même originalité et plénitude (1,14)³³⁸. Cette vie s'obtient de deux manières, d'abord par la communication avec le Fils dans la foi (6,29.35.40.47) et ensuite dans l'eucharistie (6,53-54). Le repas sacramental devient, pour ainsi dire, l'unique voie d'accomplir une union pleine avec le porteur divin de la vie³³⁹. Le v.57 est une récapitulation des vv.53b-56 car on y remarque une évolution qui identifie « la chair et le sang du Fils de l'homme » à « ma chair » et « mon sang » et l'expression « manger ma chair » des

³³⁶ R., Schnackenburg, *op.cit.*, p.63.

³³⁷ C.S., Keener 2003a, *op.cit.*, p.691.

³³⁸ R., Schnackenburg, *op.cit.*, p.64.

³³⁹ Ibid.

vv.53.54.56 qui se traduisent en l'expression « me manger » au v.57b. Cependant, la formule d'appropriation « ainsi celui qui me mange vivra, lui aussi, par moi » se distingue des précédentes indications en ce sens que ce ne sont plus les espèces (la chair et le sang) qui sont mises en avant, au v.57, mais plutôt la personne de Jésus³⁴⁰.

Le v.58, par sa structure et son thème, pose aussi un problème car l'expression « celui-ci est le pain du ciel » coupe le fil de la pensée ; par conséquent, rien ne le lie au v.57. Il rappelle plutôt le v.50a « Tel est le pain qui descend du ciel » et le membre de phrase « pas comme celui qu'ont mangé les pères et qui sont morts » (v.58b) qui n'a d'équivalent qu'au v.49. C'est le membre de la phrase « celui qui croque de ce pain vivra éternellement » (v.58c) qui peut être lié au v.57 à un certain niveau « celui-là me croque vivra par moi ». Il établit surtout des liens avec le v.51b « Si quelqu'un mange de ce pain, il aura la vie éternelle ». A ce titre, le v.58 est à lier et interpréter à la lumière du v.51. Il suffit de considérer l'expression *dzesei eis ton aiôna* du v.58c et la perspective eschatologique qu'elle ouvre pour conclure qu'avec celle du v.51b, les deux versets établissent entre eux un lien. Le participe aoriste *katabas* du v.58a établit aussi un lien avec le v.51 qui renferme aussi la même forme verbale pour démontrer l'origine céleste de ce pain à croquer. C'est ce qui substantiellement fait qu'il est différent de celui qu'ont mangé les pères qui sont morts. C'est pourquoi, ce pain d'immortalité ne peut que garantir à celui qui le croque la vie éternelle dans le futur (v.58c). Le v. 58 semble couper le fil de la pensée mais avec le v.51, les deux versets font inclusion de la parenthèse eucharistique. Alors qu'en amont au v.51, Jésus affirme « je suis le pain vivant descendu du ciel. Celui qui mangera de ce pain vivra pour l'éternité », au v.58, il conclue « tel est le pain qui est descendu du ciel : il est bien différent de celui que vos pères ont mangé », il fait allusion à lui-même. Il est le pain vivant capable d'élever ceux qui le mangent à la vie éternelle et à la résurrection. La différence substantielle entre la

³⁴⁰ J., Zumstein 2014, *op.cit.*, p.237.

manne et le pain de vie, c'est que les pères n'ayant pas mangé une nourriture eschatologique que le Fils de l'homme donne à travers sa chair et son sang, ils ne pouvaient qu'échapper à la faim et non à la mort. Ce pain du désert ne pouvait plus être une norme de vie pour les temps derniers. L'opposition entre les deux pains est d'autant plus soulignée que l'un a conduit à la mort et l'autre mène à la vie éternelle. L'un appartient à une dispensation passée tandis que, par l'autre, Dieu inaugure des temps nouveaux qui cheminent vers l'eschatologie finale. C'est pourquoi, à celui qui croque la chair du Fils de l'homme et boit son sang, il lui est faite la promesse de la vie éternelle. Léon-Dufour renforce cette pensée en disant que l'origine céleste du pain ne conteste pas du tout la valeur normative de l'Écriture mais refuse de prendre les pères comme une référence définitive à l'instar des Juifs. L'agir de Dieu ne peut pas être enfermé dans l'événement du passé, et le passé être pris comme une norme du présent étant donné que le présent doit être interprété³⁴¹. La norme pour le présent c'est Jésus Fils de l'homme qui, ayant vaincu la mort, en tant que figure eschatologique, s'offre à nous maintenant pour la vie eschatologique future.

La conclusion de la parenthèse eucharistique au v.58 fait ressortir trois grandes affirmations : (i) le v.58a en qualifiant Jésus de pain descendu du ciel réaffirme le mouvement de son incarnation ; (ii) en juxtaposant ce pain de vie à la manne qu'ont mangée les pères dans le désert (v.58b), il met en évidence la valeur eschatologique de l'histoire présente de l'Église par rapport au passé d'Israël ; (iii) en affirmant que les pères qui ont mangé ce pain-là sont morts mais que celui qui mange de ce pain vivra pour l'éternité (v.58c), l'adhésion à Jésus a une portée sotériologique parce que c'est la vie en plénitude qui est garantie, vie contre laquelle la mort ne saurait prévaloir³⁴².

Cette péricope nous astreint donc à distinguer deux temps de lecture : celui des auditeurs immédiats de la prédication de Jésus et celui

³⁴¹ Cf. X. Léon-Dufour, *op.cit.*, p.174.

³⁴² J., Zumstein, *op. cit.*, p.238.

des Chrétiens de la fin du 1^{er} siècle, contemporains du rédacteur de l'Évangile. Aux uns, il se révèle comme Fils envoyé par le Père pour que toute personne qui croit en lui accède au salut, mieux à la vie éternelle. Aux autres, ceux du temps de l'Église vers la fin du 1^{er} siècle, par la célébration de la Cène ou l'eucharistie pratiquée dans la communauté, le Fils de l'homme, Logos incarné, se donne aux Chrétiens comme pain céleste³⁴³. C'est autant dire que la substance du discours de Jn 6 remonte certes à Jésus mais l'évangéliste, en partant de la praxis ecclésiale de l'eucharistie, l'a développé.

C'est ce que fait remarquer Blanchard, qui dit que Jn 6 est central quant au déroulement du 4^{ème} Évangile et il fait ressortir trois points essentiels :

- (i) que la reconnaissance des signes ne va pas de soi dans la mesure où elle s'inscrit dans le contexte plus large oscillant entre l'adhésion au mystère pascal du Seigneur ou inversement de son rejet ;
- (ii) que la désignation des signes relève en propre de l'activité de l'Église et qu'elle constitue, pour une part, le lieu de discrimination d'avec les adversaires déclarés, c'est-à-dire le groupe de sympathisants et voire même une proportion notable des prétendus disciples qui cessent de faire route avec lui (vv.60-66) ;
- (iii) que la capacité d'adhérer aux signes découle aussi de la fidélité à l'eucharistie par laquelle l'Église communie au mystère pascal de Jésus où il donne sa chair pour la vie au monde (v.51)³⁴⁴.

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre comment l'évangéliste a jugé utile non pas reprendre l'institution de l'eucharistie telle qu'elle est rendue dans la tradition synoptique mais il saisit l'opportunité pour instruire ses

³⁴³ Cf. A. Feuillet, *loc. cit.*, P. iO55.

³⁴⁴ Y.-M., Blanchard, *op.cit.*, pp.78-79.

contemporains en leur donnant le sens de l'eucharistie qu'il relie au mystère central de l'économie chrétienne du salut³⁴⁵. Cela signifie que l'auteur fait correspondre intentionnellement et au même niveau les trois moments du temps, c'est-à-dire le présent, le passé et le futur. Il part de la praxis ecclésiale de l'eucharistie dans sa communauté pour atteindre le Logos incarné parce que le Christ dont il parle est « le Christ présentement à l'œuvre dans l'exécution du plan divin tout entier. » Dans le passé, c'est-à-dire depuis le commencement, il était auprès de Dieu mais dans le présent, il sollicite la foi dans la célébration de la Cène pour bénéficier de la vie qu'il donne à travers les éléments de la Cène et la vie éternelle garantie dans l'avenir eschatologique. Le Christ, le Fils de Dieu, est l'agent du drame rédempteur qui se déroule depuis le commencement jusqu'à la fin³⁴⁶. La célébration eucharistique n'est pas un rituel ordinaire simple et isolé de la ligne du temps de l'histoire du salut. En le célébrant, les Chrétiens de la communauté johannique et ceux de tous les temps s'inscrivent dans l'action salvifique de Dieu. C'est ce qu'affirme Vanneste en disant :

« Dans l'eucharistie, les promesses messianiques se réalisent et s'actualisent à notre profit. L'eucharistie n'est pas uniquement un rappel du passé (le mémorial de la mort du Christ) et un gage du salut eschatologique que nous obtiendrons lors du retour glorieux du Seigneur, mais elle est en même temps, voire surtout, présence active du Sauveur lui-même³⁴⁷. »

Nous pouvons donc noter que l'eucharistie, comme praxis ecclésiale, fait accéder les croyants au salut messianique parce qu'elle est un sacrement du Christ vivant parmi nous dans lequel il exerce toute son activité salvifique. Le pain et le vin sont donc des réalités au travers desquelles l'Esprit doué du pouvoir de vivifier (Jn 6,63) actualisent les effets de la

³⁴⁵ Cf. E. J. Kilmartin, *op. cit.*, pp. 123.

³⁴⁶ O. Cullmann cité par F.-M. Braun, *op. cit.*, p. 208.

³⁴⁷ A. Vanneste, « Le pain de vie descendu du ciel : in 6,51-58 » in : *Assemblées du Seigneur*, n°32 (1975), p. 33.

rédemption accomplie par le Christ et intériorisent son œuvre historique dans les cœurs des croyants³⁴⁸. L'action sacramentelle actualise le sacrifice du Calvaire sous Ponce Pilate, bien que consommé une fois pour toutes (ephapax cf. Hb 9,12) en abolissant la durée entre ce qui eut lieu à un moment de l'histoire et le maintenant de la foi et de la célébration eucharistique. L'eucharistie est donc à prendre avec sérieux et responsabilité car elle n'est pas un rite traditionnel mais une ordonnance dont on se souvient. Chaque fois commémorée, la Cène, rend le Christ glorifié présent au milieu de la communauté des célébrants qui s'approchent de lui et reçoivent de lui une énergie nouvelle, pour une foi vivante en famille, au travail et dans les divers secteurs de la vie professionnelle, ceci à tous les niveaux.

Radicalisation de l'appel dans le discours sur le pain de vie : deux groupes en présence

Le scandale de la croix se profile : les disciples gagnés par l'incrédulité ambiante font défection (vv.60-66)

Les versets qui achèvent le plus long récit du quatrième Évangile forment un appendice au discours. La description qui est faite ici, c'est que plusieurs de ceux qui ont entendu Jésus, et même ceux-là qui jusque-là étaient disposés à le suivre et/ou avaient été ses adhérents ont été scandalisés par son enseignement. Comment comprendre en quoi parler figurativement du fait de manger sa chair et boire son sang a paru, aux yeux des disciples, vraiment outrageux ? Il y a lieu de comprendre que la défection des disciples qui intervient vers la fin du récit (vv.60-66) et qui se justifierait par le fait que son enseignement est jugé *sklēros*, c'est-à-dire « difficile à comprendre », ou simplement « scandaleux », (v.60) remonte plus loin. On se souviendra que le discours christologique (6.22-59) scandalise déjà les Juifs lorsque Jésus se présente comme étant le pain descendu d'en-haut qui apporte la vie. Ce qui, à leurs yeux, est inacceptable. C'est

³⁴⁸ cf. F.M. Braun, *op. cit.*, p. 196.

ainsi que le groupe des disciples, gagnés par l'incrédulité ambiante, eux aussi s'affichent non partants pour l'invitation du maître à manger sa chair et boire son sang (vv.51-58)³⁴⁹. Cela devient pour eux un rocher de scandale. Selon Bruce, c'est la teneur de son argument impliquant une revendication de Jésus d'être plus grand que Moïse et donc associé à Dieu qui pose le réel problème. Le langage de Jésus était dur à prendre non simplement parce qu'il était difficile à saisir, mais parce qu'ils l'ont trouvé offensif³⁵⁰.

Dès lors, comment ceux qui ont été disciples jusqu'à ce point peuvent-ils parvenir à faire défection ? L'évangéliste, et c'est cela qui rend intéressante l'analyse de tout le chapitre 6 dans cet ouvrage, est conscient que sur le chemin du devenir disciple, il y a des occasions de chute. Et l'une d'elles, de façon surprenante, c'est que le scandale peut provenir curieusement des paroles ou de l'enseignement de Jésus à qui ils prétendent adhérent.

C'est autant dire que le disciple n'est pas nécessairement celui qui commence à suivre Jésus ou qui montre un attachement enthousiaste, mais plutôt celui qui persévère, bravant les occasions de chute. En Jn 8,31, Jésus affirme sans détours que seuls peuvent être véritablement ses disciples ceux-là qui demeurent dans ses paroles. Le déclin auxquels parviennent les disciples en Jn 6, c'est qu'au lieu de demeurer dans la parole, ils la renvoient comme étant intolérable. En disant « cette parole est dure qui peut l'écouter », il y a une évidence qu'ils ont entendu la parole mais

³⁴⁹ La revendication de manger la chair de Jésus et boire son sang dans la célébration eucharistique est la voie de la communauté de faire face aux dures souffrances de la persécution ou du trauma d'être expulsé de la synagogue. C'est nourrir dans une communion proche avec Jésus au moyen d'une déclaration ouverte et publique de sa foi dans l'observance du dernier Repas (cf. Culpepper 1998:163).

³⁵⁰ F.F., Bruce, *The Gospel of John*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1983, p.162.

la considérant comme raide, ils ne peuvent adhérer à la révélation³⁵¹ qu'elle procure. Le point de choc, c'est vraisemblablement le discours qui précède (vv.51-58) mais tout aussi la prétention de Jésus d'être « le pain descendu du ciel » (vv.41-42).

Quand les murmures se font vifs, la chute se profile à l'horizon (vv.61-63)

Jésus constate que l'option que prennent les disciples en murmurant ne peut que les assimiler aux Juifs qui, plus haut, se sont mis à murmurer à son sujet parce qu'il avait dit : « je suis le pain qui descend du ciel » (v.41). Le murmure est à interpréter comme un signe d'incrédulité à l'égard de Jésus. Le v.52 développe la même perspective parce que les Juifs s'irritent et se scandalisent des paroles de Jésus. La traduction de ce bout de verset, *emachonto oun pros allélous hoi Ioudaioi*, montre que les Juifs se querellaient ou discutaient violemment les uns les autres au point de dire « comment celui-là peut-il nous donner sa chair à manger ? ». Les disciples qui murmurent (v.61a) pourraient tout aussi être assimilés à la génération murmurante du désert (Ex 17,2-7). On peut donc noter que le verbe « γογγυζέιν » (murmurer) ne caractérise pas seulement les Juifs mais aussi les disciples pour preuve de leur scandale ressenti à l'ouïe de sa parole et comme expression de leur incrédulité parce qu'ils ne croient pas (v.64)³⁵². Au v.61a, Jésus sut en lui-même que ses disciples murmuraient ; ce qui traduit son omniscience (cf. 1,47-48 ; 2,23-25), lui qui connaît l'état d'esprit des disciples quand bien même ils ne sont pas adressés directement à lui³⁵³. Il leur rétorque « τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει », ou « cela

³⁵¹ X., Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean II (chapitres 5-12)*, Paris, Seuil, 1990, p.179.

³⁵² J., Zumstein, « La réception de l'écriture en Jn 6 », in : *Mémoire revisitée*, Genève, Labor et Fides, 2017, p.169.

³⁵³ J., Zumstein 2014, *op.cit.*, p.240.

vous scandalise ? ». Etymologiquement, Jésus fait remarquer qu'ils butent contre une pierre d'achoppement. Il est vrai que les disciples n'arrivent pas à concilier la prétention de leur maître qui revendique une origine divine (3,13 ; 6,38.51) avec la connaissance qu'ils ont de sa famille (v.42). Ce qui bouleverse, c'est quand Jésus rétorque « et si vous voyiez le Fils de l'homme monter là où il était auparavant ? » (v.62), au lieu d'écarter le scandale, Jésus le radicalise plutôt, ainsi que le relève bien Zumstein³⁵⁴. Ce qui scandalise les disciples reste encore une chose simple car par la croix, le Fils retourne au Père. Et ceci sera pour eux un scandale plus grand encore que le scandale présent³⁵⁵.

De même que Jésus avait promis une plus grande cause en vue de la foi de Nathanaël, qui a cru sur base d'un petit signe (Jn 1,50-51), il promet maintenant une plus grande cause de scandale pour ceux-là qui doutent. *L'appel du devenir disciple n'est pas moins radicalisé*. Selon Keener, les disciples qui ne croient plus et doutent de leur maître (v.60) et peut-être comme de convertis temporaires au cercle des Chrétiens en Jean (1 Jn 2,19) se retrouvent en danger de devenir opposants. C'est ainsi que Jésus les défie par une question³⁵⁶. Si Jésus leur a parlé de la descente du Fils de l'homme, il exprimait la volonté aimante du Père qui, par cette descente, donnait aux hommes le vrai pain du ciel (vv.32, 38). Vont-ils parvenir à la foi si un jour ils voient le Fils de l'homme remontant au ciel ?

En effet, la preuve de l'identité de Jésus n'ayant pas été captée par sa descente, il en reste une, c'est sa remontée au Père (v.62 ; cf. vv.13-14). Dans l'Évangile de Jean, l'élévation du Fils passe par la croix. Selon Jn 8,28, Jésus s'adressant à ses adversaires, il les confronte à la vérité de la croix en ces termes « lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme, vous connaîtrez que 'je suis' et que je ne fais rien de moi-même ». En le clouant

³⁵⁴ Ibid.

³⁵⁵ A., Scrima, *L'Évangile de Jean : un commentaire*, Paris, Cerf, 2017, p.107.

³⁵⁶ C.S., Keener 2003, *op.cit.*, pp.693-694.

sur une croix, ils ne pourront dénier ses revendications ni avoir une couverture pour leur péché d'incrédulité (15,22 ; 16,9)³⁵⁷. L'élévation qui aura lieu à la croix est perçue comme le premier stade dans « son ascension vers où il était avant »³⁵⁸. Dans cette ultime occasion que Jésus donne à ses disciples, il est implicitement clair que s'ils n'ont pas cru quand le Fils de l'homme est descendu, croiront-ils s'ils le voient remonter vers le haut ? Pourtant, comme l'a si bien dit Bruce, « voir Jésus élevé, voir au-delà de l'apparence de surface et apprécier la signification intrinsèque de l'exaltation du Crucifié, c'est cela véritablement croire en lui et c'est le chemin vers la vie éternelle »³⁵⁹. En disant « quand vous verrez le Fils de l'homme... », seul celui qui a un regard de la foi pourra comprendre et en tirer profit mais « l'incrédule ne 'verra pas' Jésus monter au ciel mais il le verra disparaître et cette éventualité constatée renforcera son scandale³⁶⁰. »

Au v.63, Jésus, en disant « c'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. Les paroles que moi je vous ai dites sont Esprit et vie », il stigmatise l'incompréhension des disciples qui ont pris ses paroles au sens matériel et n'ont pas tenté de pénétrer en profondeur leur signification de surface. Ils ont donc manqué le but³⁶¹. Les disciples ont pris l'habitude d'interpréter littéralement les déclarations figuratives de Jésus (3,4 ; 6,52 ; 11,12) car ce n'est pas la chair littéralement prise (6,51) qui procure la vie mais l'Esprit parce que l'Esprit met en lien le Père et le Fils (5,21 ; cf. Rm 4,17 ; 1 Co 15,22) dans le don de la vie (6,63). De même, la chair ne peut comprendre la vérité divine de façon adéquate³⁶².

Les disciples auraient dû comprendre que manger la chair du Fils de l'homme et boire son sang doit être compris comme une attitude ou une

³⁵⁷ Ibid., p.694.

³⁵⁸ F.F., Bruce, *op.cit.*, p.163.

³⁵⁹ F.F., Bruce, *op.cit.*, p.163.

³⁶⁰ X., Léon-Dufour, *op.cit.*, p.181.

³⁶¹ F.F., Bruce, *op.cit.*, p.163.

³⁶² C.S., Keener 2003, *op.cit.*, p.694.

activité de la sphère spirituelle. Le mot « chair » opposé à « l'Esprit » au v.63 comme en 3,6, dit L'Eplattenier, doit être compris au sens de la faiblesse naturelle de l'homme qui, réduit à ses seules capacités, pour comprendre les paroles que prononce le Fils, lui, la parole incarnée, il faut l'action de l'Esprit divin. Ses paroles sont pénétrées de l'Esprit et du pouvoir vivifiant qui est le propre de Dieu³⁶³. En disant « les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie » (v.63b), Jésus affirme que celui qui accueille ses paroles reçoit l'Esprit et, par conséquent, la vie en plénitude³⁶⁴. C'est ce que fait découvrir le prophète Jérémie qui dit « dès que je trouvais tes paroles, je les dévorais. Ta parole m'a réjoui, m'a rendu profondément heureux » (Jr 15,16). Quand Jésus dit que ses paroles sont esprit et vie (v.64), c'est qu'elles réjouissent le cœur de celui qui l'écoute. Si donc les disciples font défection, c'est qu'au lieu que ces paroles produisent la joie, pour ne les avoir pas intériorisées, elles ont plutôt produit le trouble et les disciples ne pouvaient que murmurer, la parole n'ayant pas trouvé de place dans leurs cœurs.

Vers la fin du discours sur le pain de vie, dit L'Eplattenier, les paroles que Jésus adresse aux disciples éclairent, à quel point, ils peinent à pénétrer la signification de ce qu'il a eu à leur révéler :

« Le mystère eucharistique que les disciples n'ont pas pu pénétrer vient du fait qu'ils n'ont pas compris que la manducation sur laquelle Jésus a insisté est une manducation spirituelle. Ce qui écarte une interprétation dite à tort « symbolique » de la présence réelle du Christ (au sens où le pain rompu ne serait qu'une sorte d'image aide-mémoire du sacrifice de la croix), qu'une conception char-

³⁶³ C., L'Eplattenier, *op.cit.*, p.151.

³⁶⁴ J., Zumstein, *op.cit.*, p.241.

nelle de cette présence. Le Christ réellement ressuscité se rend réellement présent à sa communauté par l'action mystérieuse de l'Esprit Saint quand elle écoute la parole et partage le pain³⁶⁵. »

Les motifs de l'incrédulité des disciples

Les vv.64-65 abordent ce mystère dans ce sens que Jésus, dans son allocution adressée aux disciples, dit au v.64a, « mais certains d'entre vous ne croient pas ». L'évangéliste introduit un commentaire au v.64b pour affirmer : « car Jésus savait dès le commencement que certains ne croyant pas et qui est celui qui le livrerait ». Il fait constater que l'incrédulité n'est pas le fait des adversaires de Jésus mais plutôt de ses propres adhérents, ceux-là qu'il a appelés et enseignés³⁶⁶. Il connaît même qui, dans le cercle de ses intimes, va le livrer (v.64b ; 71). Le choix de ne pas croire remonte, pour ainsi dire, à la liberté de l'homme et n'échappe pas à l'omniscience de Jésus. Au v.65, comme c'est le cas au v.44, Jésus reconnaît que nul ne peut venir à lui si cela ne lui est donné par le Père. Sans adresser un quelconque reproche à ses disciples, il assume son destin, comme l'a si bien vu Léon-Dufour et il s'efface devant le Père de qui il tient sa mission. C'est en lui qu'il situe le mystère de la liberté humaine qui s'exprime dans l'accueil ou le rejet de sa personne³⁶⁷. Faut-il parler du déterminisme ? En utilisant ici le verbe *dedomenon* au v.65 et ailleurs (6,37.39.44), la foi demeure un don. À la suite de Zumstein, disons « si l'incrédulité est l'expression de la volonté humaine, placée devant l'offre du Révélateur, la foi n'est pas symétriquement un acte dont l'initiative reviendrait au disciple, mais une possibilité qui lui est ouverte par Dieu »³⁶⁸.

³⁶⁵ C., L'Eplattenier, *op.cit.*, p.151.

³⁶⁶ J., Zumstein, *op.cit.*, p.241.

³⁶⁷ X., Léon-Dufour, *op.cit.*, p.184.

³⁶⁸ J., Zumstein, *op.cit.*, p.241.

Il convient de noter que pour l'évangéliste, pour qu'il y ait éveil de la foi, il y a l'action divine, c'est-à-dire l'intervention de l'Esprit dans la pénétration des paroles de Jésus en vue de se les approprier et accéder ainsi à la foi, tel que souligné au v.63. Enfin, les vv.66-67 font constater que dans le long récit fait de signes et d'enseignement (Jn 6,1-71) éclate, en pleine lumière, le contraste saisissant entre la révélation on ne peut plus explicite, discours dans lequel Jésus précise la dimension divine de sa mission, et les réponses qu'il provoque³⁶⁹.

2.5.4.2 Le scandale de la croix se profile : les Douze resserrent les liens de leur engagement (vv.67-71)

Tout au long du discours, il est noté le désenchantement progressif des foules (6,22-42) et puis des disciples qui cessent de faire route avec Jésus (v.66) et même des Douze à qui Jésus demande de tirer toutes les conséquences (v.67). Dans cette épreuve de vérité où le plus grand nombre des disciples de Jésus prennent une option irréversible, en rompant avec leur maître, Jésus demande aux Douze « voulez-vous partir, vous aussi ? » En donnant à ses disciples proches l'opportunité de partir, Jésus teste leur engagement comme en Mc 10,21. Le verbe grec utilisé est « ὑπαγεῖν », dont le sens n'est pas le fait de s'en aller comme tel mais « retourner chez soi », mieux « retourner à son existence antérieure ». La radicalité de l'appel qui construit tout le récit tient à cette question « voulez-vous partir, vous aussi », appel auquel ont failli les foules d'une part, et les disciples d'autre part, qui ont traversé la ligne rouge en prenant la décision de cesser de faire route avec Jésus. En le faisant, ils sont retournés à leur ancienne orientation de vie. Ils ont fait défection parce qu'ayant failli à l'appel fondamentalement radical.

Comment est-il arrivé que là où le plus grand nombre des disciples ont échoué le test (v.66), le petit nombre de Douze (vv.67-69) ont passé le test ? Jésus en appelle à leur volonté par « l'implication de leur cœur dans

³⁶⁹ A., Marchadour 2011, *op.cit.*, p.195.

cet engagement »³⁷⁰. S'ils sont touchés, dans leur cœur, par les paroles de la vie éternelle, ils décideront de continuer à le suivre.

Simon Pierre réhabilité dans son rôle de porte-parole

Ce rôle que Simon Pierre a fortement joué dans la tradition synoptique lui est réattribué parce qu'il prend la parole ici et fait une confession de foi au nom de tous « à qui irions-nous, Seigneur, tu as les paroles de la vie éternelle » (v.68). Le verbe « ἀπερχομαι », utilisé pour les disciples qui se sont en allés (v.66) est encore une fois utilisé pour Pierre et ses compagnons (*kurie, pros tina apeleusometha ?*), « Seigneur, vers qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle », pour affirmer leur maintien du cap de continuer à suivre Jésus. Cette forme plurielle montre que tous, Judas inclus curieusement, se sont unanimement accordés de résister à cette première épreuve³⁷¹. S'inscrivant en faux contre la folie d'autres disciples de s'éloigner, Simon Pierre en fait découvrir la raison « nous avons connu et nous avons cru que toi, tu es le Saint Dieu » (v.69). En faisant cette profession de foi, il fait écho à la présentation johannique du mystère de Jésus, où sont repris tous les thèmes essentiels, tels que « venir à Jésus », « la vie éternelle », « croire », « connaître ». Pendant que le large groupe des disciples s'en va, un petit groupe représenté par Pierre, le porte-parole de « Douze », fait une remarquable confession de foi « nous nous avons cru et nous avons connu que tu es le Saint de Dieu » ; (cf. v.69b). Le titre attribué à Jésus en Jn 6,69 a été diversement interprété³⁷². En dépit du fait que la désignation de Jésus par le titre « le

³⁷⁰ C.S., Keener 2003, *op.cit.*, p.696.

³⁷¹ A., Marchadour, *op.cit.*, p.196.

³⁷² Selon Keener (2003 :697), c'est un titre pour Dieu (2 R 19,22; Job 6,10; Ps 71,22; 78,41; Pr 9,10; 30,3; Jr 50,29; 51,5; Ez 39,7; Os 11,9.12; Hb 1,12; 3,3; spécialement en Es 1,4; 5,19.24; 10,17.20; 12,6; 17,7; 29,19.23; 30,11-2, 15; 31,1; 37,23; 40,25; 41,14.16.20; 43,3.14.15; 45,11; 47,4; 48,17; 49,7; 49,7; 54,5-6; 60,9.14). L'AT utilise le titre 'le Saint de Dieu' en vue de faire référence aux

Saint de Dieu » est archaïque (cf. Mc 1,24 ; Lc 4,34 ; Ac 3,14 ; Ap 3,7) mais peut-être correspondant au Fils de Dieu « celui que le Père a sanctifié » (10,36), la confession de foi regorge un contenu impressionnant. C'est ainsi que Léon-Dufour l'apprécie ainsi :

« À ce niveau, la dramatisation du dialogue prend tout son sens si on la met en rapport avec la crise que traverse la communauté johannique, au temps des premiers destinataires de l'Évangile : les persécutions, les menaces d'exclusion de la synagogue, dont Jn se fera plus loin l'écho (cf. 12,42s, 16,2), risquent d'entraîner des défections, des 'reculs' de la part de néophytes peu affermis dans la foi. À travers la réponse si nette de Pierre, ils sont invités à rester attachés à ce Seigneur incomparable, seul porteur du message de la vie éternelle³⁷³. »

hommes consacrés à Dieu comme les 'naziréens', signifiant 'le séparé' ou 'le consacré,' notamment Samson (Jg 13,7; 16,17) tandis que 'le Saint du Seigneur' pour Aaron (Ps 106,16) (cf. Brown (1966:298). Ce titre qui est reconnaissable nulle part, non de la tradition juive ou hellénistique-gnostique, comme le titre messianique, argumente Bultmann, exprime que Jésus se tient contre le monde simplement comme celui qui vient d'un autre monde et appartient à Dieu. Mieux, il exprime la spéciale relation à Dieu, et c'est pourquoi Pierre et les autres font l'expérience que Jésus possède 'les paroles de la vie éternelle' ; cf. Jn 6.68 ; cf. Bultmann (1971:449-50). Cette expression est parallèle à Jn 10,36 qui traite de Jésus comme 'celui que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde.' 'Saint de Dieu' peut être comparé à 'Fils de l'homme,' mais n'a pas la même prééminence qui vient dès la 1^{ère} partie de l'Évangile (1,51; 3,13-15; 5,27; 6,27.53.62; 8,28; 9,35-38; 12,23.34-6; 13,31) et dont trois occurrences sont trouvées dans Jn 6. La grandeur de Jésus est soulignée non à travers le titre 'Saint de Dieu' mais dans l'idée qu'il est le l'Envoyé par le Père, qui revient dans Jn 6 et ailleurs dans l'Évangile. Comme il est dit ailleurs, Jésus travaille comme un envoyé diplomatique, le Fils commissionné par le Père, portant son autorité et agissant on nom de Dieu (Kysar 1976:41).

³⁷³ X., Léon-Dufour, *op.cit.*, p.153.

Simon Pierre est un modèle à imiter en osant proclamer leur foi en Jésus sur la seule base des paroles reconnues comme étant porteuses de vie (v.68)³⁷⁴. En disant à Jésus « tu possèdes les paroles de la vie éternelle » (*rhêmata dzôês aiôniou echeis*), trois éléments fondamentaux peuvent en sortir, à savoir (i) ce qui met Pierre en mouvement dans sa relation avec Jésus, c'est la vie éternelle ; (ii) la vie éternelle se communique à celui qui la cherche en accueillant les paroles de la vie éternelle ; (iii) ces paroles décisives pour procurer la vie sont exclusivement liées à la personne du Jésus de Jn³⁷⁵. Il convient de souligner que l'être humain est porté là où se trouve la vie. Or, cette offre de vie en plénitude ne peut être conçue en dehors de la relation avec l'envoyé du Père.

La réponse finale de Jésus (vv.70-71)

Jésus dit en s'adressant aux Douze : « n'est-ce pas moi qui vous ai choisis, vous douze, et l'un de vous est un diable ? », indiquant que quelqu'un agit en dehors du projet de Dieu et de manière contraire à lui. Jésus parle de Judas fils de Simon d'Isariote, celui qui allait le livrer, qui est pourtant l'un des Douze. L'évangéliste, en précisant le nom de celui que Jésus n'a pas du tout voulu désigner (13,36 ; 6,64), traduit un sentiment de stupeur douloureuse qu'évoque le nom de Judas dans la tradition évangélique (cf. Mt 26,14.47 et parallèles). Keener, parlant aussi bien de Pierre que de Judas, fait découvrir un élément important. La confession de Pierre, dans ce contexte, est significative face à Judas modèle de l'apostasie à travers tout le récit de Jn (6,70-71. 12,4 ; 13,2.26.29 ; 18,3.5). Pierre n'incarne pas le modèle idéal du disciple en Jn (13,6-9.24.36-38 ; 18,10-18), son rôle est ambigu sans être clairement négatif³⁷⁶. Bien que Simon Pierre ne soit pas le modèle idéal du disciple en

³⁷⁴ Y., Blanchard, *Voici l'homme : éléments d'anthropologie johannique*, Paris, Artège Lethielleux, 2016, p.113.

³⁷⁵ J., Zumstein, *op.cit.*, p.242.

³⁷⁶ C.S., Keener, *op.cit.*, p.697.

Jean, comme il l'est davantage dans la tradition synoptique, l'évangéliste, en soulignant le caractère correcte de sa foi, le reconnaît comme le représentant de la chrétienté dans son ensemble pour éviter que le christianisme johannique ne se mette en marge de ce premier christianisme³⁷⁷. On ne devra pas oublier que dans une scène correspondante de Mt 16,23, juste après sa brillante confession, Pierre est traité de « Satan » du fait qu'il voulait détourner Jésus de sa route vers la gloire par la croix. Si donc Judas est traité de « diable » en Jn 6,70 et Pierre de « Satan » en Mt 16,23, il y a une évidence, selon Keener, que « Jn présente l'apostasie et la confession de foi comme étant des alternatives³⁷⁸. » Et Marchadour, en plaçant les deux, côte à côte, dit ce qui suit :

« Entre Simon Pierre et Judas, l'écart n'est pas si grand, et que l'épreuve pour lui et ses amis est loin d'être achevée. La Passion de Jésus sera pour Jésus l'heure décisive de la révélation, et pour Simon Pierre l'heure de l'amère expérience du reniement. Ce sera le temps du dévoilement de la vérité de chacun : lui et ses compagnons qui espèrent un Messie triomphant, manque le rendez-vous sur la croix donné par le maître à ceux qui sont 'vraiment disciples' (Jn 8,32)³⁷⁹. »

Dans un contexte où les 'Douze' sont mentionnés comme un groupe trois fois (vv.67, 70, 71), il semble que le quatrième Évangile souligne la fidélité du cercle interne et le contraste avec une incrédulité décevante du groupe large des disciples, pareillement mentionnés trois fois (vv.61, 62, 66). A Pierre est attribué un rôle positif comme porte-parole des 'Douze'. L'on se souviendra d'une autre confession de Pierre « Tu es le Messie, le Fils de Dieu vivant » (Mt 16.16), le quatrième évangéliste, contre son gré, s'efforce d'affronter la soi-disant rivalité entre les fanatiques de Pierre et

³⁷⁷ J., Zumstein, *op.cit.*, p.243.

³⁷⁸ J., Zumstein, *op.cit.*, p.243.

³⁷⁹ A., Marchadour, *op.cit.*, p.197.

la communauté johannique³⁸⁰ pour affirmer que ladite communauté fait aussi partie de la Grande Église dont Pierre est le représentant authentique. Et cela même si Pierre n'est pas en première position dans le récit de recrutement des disciples, André étant cité en premier et donc avant Pierre (1.40-1). En Jn 13,24s et 20,3-4, le disciple bien-aimé tient la primauté sur Pierre. Et c'est seulement en Jn 21,15-19 que Pierre réapparaît comme portant le rôle du leadership dans l'Église. Il n'est donc pas fortuit que la confession si remarquable soit attribuée à Pierre, qui tient un rôle positif au nom des Douze.

Synthèse théologique de Jn 6,1-71

Nous comprenons donc que cette épisode en Jn 6 (surtout Jn 6,66-71), on peut s'assurer qu'à l'intérieur de la communauté johannique, à la période tardive de son histoire, les tendances d'apostasie sont modelées. Ainsi, en suivant le fil du discours dans son déroulement, il apparaît évident que la foi enthousiaste des foules qui le suivaient parce qu'elles avaient vu les signes qu'il opérait sur les malades (6,2) mais aussi à la vue du signe de la multiplication des pains (vv.14-15), ont trouvé en lui le prophète attendu pour la fin des temps au point de vouloir faire de lui un roi n'a pas fait long feu.

Bien que la foule qui vient de bénéficier du miracle se met à la quête de Jésus, ce dernier n'est pas dupe des motifs de l'action. Il leur dit « ce n'est pas parce que vous avez vu des signes que vous me cherchez, mais parce que vous avez mangé des pains à satiété » (ainsi le miracle réveille l'intérêt de la foule envers Jésus). La façon fautive d'interpréter la signification véritable du signe et d'en dériver la croyance en Jésus (v.27) est montré par le fait que la quête manque d'aboutir. Alors que Jésus les invite à se mettre à l'œuvre pour obtenir une nourriture entendue comme

³⁸⁰ Cf. la discussion dans la section 'le Disciple bien-aimé comme un personnage idéal' cf. p. 59, note 20.

qui demeure en vie éternelle (v.27), ils se méprennent sur l'intention (v.26). Le vrai problème ici, semble être la signification de travailler aux œuvres de Dieu (v.29). L'unique œuvre, dit Jésus, c'est de croire en celui que le Père a envoyé (v.29). Et c'est là, encore une fois, qu'ils tombent dans le panneau de l'incrédulité en lui rétorquant « quel signe fais-tu pour que nous voyions et que nous te croyions » (v.30). On constate que la foule se méprend sur le sens de la manne qu'eux considèrent comme un pain venu du ciel. Pourtant, Jésus affirme qu'il est, lui, le véritable pain qui descend du ciel et qui donne la vie au monde (vv.31-33).

Les Juifs dont la désignation apparaît, pour la première fois, au v.41, et dont l'endurcissement est avéré dans tout l'Évangile, amorcent un débat théologique avec Jésus (vv.28-40) se sentant choqués par l'auto-affirmation de Jésus d'être le pain qui descend du ciel (v.41b); pain qui donne la vie au monde (cf. vv.32b-33, 35). Ils ne vont pas franchir le pas de la foi mais plutôt murmurer au sujet du Révéléateur (v.41). Une autre affirmation qui les choque, c'est celle du v.51 « je suis le pain vivant qui descend du ciel. Celui qui mangera de ce pain vivra pour l'éternité, mais ma chair donnée pour que le monde ait la vie ».

Cette déclaration provoque des discussions animées, de fait devenant de plus en plus violentes entre les Juifs. Quand ils disent « comment celui-là peut-il nous donner sa chair à manger » (v.52), l'affrontement avec Jésus prend un autre virage parce qu'il ne revêt même plus la forme d'un face-à-face. Ils parlent de lui à la troisième personne en lui déniaient donc toute présence. Jésus est donc considéré, en quelque sorte, comme déjà exclu ou condamné³⁸¹. Jésus transfère la discussion vers le niveau le plus radical en adoptant le langage du réalisme eucharistique et les invite à croquer la chair et boire le sang du Fils de l'homme auquel Jésus s'identifie (vv.53-58).

³⁸¹ Y.-M., Blanchard, *op.cit.*, p.63.

Fin de la 1^{ère} partie de ce discours et un échec de la prédication de Jésus

L'histoire est racontée de manière que les événements ont une portée symbolique indéniable. Par le miracle de la multiplication des pains (vv.1-15), il y a eu don des pains à profusion que Jésus distribue lui-même pour symboliser le don de sa personne (vv.22-59), invitant (foule, Juifs, disciples et les Douze) à croire en lui. Non seulement la foule tombe dans l'incrédulité parce que la scène aboutit dans les murmures et la rupture des Juifs avec Jésus autour du questionnement : « comment celui-là peut-il nous donner sa chair à manger ? » (v.52b). Les Juifs restent au passé de la révélation de Dieu en faisant référence à Moïse par qui Dieu, selon eux, donne le pain du ciel. Jésus, de son côté, tout en étant d'accord que son origine est analogue à la manne, mais se présente comme l'Envoyé céleste. Lui aussi vient de la part de Dieu, quiconque croit en lui, trouve le pain de vie qui procure la vie dès maintenant et pour l'éternité. Dans le présent de la foi postpascale, toute personne qui mange la chair et boit le sang du Fils de l'homme, a la vie éternelle et sera ressuscité au dernier jour. Le génie de l'évangéliste est de partir de la célébration de la Cène à l'Église, pour présenter Jésus comme invitant le croyant à faire un lien avec le don que Jésus a fait de lui-même, car ce don reste accessible à travers les éléments de la Cène, le pain et le vin, par lesquels le croyant célèbre la foi comme il mange la chair et boit le sang du Fils de l'homme. Il n'y a donc pas de foi sans sacrement de l'eucharistie, ni d'eucharistie sans foi. Les deux sont intrinsèquement liés. Le grand nombre des disciples qui pourtant adhèrent à lui et ont entendu son enseignement commettent la folie de s'éloigner de lui pour retourner à leur existence antérieure.

La 2^{ème} partie du discours concerne le second groupe en présence, les disciples qui font défection

Alors qu'être disciple c'est faire route avec Jésus cesser de faire route avec lui, expose au risque de perdre le statut de disciples. Pourtant, Simon Pierre et ses compagnons s'accrochent, ils font une impressionnante confession de foi qui détermine la radicalité de leur engagement. Le récit s'achève par les Douze qui, face à une véritable crise d'identité, affirment qui ils sont. Eux, ils ont décidé de suivre Jésus contre vents et marées. En disant « vers qui irions-nous, Seigneur, tu as les paroles de la vie éternelle ? », Pierre soutient que c'est Jésus qui procure la vie dans toute sa plénitude et cela à travers ses paroles de vie. Jésus en qui ils sont fermement engagés dans une foi radicale est celui dont les paroles de vie procurent la vie, que tout être humain recherche. La quête de la vie, vie pleine de sens, est profondément enracinée dans le cœur de chaque homme et chaque femme. Le Christ johannique prétend être une réponse à la quête humaine de la vie authentique et vraie, vie qui se retrouve dans une relation d'intimité, de compénétration mutuelle rendue par le Christ dans le croyant et vice-versa. Ladite inhabitation est rendue par le verbe johannique « demeurer ». L'être disciple est donc radicalisé dans la mesure où il ne s'agit pas de l'appréhender dans le sens d'amorcer le pas de devenir disciple, mais d'être constant en demeurant d'une part dans la parole du maître (Jn 8,31s) et, d'autre part, en discernant le Christ ressuscité dans la célébration de la Cène, au travers des éléments du pain et du vin (Jn 6,51-58).

Judas est l'exemple-type du disciple qui n'est pas pris racine dans la parole du Christ, car il n'a pas laissé la parole du Christ demeurer un engagement de foi. Et parce qu'il n'a pas laissé cette parole germer et produire ses effets dans son existence quotidienne, la conséquence ne pouvait être rien d'autre que l'éloignement, voire la trahison de son maître.

LE PROFIL DU DISCIPLE ET L'ENVIRONNEMENT DU CONFLIT RADICAL

Le portrait de l'aveugle guéri, le paradigme du disciple à la lumière du texte de Jn 9

Le miracle de la guérison de l'aveugle de naissance : la pomme de discorde (vv.13 et 16)

Les Pharisiens, imbus d'une certaine légitimité et de la capacité non seulement d'investiguer mais aussi de juger sur les matières religieuses, déniaient à Jésus son origine divine. En tant que groupe puissant, les Pharisiens exercent une pression de sorte que même ceux qui parvenaient à la foi en Jésus n'osaient pas confesser publiquement leur foi, de peur d'être expulsés de la synagogue (Jn 7,48 et 12,42).

Le schisme qui surgit au v.16 entre les leaders exprimant des idées différentes au sujet du miracle est tel que certains disent : « cet homme ne vient pas de Dieu, parce qu'il n'observe pas le Sabbat, pendant que d'autres disent 'comment un homme pécheur pourrait-il accomplir tels signes ?' ». C'est ainsi que Zumstein souligne, à juste titre, que dans cette

scène la division entre les Pharisiens montre que le débat atteint une signification théologique que nous restituons extensivement à partir de son texte³⁸²:

« Les autorités religieuses se distinguent des voisins et des parents du fait que d'emblée elles reconnaissent la portée théologique de l'événement. La mention du sabbat (v.14) signale l'irruption du religieux comme registre d'évaluation. Le phénomène de la guérison de l'aveugle doit être envisagé en relation avec l'agir de Dieu dans le monde. Non seulement, les autorités religieuses placent la guérison dans son juste contexte, mais encore elles focalisent leur attention sur la question décisive, à savoir celle de la légitimité du guérisseur. Le rapport de l'aveugle les plonge cependant dans la profonde perplexité. Le dilemme dans lequel elles sont précipitées a la teneur suivante. Qu'est-ce qui est décisif dans la juste interprétation de la guérison de l'aveugle ? La tradition établie avec ses normes reconnues, laquelle implique le respect du sabbat ? Mesuré à ce système de références, Jésus ne révèle pas Dieu, mais s'oppose à sa volonté (v.16a). Ou est-ce la guérison de l'aveugle qui est décisive parce qu'elle actualiserait le pouvoir créateur de Dieu vivant ? Dans ce cas de figure, Jésus serait l'envoyé de Dieu, nanti de son pouvoir (v.16b). De même que le geste révélateur et libérateur du Christ avait mis en crise le sens commun, il met en crise la tradition religieuse. La division (v.16, schisma) qui naît dans les rangs des Pharisiens sanctionne l'échec du savoir théologique. »

Ce qui est clairement affirmé, c'est que le miracle qui vient d'être accompli par Jésus témoigne, en toute évidence, qu'il est nanti du pouvoir d'un authentique envoyé de Dieu. Et c'est ce pouvoir créateur de guérison

³⁸² J., Zumstein, *Crise du savoir et conflit des interprétations selon Jean 9: un exemple du travail de l'école johannique*. In: Warren, D.H., Brock, A.G. & Pao, D.W. (Eds). *Early Christian Voices. In Text, Traditions, and Symbols. Essays in Honour of Francois Bovon*, 2003, pp.172-3.

d'un aveugle de naissance qui met en lumière le schisme qui surgit. Cela révèle que les dirigeants religieux sont incapables d'interpréter l'irruption de la réalité divine dans le miracle que Jésus accomplit. La division qui se manifeste fréquemment, en amont, entre les disciples propres à Jésus (6,66-69) et parmi les gens dans la foule (7,12-13, 30-31, 40-43) et, en aval, parmi les Juifs contre Jésus (10,19-21), prend maintenant place parmi les Pharisiens. La division dans les rangs des Pharisiens, comme le fait remarquer Zumstein, sanctionne l'échec de l'école savante traditionnelle de théologie³⁸³. Les Pharisiens ne sont pas prêts à renoncer à leur tradition et ouvrir leurs esprits à la nouveauté qu'apporte Dieu dans la personne de Jésus. La division qui prend place parmi les Pharisiens démontre à quel point c'est la magnitude de l'œuvre divine qui, en fait, est en jeu. De ce point de vue, Udo Schnelle observe l'ampleur de la division³⁸⁴:

« John describes the possible reactions to Jesus' miracle working: on the one side, the rejection of the divine legitimation of Jesus by means of a remark on his non observance of the tradition: on the other side, the *semeia* evokes faith, permitting the witnesses to conclude to the divine origin of the miracle worker (...) the miracle provokes both rejection and trust, so that a disagreement now arises among the Pharisees, just as the neighbors had disagreed among themselves in v.9. »

Pour mieux cerner ce qu'il dit, le miracle de guérison de l'aveugle-né est interprété doublement : d'une part, par le fait que Jésus n'a pas observé la tradition de l'observance du sabbat, sa légitimité divine est rejetée, et d'autre part, le signe évoque la foi permettant d'affirmer l'origine divine de ce qui accomplit le miracle. Que le miracle évoque à la fois rejet et foi

³⁸³J., Zumstein 2003, *op.cit.*, p.173.

³⁸⁴ U., Schnelle, *Antidocetic Christology in the Gospel of John: An Investigation of the Place of the Fourth Gospel in the Johannine School*, Minneapolis, Fortress Press, 1992, p.119.

au v.16 nous aiderait à remonter au v.9. Là, se tient un autre désaccord qui eut lieu entre les voisins de l'aveugle-né : les uns disaient que c'est lui et d'autres disaient que c'est quelqu'un qui lui ressemble et c'est l'aveugle guéri qui tranche en disant « c'est moi » (v.9). Avant que l'aveugle-né ait identifié son guérisseur, les Pharisiens se trahissent eux-mêmes par leurs convictions contradictoires. Le pluralisme dans le groupe pharisaïque au sujet de la question de l'origine divine de Jésus est donc hautement souligné. Pendant que certains revendiquent que Jésus ne peut venir de Dieu parce qu'il n'observe pas le sabbat (v.16a), d'autres disputant la validité de la guérison miraculeuse se demandent « Comment un homme qui est pécheur peut faire tels signes ? » (v.16b). Qui sont donc ces Pharisiens ? Pour répondre à cette question, nous pouvons nous servir de deux passages.

Jn 9,22 et 12,42 dépeignent les 'Pharisiens'³⁸⁵ comme dirigeants religieux qui exercent une autorité considérable dans les synagogues. En tant qu'autorités politiques et religieuses avec une importante légitimité contre leurs compatriotes,³⁸⁶ ils s'étaient arrogés le pouvoir d'exclure de la Synagogue toute personne. Les Pharisiens, comme membres de la *Gerousia* locale, étaient en train d'essayer de maintenir et accroître leur pouvoir à l'intérieur du Judaïsme dans leurs combats de contenir la croissance du Christianisme jugé menaçant vers la fin du 1^{er} siècle. Et dans leurs efforts

³⁸⁵ Alors que dans les Évangiles synoptiques, les Pharisiens sont évidemment un groupe à l'intérieur du Judaïsme, mais en Jean, ils semblent quelque fois identiques avec le Judaïsme et ses autorités influentes (Charlesworth 1990:80). Alors que le v.16 fait mention des « Pharisiens », il se fait constater qu'au v.18, il est fait mention des « Juifs ». La question consiste à savoir si ce verset fait clairement référence à un groupe différent. Il n'en est rien car il s'agit plutôt d'un même groupe de personnages décrits aux vv.13-17. Cela renforce l'idée que les Juifs sont généralement « les autorités » qui sont alternativement appelées, soit Pharisiens, soit Juifs en Jean 9.

³⁸⁶A. Reinhartz 1990, *op.cit.*, p.175.

d'obtenir le pouvoir, ils ont atteint une décision formelle à propos de la foi messianique en Jésus.

L'expression 'disciples de Moïse' en Jn 9,28-29 : sa source et sa consistance théologique

Nous pouvons noter en guise d'observation préliminaire que l'expression « disciples de Moïse » n'est utilisée nulle part ailleurs dans le NT³⁸⁷. Ladite expression est usitée dans le récit de Jn 9 où l'aveugle guéri offre sa défense devant les Pharisiens agissant en une capacité judiciaire par le fait de juger Jésus comme un pécheur (Jn 9,24b). La discussion qui jaillit entre les Juifs et l'aveugle de naissance tourne autour de la question de savoir ce que fait le guérisseur et comment la guérison a lieu (v.26), plutôt que la question qui est le guérisseur. L'expression « les disciples de Moïse » fièrement utilisée par les Juifs pour se décrire eux-mêmes est problématique dans la mesure où elle n'est pas un usage régulier. En dépit de l'étrangeté de l'expression, elle est à relier aux combats entre la synagogue pharisienne et l'Église à la fin du 1^{er} siècle. Pour bien comprendre l'expression, il convient de saisir les circonstances sociales et historiques à l'intérieur desquelles l'expression est utilisée. En dépit du fait que la formulation « les disciples de Moïse » n'était pas en usage pour les rabbins, elle demeure néanmoins une expression que s'approprient les scribes pharisiens³⁸⁸. Les disciples de Moïse reçoivent une double réception positive : (i) du point de vue religieux, l'identité des opposants semble être solide comme ils sont conscients d'avoir reçu la manne de Dieu (Jn 6,31) et la Loi de Moïse (Jn 1,17 ; 5,45 ; 9,28-29). En outre, ils tracent leur descendance d'Abraham (8,33.37.39-40) et plus loin de Dieu (8,41) ; (ii) leurs activités religieuses pointent vers une dévotion pleine de zèle

³⁸⁷ Vincent Muderhwa, *The Blind Man of John 9 as a paradigmatic figure of the disciple in the Fourth Gospel*, in: *HTS/Theological Studies* 68(1), Pretoria, 2012, pp.4-6.

³⁸⁸ R., Schnackenburg 1980b, *op.cit.*, p.251.

dans les voies qu'ils connaissaient et croyaient être les meilleurs. C'est ainsi qu'ils sont décrits comme actifs à Jérusalem et cela autour du Temple (2,14-16) où Dieu est supposé être adoré (2,13 ; 4,20 ; 5,1 ; 10,22 ; 11,55). Les écritures étaient conçues comme pierre de touche de leurs efforts religieux (5,39) et leur dévotion montre leur volonté d'honorer et servir Dieu (9,24 ; 16,2). C'est pourquoi, ils étaient stricts au sujet de leurs lois de pureté (2,6 ; 11,55 ; 18,28 ; 19,42) et gardaient leurs fêtes religieuses (2,13 ; 5,1 ; 7,2.10 ; 11,55 ; 12,1.20).

On peut donc comprendre pourquoi ils persécutaient l'aveugle guéri qui s'accrochaient à Jésus. En combinant à ceci, les dirigeants juifs pensaient utile de combattre tout révélateur qui clamait venir du ciel étant donné que c'était inimaginable qu'il y ait un autre Moïse qui viendrait du ciel avec une autre Loi³⁸⁹. D'où serait donc venue l'expression « disciples de Moïse » ? Pour répondre à cette question, « les disciples de Moïse » (Jn 9,28) n'est rien d'autre qu'une invention littéraire johannique utilisée pour réfuter ironiquement les prétentions développées autour de la figure de Moïse qui est l'un de cinq témoins listés en Jn 5,1-47 faisant allusion à Jésus qui, après avoir guéri le paralytique au jour du sabbat, est persécuté par les « Juifs » pour avoir violé le sabbat et pour cause de blasphème (5,18).

Si donc l'évangéliste suspecte la révérence due à Moïse, c'est parce que le rejet de Jésus implique, en même temps, le rejet de la gloire de Dieu, parce que Jésus venant au nom du Père signifie qu'il est venu comme le représentant du Père.³⁹⁰ Son témoignage est plus grand que le témoignage de Moïse et celui de Jean-Baptiste. Si Jésus peut être conçu comme agent du Roi, comme cela se faisait en Orient, le rejeter est une insulte contre celui qui l'a envoyé parce que l'agent du souverain est comme le souverain lui-même. Selon Lincoln, il est contestable que tandis que les Pharisiens font une claire allégeance à Moïse à qui Dieu a parlé,

³⁸⁹ R.E., Brown 1966, *op.cit.*, p.374.

³⁹⁰ Keener 2003a, *op.cit.*, p.660.

la rivalité de l'évangéliste est d'affirmer non seulement que Dieu avait parlé à Jésus (8,26.28) mais aussi que Jésus incorpore la parole de Dieu comme Logos (Jn 1,1.2.14) et dit les paroles de Dieu (Jn 3,34 ; 7,16 ; 12,49-50).

L'absence de foi des Juifs envers Moïse et Jésus à la fois peut être expliquée par le quatrième évangéliste à la manière dont il utilise le verbe *pisteuein* (croire) en Jn 5,46-47 « si vous croyez en Moïse, vous croiriez aussi en moi » et cela parce que le témoignage de Moïse devrait préparer les Juifs à la venue de Jésus. Il y a donc une ironie dans cette déclaration dans le sens où la prétention à croire en Moïse ne tient pas debout car en rejetant Jésus, il est évident qu'ils n'ont pas non plus cru en Moïse, ce dernier étant témoin de l'Envoyé de Dieu. C'est ainsi que quand les Pharisiens opposent Jésus contre Moïse, en Jean 9, les prétendus « disciples de Moïse », les gardiens de la Loi, sont incapables d'expliquer le révélateur divin au sujet duquel Moïse a écrit. Harstine affirme que la passion des Pharisiens pour l'enseignement de Moïse et leur refus obstiné de considérer l'évidence les force à congédier sommairement les signes et enseignements de Jésus sans leur attribuer une correcte considération. Le quatrième évangéliste est familier de l'idéologie construite autour de la figure de Moïse et la dispute en lui attribuant le statut de témoin comme il est fait pour Jean Baptiste en Jn 1, 3 et 5. L'évangéliste conteste le statut attribué à Moïse en lui attribuant plutôt celui de témoin, « une lampe ardente et brillante », capable de réjouir pour peu de temps (Jn 5,35).

L'hostilité radicale des Pharisiens « disciples de Moïse » vis-à-vis des « disciples de Jésus » : deux groupes antagonistes en Jn 9

Les « Pharisiens » et/ou « les Juifs » qui exercent une autorité considérable dans les synagogues sont ceux-là qui s'étaient mis d'accord d'exclure de la synagogue quiconque confesserait Jésus comme Messie (v.22). L'hostilité qui les caractérise vis-à-vis de Jésus et ses disciples traverse en filigrane le récit johannique (cf. 5,16.18 ; 7,1 ; 8,31.37-38.44.47 ;

9,22 ; 16,2-3 ; 18,36 ; 19,38 ; 20,19)³⁹¹. C'est eux qui, dans le récit de la guérison de l'aveugle de naissance, se considèrent comme « disciples de Moïse ». Il est très curieux de constater que la plupart des commentaires de cet Évangile n'ont pas donné une certaine attention à cette expression pourtant absolument étrange. C'est à la lumière de cette expression que l'on peut noter les combats existant entre deux groupes en présence, notamment la synagogue pharisienne et l'Église de la fin du 1^{er} siècle. Elle est d'une grande aide pour recueillir les circonstances historiques et sociales à l'intérieur desquelles ladite expression est utilisée. La formulation « disciples de Moïse », selon Schnackenburg, n'était pas du tout un terme régulier pour les savants rabbiniques mais plutôt une désignation typique des scribes pharisiens.³⁹² C'est à travers cette formulation que Jean souligne l'opposition, déjà révélée dans la guérison qui a eu lieu pendant la célébration du sabbat, une opposition entre Jésus et la loi, au point que Jésus était considéré comme ayant rompu la loi.

Il devient clair que dans les quatre chapitres (5, 7, 8 et 10), sur le plan de la construction littéraire du récit, ce qui fait tache d'huile, c'est l'attitude meurtrière des « Juifs » déchirés de l'intérieur par la haine vis-à-vis de Jésus qui menacerait leurs préoccupations religieuses. Sur le plan théologique, c'est à la lumière des chapitres 5, 8 et 10 que Jésus s'identifie à

³⁹¹ C'est ainsi qu'en Jn 5,18, l'évidence est claire car on y voit les Juifs qui cherchaient à tuer Jésus non seulement parce qu'il n'observait pas le sabbat, mais aussi parce qu'il se rendait égal à Dieu. En Jn 8, alors que plusieurs croient en lui (v.30), on constate un sentiment général d'un antagonisme juif extrême. Au chapitre 10, Jésus appelle Dieu son Père, ce qui provoque un choc dramatique. Qu'est-ce qui est à la base du conflit ? Le conflit mentionné dans les passages choisis sélectionnés ci-dessus devient de plus en plus virulent à partir du moment où Jésus se permet de guérir le jour du sabbat (Jn 9,14). Jésus porte une offense sur les sensibilités des Pharisiens sur une question relative à la tradition religieuse. Ce qui les conduit à conclure que « cet homme ne vient pas de Dieu parce qu'il ne garde (observe) pas le sabbat » (Jn 9,16a).

³⁹² R., Schnackenburg 1980b, *op.cit.*, p.251.

Dieu, identification qui va devenir la pierre d'achoppement qui les empêche d'accepter son enseignement. Il y a lieu de préciser que le concept « Juifs » est utilisé par l'évangéliste comme « symboles d'incrédulité » étant donné qu'ils résistent envers la révélation de Dieu par Jésus, celui qu'il a envoyé dans le monde. Les autorités religieuses juives usent de leur pouvoir pour semer la terreur dans le cœur de leurs coreligionnaires juifs et même les dirigeants qui seraient ouverts au message de Jésus, et se mettent d'accord d'exclure de la synagogue quiconque confesserait Jésus comme étant le Messie.

L'expression « expulsion de la synagogue » : un trauma social

L'exclusion de la synagogue est une expression qui revient trois fois dans l'Évangile (9,22 ; 12,42 et 16,2) et qui, par conséquent, provoque un trauma social. Ce qui relie les trois références, c'est la pénalité drastique de l'expulsion de la synagogue³⁹³. La façon dont l'expression est utilisée dans 9,22, d'exclure de la synagogue (*aposunagôgos genêtai*) et 12,42 (*hina mê aposunagôgoi genôntai* = afin qu'ils ne soient exclus de la synagogue) fait que le 4^{ème} Évangile évalue rétrospectivement, c'est-à-dire en pensant à ses circonstances contemporaines. Les différences évidentes entre les passages peuvent être énoncées comme suit : premièrement, tandis que Jn 9,22 traite de la menace d'être expulsé de la synagogue, 12,42, par contre, fait une évaluation de comment plusieurs autorités juives ont cru, mais n'ont pas avoué leur foi par crainte des Pharisiens. Deuxièmement, dans le premier passage, les Juifs font peur aux autres Juifs tandis que le second souligne les Pharisiens comme des personnages à craindre.

Ces textes ne reflètent pas le contexte du Sanhédrin dans les tribunaux du Temple de Jérusalem, mais celui des synagogues après 70 de notre ère,

³⁹³ L., Morris, *The Gospel according to John. Revised Edition*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995, p.434; cf. R., Kysar, *I, II, III John*. Minneapolis: Augsburg Publishing House 1986, p.152.

situé dans la diaspora où les Pharisiens/rabbins étaient impliqués dans la promotion de l'unité parmi les Juifs³⁹⁴. Les Pharisiens sont devenus de plus en plus déterminés à réaliser l'unité et la définition de soi après la destruction du Temple. Une analyse du terrible décret de Jn 9,22 contient quatre points clés dans la mesure où (i) une décision formelle (ii) a été prise par les autorités juives (iii) pour menacer ou punir les Juifs chrétiens (iv) en appliquant la mesure drastique de l'excommunication de la synagogue³⁹⁵. Partant de la pensée verbale qui a tiré son origine du verbe *sunetetheinto*³⁹⁶, conjugué au plus-que-parfait moyen passif, « atteindre un accord ou une décision constituée », Barrett³⁹⁷ est surpris par l'usage de *édê gar sunetetheinto* (ils étaient déjà d'accord) alors que, dès le début du récit, il n'y a rien qui est dit de cet accord en Jean. Malheureusement, Martyn³⁹⁸ oublia d'indiquer que l'expression *aposunagôgos* était une construction d'un bon Grec avec comme signification « n'ayant pas de synagogue », ou « en-dehors de la synagogue », ou « sans synagogue » même dans les parallèles.

Même lorsqu'il est utilisé au futur dans Jn 16,2 *aposunagôgous poiêsousin humas* (ils vous mettront hors de la synagogue), la déclaration fait déjà partie de cet accord constitué, car l'événement qui est annoncé appartient à un segment temporel³⁹⁹. L'avertissement n'est pas seulement focalisé sur « être tué », mais sur « le fait d'être offensé » du v.1

³⁹⁴ B., Olsson, All my Teaching was done in Synagogues (John 18,20). In: Van Belle, G., Van der Watt, J.G. & Maritz, P. (Eds.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel*, 2005, p.252.

³⁹⁵ J.L., Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Third Ed. Louisville: John Knox Press, 2003, p.56.

³⁹⁶ Ce verbe est utilisé trois fois dans le NT (Lc 22,5; Jn 9,22; Ac 23,20), signifiant se mettre d'accord ou décider ensemble.

³⁹⁷ C.K., Barrett, 1978. *The Gospel According to St John*. London: SPCK, 1978, p.361.

³⁹⁸ J.L., Martyn, op.cit., p.57.

³⁹⁹ J., Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean* (13-21). Labor et Fides: Genève, 2007, p.122.

(*tauta lelalêka humin hina mê skandalisthête*, je vous ai dit ces choses afin que vous ne soyez pas offensés). La particularité de ce passage est que le conflit est radicalisé dans un sens différent. Il y a comme Zumstein le remarque⁴⁰⁰, *premièrement*, par l'évocation que l'heure arrive, l'heure eschatologique et la période postpascale. Le temps où Dieu ancre sa présence à travers la parole proclamée est un nouvel espace. *Deuxièmement*, les persécuteurs des disciples, à travers leurs actions, contestent radicalement la manifestation ultime de Dieu dans la personne du Christ incarné, et l'offrande et la rédemption en Dieu. Pourtant, en le faisant, sans en mesurer les risques, ils sont en train de pervertir le culte dont ils se défendent, - le culte cessant d'être l'expression de l'adoration, mais l'expression de la révolte humaine⁴⁰¹.

Ce que les Juifs faisaient au 1^{er} siècle est corollaire à ce que fait l'idéologie de l'État islamique en Afrique (République Centrafricaine, au Burkina-Faso, au Mali, etc), un mouvement qui a régulièrement endeuillé certains pays africains mais aussi des pays européens. On pense particulièrement au problème du fondamentalisme où des extrémistes s'attaquent à autrui, pour se faire entendre par la force, quitte à tuer et à se sacrifier eux-mêmes, croyant être en train de rendre culte à dieu ou Allah. Cette perception du culte rendu à Dieu qui ne prend pas en compte le prochain selon la règle d'or au fondement de toutes les religions du monde, n'est que pure illusion. C'est se servir de l'Être suprême (Allah pour les musulmans) pour détruire des frères et des sœurs.

En conclusion, on devra noter aussi que toutes les références parallèles (Jn 9,22 ; 12,42 ; 16,2-3) traitent des Chrétiens johanniques qui, semble-t-il, ont apprécié la communion avec d'autres Juifs dans la synagogue pendant une longue période de temps. Malheureusement et contre leur gré, certains se sont retrouvés exclus de la synagogue, c'est-à-dire « sans synagogues », et d'autres furent assassinés par leurs frères juifs. À la fin du

⁴⁰⁰ Ibid., 124.

⁴⁰¹ J., Zumstein, *op.cit.*, p.124.

premier siècle, les Chrétiens juifs n'étaient pas seulement retirés de la synagogue, mais activement persécutés. Dans cet environnement, les autorités juives réalisent que le titre de Messie (9,22) attribue à Jésus la gloire revenant à Dieu (12,42) mais de leur point de vue, cela constitue non seulement un messianisme inacceptable, mais aussi une violation du principe même du monothéisme juif. Les autorités religieuses du Judaïsme se sont considérées légitime à excommunier les Chrétiens et arrêter certains d'entre eux qui le confessaient et les déferraient au tribunal. D'autres étaient exécutés comme séducteurs considérant que la confession de Jésus comme Messie n'était rien d'autre qu'un dithéisme, c'est-à-dire l'adoration d'un second dieu aux côtés d'Adonaï (deuxième trauma).

L'exclusion de la synagogue porte des implications sociales dans la mesure où la synagogue était, ainsi que l'écrit Horsley:

« la principale forme d'autonomie locale (propre gouvernance) dans laquelle la vie en commun était exprimée et les problèmes locaux y étaient traités (...) incluant des expressions religieuses de l'identité de la communauté, sa solidarité et sa loyauté⁴⁰² ».

Devenir ou être fait *aposynagoy* (sans synagogues) devrait être lu comme une exclusion de l'Assemblée du peuple de Dieu, non pas juste de l'édifice, mais encore et surtout de la communion avec Dieu et avec les frères et sœurs avec lesquels sont partagées les expériences de la foi. C'est bien la raison pour laquelle elle est considérée comme un trauma social.

Avant de tirer la conclusion, il est indispensable de voir ce qu'impliquait l'être disciple de Jésus au 1^{er} siècle.

⁴⁰² R.A., Horsley, *Synagogues in Galilee and the Gospels*. In: Kee, H.C. & Cohick, L.H. [Eds]. *Evolution of the Synagogue. Problems and Progress*, Harrisburg: Trinity Press International, 1996, p.68.

Signification et implication de l'être « disciple de Jésus » en Jean 9

Nous proposons ici de mesurer une dimension d'idéologie qui prend sa source dans le conflit entre deux groupes : les Pharisiens et les disciples de Jésus, au sujet de la compréhension du fait de la guérison de l'aveugle⁴⁰³. Vu l'environnement conflictuel, la claire démarcation entre savoir et ne pas savoir s'estompe et ce fait devrait être mis en résonnance avec la genèse du paradigme du disciple.

L'idéologie est construite autour de la contradiction entre le « savoir » et « le ne pas savoir ». En Jean 9, il y a une forte discussion entre l'aveugle guéri et les Pharisiens entre « savoir » et « ne pas savoir ». Derrière cette prétention des Juifs se dévoile le projet de rendre le conflit entre Juifs et Chrétiens, un conflit essentiellement « épistémologique ». Les Juifs sont imperturbablement convaincus de leur perspicacité que Moïse est celui qui vient de Dieu, tandis que l'aveugle guéri, représentant l'église, est convaincu et ajoute crédit à l'expérience du divin qu'il découvre dans son for intérieur à travers sa guérison.

La guérison de l'aveugle-né autant que le débat qui s'ensuit ont des implications théologiques et épistémologiques. C'est ainsi que la prétention de savoir vis-à-vis de ne pas savoir peut introduire une dimension d'idéologie. En Jn 9, le groupe des Pharisiens conteste la légitimité de Jésus. Alors que la lumière se trouve être en train d'opérer dans la guérison de l'aveugle-né, les Pharisiens qui refusent de reconnaître un tel accomplissement, fondent leur argument sur ce qu'ils connaissent et ne connaissent pas, un argument contrebalancé par la meilleure expérience faite par l'aveugle guéri. Le verbe grec *oïda* (savoir) usité de façon élastique à la fois pour les autorités juives et pour l'aveugle guéri cherche à faire transparaître le conflit existant les deux groupes opposés, les Juifs combattant énergiquement les Chrétiens juifs. Les autorités juives aveuglées

⁴⁰³ Vincent Muderhwa B. 2012, The Blind Man of John 9 as a paradigmatic figure of the Disciple in the Fourth Gospel, in *HTS Theological Studies*, op.cit., pp.7-10.

au niveau élevé, essaient de rassembler beaucoup plus de données et informations sans nouvelle perception (Ravindra 2004 :120). Ils revendiquent de savoir que le guérisseur n'est pas venu de Dieu mais qu'il est un pécheur (v.24) et de savoir que Dieu avait parlé à Moïse mais ils ne savent pas d'où Jésus est venu (v.29). L'aveugle guéri n'est pas préparé de pénétrer la question théorique si Jésus est un pécheur ou non. L'expérience du don de la vue est *sui generis* (unique en son genre) à la lumière du v.25 :

« je sais une chose, étant aveugle maintenant je vois. C'est autant dire que l'incroyance des Pharisiens est contrebalancée par la croyance de l'aveugle guéri dont la foi va en croissant. Quand les autorités religieuses disent « nous savons », ils rejettent la merveilleuse restauration de la vue parce qu'ils ne peuvent pas l'intégrer dans leur système de convictions⁴⁰⁴. »

Le savoir des Pharisiens est fondé sur leurs conjectures (présomptions) théoriques et dogmatiques tandis que son usage pour l'aveugle-né est construit sur son expérience indéniable avec le divin. Le mot se rapporte aussi à affirmer l'expérience pour l'Église que l'aveugle guéri présente.

Jean 9 présente Jésus comme étant conscient qu'il fait l'œuvre de celui envoyé, qui est appelé à être vu comme la Lumière du monde (vv.3-5). Jésus, comme la Lumière du monde, transcende l'unique guérison de l'aveugle-né. Un tel miracle extraordinaire légitime l'origine divine et le révèle comme dépassant un faiseur des miracles envoyé par Dieu (cf. Jn 9,7c ; 16,33). Le signe manifeste dans la notion de visibilité se rapporte à l'activité de Jésus et la réalité de son incarnation. Le signe de la guérison de l'aveugle-né dévoile la fonction messianique de Jésus d'une part, et d'autre part, le plus profond dessein d'établir l'unité de l'être et de l'action entre Dieu et son Fils et faire connaître Dieu.

⁴⁰⁴ Zumstein, 2003, op. cit., 173.

Pour finir, il convient de noter que le miracle de Jn 9 joue un rôle théologique et christologique dans la mesure où il glorifie le Fils et il sert à faire découvrir qui est Jésus. Dans ce sens, les signes (miracles) et les œuvres servent à la révélation de Dieu. Pourtant quand les Pharisiens disent à l'aveugle guéri « donne gloire à Dieu, nous savons que cet homme est un pécheur » (Jn 9,24), on pourrait être induit en erreur en pensant qu'ils cherchaient vraiment à rendre gloire à Dieu. Il ne reste pas moins vrai que la tactique des Pharisiens consiste à convaincre l'aveugle guéri de répudier Jésus et donner gloire à Dieu. Les Pharisiens cherchent à contraindre l'homme de retirer son adhésion à Jésus et prendre leur sceptique perception que Jésus est simplement un être humain. Alors qu'ils prétendent que Moïse est plus grand que Jésus, l'aveugle guéri, d'un esprit ouvert, discerne l'origine divine de Jésus. Comme la compréhension de Jésus se développe amenant à comprendre l'identité de Jésus comme Fils de l'homme, en conséquence, la figure paradigmatique de disciple devient renforcée.

L'aveugle de naissance de Jn 9 comme une figure emblématique du disciple dans le N.T.

La discussion qui s'amorce en Jn 9 entre les dirigeants et l'aveugle guéri montre non seulement deux groupes distincts de disciples mais aussi elle met en relief l'exclusion mutuelle et religieuse entre les deux groupes. L'affirmation implique que soit on est un disciple loyal de Moïse, restant loyal pour l'ancienne communauté juive, ou soit on est devenu un disciple de Jésus et donc on cesse d'être disciple de Moïse.⁴⁰⁵ La figure de Moïse aussi emblématique dans le Judaïsme représente la Torah. Alors que dans l'AT, l'obéissance à la Torah est orientée vers le fait que Dieu est à trouver à travers la Torah dans le NT, cependant, Dieu est à trouver à travers Jésus.

⁴⁰⁵ JL Martyn 2003, *op.cit.*, p.158.

Le conflit de loyauté entre les Juifs et les Chrétiens est représenté comme un « conflit entre les ténèbres et la lumière ». Vers la fin du 1^{er} siècle, dans les sources chrétiennes il n'est pas rare de représenter Moïse et la Torah comme une voie de ténèbres tandis que suivre Jésus est en contraste une façon d'emprunter la voie de la lumière.

Dans ce sens, l'être disciple en Jn 9 prend un sens nouveau :

- Il signifie, premièrement, davantage qu'un simple enthousiasme et zèle mais plutôt un engagement ferme, une solide et courageuse détermination de porter un témoignage basé sur une expérience du divin.
- Deuxièmement, l'être disciple est conçu comme une redéfinition des croyants sous l'emblème de la relation d'alliance avec Dieu, qui prend place à travers l'identité et l'œuvre de Jésus. Pour le quatrième évangéliste, depuis la venue de Jésus, la notion des « disciples de Moïse » n'est plus défendable, Dieu est à trouver en Jésus. La légitimité de Jésus est au-delà de toute légitimité traditionnelle. Jésus en tant qu'envoyé de Dieu est non seulement en étroite coopération avec le Père mais aussi partage les mêmes privilèges et autorité avec lui étant donné qu'il est présence divine qui accomplit les œuvres de Dieu.

Abandonnant le monde dont il est familier (la synagogue et ses propres parents), l'aveugle guéri enjambe le seuil qui conduit à un nouveau monde médiatisé par la communauté johannique où l'être disciple est conçu comme un attachement dans la foi en Jésus comme Fils de l'homme, ou le Fils agissant en étroite coopération avec le Père.

Synthèse sur l'aveugle-né comme paradigme du disciple

Le débat qui se tient en Jean 9, entre l'aveugle de naissance guéri et les Pharisiens, et même « les Juifs », est autour des matières religieuses. Les Pharisiens, familiers avec la Torah, observant que Jésus, en guérissant le jour de Sabbat, ne vient pas de Dieu. Les autorités juives, pas vraiment prêtes à renoncer à leur tradition et à ouvrir leurs esprits à la nouveauté de Dieu, manquent de reconnaître Dieu agissant à travers la personne de Jésus.

L'usage d'expressions comme « nous savons » et « nous ne savons pas », au sujet d'un principe théorique bien-fondé amène la contradiction. Quand les Pharisiens disent « nous savons », ils rejettent la restauration merveilleuse de la vue parce qu'ils ne peuvent intégrer une telle guérison dans leur système de convictions. Et pourtant, quand l'aveugle-né dit « nous savons », cet usage est fondé sur son « expérience ». Le conflit entre deux groupes n'est rien d'autre que le « conflit des utopies ». Pour les Pharisiens, il est au sujet de leur idéologie pendant que pour l'aveugle-né, il est au sujet de son expérience incontestable parce qu'il était aveugle mais maintenant il recouvre la vue.

En Jn 9, « disciple » n'est pas un terme extensivement usité.⁴⁰⁶ Alors qu'en amont, c'est à dire en Jn 6, les disciples laissent une mauvaise impression et qu'en Jn 7 et 8, ils ne sont nullement mentionnés, la manière

⁴⁰⁶ À travers le récit, le terme *mathêtes* est utilisé 4 fois : dans le v.2 où il se réfère aux disciples de Jésus ; dans le v.27 où l'aveugle de naissance demande aux Juifs si eux aussi veulent devenir disciples de Jésus, signifiant implicitement que lui est devenu un d'eux ; dans le v.28 où les 'Juifs' disent à l'aveugle deux fois qu'il est un disciple de Jésus, mais ils sont disciples de Moïse. Ces trois dernières occurrences montrent à quel point la question de disciple était une question débattue au moment le 4^{ème} Évangile était écrit. Retournant à la symbolique de disciples de Jésus dans le v.2, il doit être dit que cette unique référence n'est pas anodine dans la construction de la figure de disciples en Jean dans la mesure où la figure de disciples, dans le Livre des signes, n'est pas heureuse. On a besoin de jeter un coup d'œil à Jn 4 et 6 dans le but d'atteindre une signification vraisemblable.

dont ils sont présentés en Jn 9,2 est surprenante. Alors qu'ils accompagnent Jésus, ils posent la question « Rabbi, qui a péché, celui-ci ou ses parents, pour qu'il soit né aveugle ? ». La question des disciples fait allusion à la conception juive de la maladie et/ou de l'infirmité que font ressortir certains textes de l'A.T. (Ex 20,5 ; 34,7 ; Nb 14,18 ; Dt 5,9) qui insistent sur la solidarité déterministe dans le péché. Il est probable que les disciples se réfèrent à « une croyance assez répandue dans la théologie juive selon laquelle l'enfant pouvait pécher dans le sein de sa mère⁴⁰⁷ », ainsi les fils n'échapperaient pas aux conséquences des actions malheureuses de leurs parents⁴⁰⁸. L'évangéliste introduit les disciples non seulement pour révéler clairement qu'ils ne comprennent pas la mission de Jésus, mais aussi pour inférer que l'aveuglement congénital de l'homme est conséquent, soit à son propre péché, soit à celui de ses parents⁴⁰⁹. Bultmann fait remarquer que « si la question est simplement provoquée par curiosité, ou s'il signifiait de faire ressortir l'absurdité de la perception juive⁴¹⁰ », il peut fournir une occasion pour rappeler une parole de Jésus. La réponse de Jésus, comme nous le verrons, montre que l'incapacité des

⁴⁰⁷ A. Marchadour, L'Évangile de Jean, in : Cl., Tassin, J., Hervieux, *et al.*, *Les Évangiles : Textes et commentaires*, Paris, Bayard, 2001, p.971.

⁴⁰⁸ C.L., Molla, *Le quatrième Évangile*, Genève, Labor et Fides, 1977, p.128.

⁴⁰⁹ R. Bultmann (1971:330) fait référence à l'idée que la maladie est vue comme punition pour le péché et la peine pour les péchés est transmise aux enfants. Cette vue déterministe est une idée répandue dans l'antiquité (par exemple dans l'AT, Ex 20,5 et Dt 5,9), et elle traverse le Judaïsme (Tob 3.3f). Pour Witherington, III (1995:182), des penseurs juifs croient qu'il n'y a pas de mort sans péché à la lumière d'Ez 18,20 et pas de punition ni souffrance sans faute, à la lumière de Ps 89,33. Léon-Dufour considère les disciples comme ignorant de Jérémie et Ezéchiel (Jr 31,29s et Ez 18) car ils butent sur la croyance commune selon laquelle la responsabilité pour le péché serait transmise de père en fils (cf. Gn 25,22, cf. *SB* ii, 528s; lire Jr 1.5; Is 58.4; aussi les écrits rabbiniques tardifs *IQH* 4.29f; 15.17 comme *Shab* 55a; Ps 89.33.)

⁴¹⁰ R. Bultmann 1971, *op.cit.*, pp.330-331.

disciples à comprendre est au cœur du message de l'évangéliste que Jésus est venu dans le monde comme « la lumière du monde » (9.3-4).

Les obstacles sur la voie des disciples et guérison de l'aveugle

Le quatrième Évangile construit l'image de disciples qui, en fait, sont dans une position non-idéal dès le début du récit⁴¹¹. L'inquiétude des disciples qui questionnent Jésus au v.2 joue un rôle décisif dans la construction littéraire et théologique du récit. Le choix du terme *mathêtes* présente les disciples dans un temps contemporain de crise.

La discussion soulevée entre les leaders juifs et l'ancien aveugle de naissance telle qu'elle est circonscrite en Jn 9 non seulement nous montre deux groupes distincts de disciples mais aussi met en relief l'exclusion mutuelle de deux groupes. Soit on est disciple loyal de Moïse et, par conséquent, on demeure membre à part entière de l'ancienne communauté juive, soit on devient disciple de Jésus, et par là, on cesse d'être disciple de Moïse⁴¹². La figure de Moïse, si emblématique dans le Judaïsme, représente la Torah tandis que dans le NT, la loi passe au second plan, parce que Dieu doit d'abord être découvert à travers Jésus.

Une étude attentive de Jn 9 démontre que les deux groupes ont deux différentes visions du monde. Les Juifs, constituant le groupe local dominant, sont représentés comme préoccupés par leur propre définition personnelle et le besoin d'assurer la survie de leur religion. Dans leurs combats afin de contenir la croissance du Christianisme vers la fin du 1^{er} siècle, les sources chrétiennes montrent les Juifs comme rejetant la confession chrétienne de Jésus comme Messie. Selon cette vue, les Pharisiens, en tant qu'autorités très puissantes, en rendant les Chrétiens johanniques « sans synagogue », on induit une dislocation sociale et une aliénation de leur matrice sociale et théologique.

⁴¹¹ Lincoln, *op.cit.*, 2005, p.280.

⁴¹² J.L., Martyn 2003a, *op.cit.*, p.158.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Nous avons amorcé notre enquête par les textes des Évangiles synoptiques, particulièrement la radicalité qui caractérise les textes relatifs à l'appel des disciples. L'enquête a été amorcée sur l'Évangile selon Marc, le tout premier Évangile à être rédigé. L'évangéliste Marc, en plaçant les foules et les disciples ensemble, cherche à clarifier ce que signifie et implique l'être disciple de Jésus, pour lequel nous analysons trois propositions : « venir après moi », « renier » et « prendre sa croix », qui doivent aider à comprendre la signification de se « tenir dans la suivance » de Jésus. L'être disciple ne doit être pris ni comme le fait d'être prêt à souffrir, ni comme un appel à accepter un certain système d'enseignement dont la source est un rabbi et/ou une philosophie comme celle du Stoïcisme⁴¹³. Celui qui voudrait être disciple est appelé à marcher derrière Jésus. L'être disciple est défini comme un appel au reniement personnel qui est exprimé par le fait de prendre la croix, y compris la formation d'une conscience éthique religieuse, au sens d'une éthique de la rédemption.

Dans l'Évangile selon Matthieu, le statut du disciple est conçu comme impliquant les rapports qui s'établissent entre le maître et le disciple (élève), rapports qui entraînent une coupure des liens sociaux. Cela vient du fait que Jésus est perçu comme une autorité et un exemple, qui se superpose à toute autre autorité qu'elle soit parentale ou qu'elle soit religieuse.

L'appel radical de Jésus adressé aux disciples en Matthieu est envisagé comme ayant la conséquence de laisser derrière soi la profession et

⁴¹³ Ibid., p.7.

la famille. C'est donc une sorte de demande que seul le plus radical maître pourrait faire. Comme cela s'est fait constater, les textes analysés fournissent plusieurs exemples de la communauté de Matthieu d'un leadership de service mais aussi d'un discipolat radical. Le principe de radicalité dans la suivance de Jésus qui s'annonce en Matthieu pourrait attester que le marqueur du changement d'identité pour un disciple se fait constater en Mt par l'abandon des liens forts, c'est-à-dire la profession et la famille. Dans le discours d'envoi en Mt 10, le ton est effrayant parce qu'il tient à la mise en garde contre l'hostilité qui attend les disciples qui sont envoyés comme des brebis au milieu des loups (10,16), ils seront livrés aux tribunaux, flagellés dans les synagogues (10,17), pourchassés de ville en ville, haïs de tous (10,22-23). Et les disciples de Jésus seront rejetés, subissant le même sort que celui du maître (10,24-25). Plus que cela, la haine contre les envoyés de Jésus va submerger le cadre de la famille parce que le frère livre son frère à la mort, et le père son enfant, et même les enfants se placent contre leurs parents et les font condamner à mort (10,21). Au cœur des relations les plus intimes, la violence dresse les uns contre les autres, sans considération pour le devoir de ceux-là même à qui les enfants doivent leur vie et qu'ils ont la responsabilité de protéger, et précipitant frère, sœur ou parents dans la mort. La mission que Jésus confie aux siens est acceptée sur le fond de ces violences, et donc les disciples sont tenus à faire des choix douloureux. En effet, personne ne peut s'engager à la suite de Jésus sans couper, sans rompre, sans se séparer de ses parents et/ou de ses propres enfants. C'est autant dire que s'engager à être disciple, dans la conception matthéenne, c'est « tenir à suivre Jésus », s'engager à devenir disciple, et organiser sa façon de vivre de manière conséquente.

Le conflit que l'Évangile cause est constitué entre, d'un côté, les croyants en Jésus et les leaders juifs, et de l'autre côté, leurs propres familles. Que les disciples soient séparés, en même temps, aliénés de leurs familles et exclus des assemblées juives montre qu'être disciple de Jésus

ébranle les racines même de l'existence personnelle dans la perspective matthéenne.

Les disciples qui acceptent la séparation de leur famille, pour renforcer la dévotion de la communauté à Jésus, se considèrent comme faisant partie de la *familia dei*⁴¹⁴ dans laquelle tous les frères et sœurs, de fait exclus des communautés juives, trouvent chaleur, acceptation et solidarité. Les Pharisiens, les leaders religieux juifs, et même quelques parents qui ne suivent pas la conversion de leurs propres enfants qui suivent Jésus, s'excluent de la *familia dei* en persécutant ceux qui se reconnaissent fils et filles du royaume des cieux.

Dans la perspective lucanienne du disciple, suivre Jésus ne peut pas être réalisé comme une réalité humaine concrète sans un profond sacrifice personnel. Dans les textes relatifs à la vocation du disciple, ce dernier doit, d'une part, être animé de la volonté d'endurer un mode de vie instable et insécurisé et, d'autre part, se désencombrer de toutes les allégeances. Dans les textes relatifs à l'appel du disciple, Jésus exige une adhésion immédiate et totale, c'est-à-dire de rompre avec l'ordre familial, et les devoirs traditionnels comme celui d'enterrer son père. Ce faisant il remet en question de manière radicale un devoir considéré en Orient et en Afrique comme l'impératif religieux le plus sacré, et un geste de soumission à la tradition des pères. Pour le Jésus de Luc, ce devoir si sacré soit-il n'est pas aussi urgent et prioritaire, par rapport à l'appel du Règne de Dieu. Pour Luc, suivre Jésus ne peut être faite une réalité concrète sans sacrifice personnel. Être disciple consiste, d'une part, à être marqué de la volonté d'endurer un mode de vie instable et insécurisée et, d'autre part, se désencombrer de toutes les allégeances parfois humaines et matérielles.

Dans l'Évangile de Jean, plusieurs textes d'une densité théologique et ecclésiologique remarquable ont été sélectionnés et analysés en vue de cerner le portrait du disciple. En Jn 2, après le signe de la transformation de l'eau en vin à Cana, les disciples confessent leur foi (Jn 2,1-10).

⁴¹⁴ Ceci est ma propre compréhension du groupe de disciples de Matthieu.

À la fin du chapitre cependant, les foules impressionnées par les signes croient en Jésus mais cette confiance ne semble pas réciproque (vv.23-25). Jésus se méfie de la prétendue foi de ses admirateurs parce qu'il juge une telle foi inadéquate, parce que les miracles n'ont pas une force de conviction qui devrait être considéré irrésistible. L'évangéliste Jean critique la foi de ceux-là qui ne sont pas capable de faire un pas de plus, au-delà de l'admiration, pour saisir la vraie signification du miracle qui, de fait, est un signe qui réfère au Christ et à son identité. C'est sur ce fondement que devrait être construite une foi, qui serait assez solide pour ne pas craindre d'être dépouillée de ses artifices. La religion des émotions entretenues aujourd'hui en Afrique et dans le monde par le bruit des tambours, des guitares et des autres instruments de musique, repose sur l'espoir d'un Jésus faiseur de miracles. Ces attentes sont déçues, car la finalité de la foi n'est pas de satisfaire de telles attentes. Les signes sont simplement l'indice que le Fils révèle le Père et, par conséquent, offre la vie à ceux-là dont l'engagement en lui est sérieux et conséquent.

Dans le discours sur le pain de vie en Jn 6,60-71, deux groupes de disciples en ressortent : il y a, d'une part, les disciples scandalisés par les paroles de la croix. Ils font défection parce qu'ils interprètent tout simplement et littéralement les paroles de Jésus sans tenter d'en pénétrer derrière la signification de surface. Ce groupe montre que l'incrédulité ne menace pas seulement ceux du dehors (les adversaires) mais aussi ceux du dedans (les adhérents même de Jésus). L'attachement enthousiaste à Jésus sans élan de persévérance lorsque surviennent des obstacles, des occasions de chute, n'épargne pas même les disciples, car Jésus est un maître qui confronte ses adhérents à un appel radical, un appel qui exige de dépasser certaines épreuves. D'autre part, à côté de ceux qui font défection, lorsque le scandale de la croix se profile, il y a ceux qui resserrent les liens de leur engagement (Jn 6,67-71). Dans Jn 6, les disciples traversent la ligne rouge en cessant de faire route avec leur maître. Simon Pierre et ses compagnons

font une impressionnante confession de foi, ce qui détermine leur engagement radical. L'aveugle guéri au contraire, va dans un sens différent à l'expérience des disciples en Jn 6 qui, lorsque se sentant scandalisés, rompent à leur engagement de disciple. L'aveugle-né, par contraste, fait démontre une vertu emblématique du disciple pour deux raisons fondamentales (i) premièrement, l'aveugle n'est pas caractérisé juste comme un simple enthousiaste zélé, mais plutôt comme risquant un engagement ferme, une courageuse détermination à rendre un témoignage qui est basé sur une expérience du divin ; (ii) deuxièmement, la foi de l'aveugle est conçue comme une redéfinition de la relation d'alliance entre le croyant et Dieu, qui prend place à travers l'identité de Jésus et son œuvre. Pour le quatrième évangéliste, depuis la venue de Jésus, la notion de « disciple de Moïse » n'est plus défendable car Dieu doit être trouvé à travers Jésus, dont l'alliance est peinte de manière contraire à la tradition. La légitimité de Jésus est au-delà de toute légitimité traditionnelle, fût-elle attribuée à Moïse ou à une quelconque figure traditionnelle (Jean-Baptiste en Jn 1 et 3, Jacob en Jn 4 et Abraham en Jn 8). Jésus, comme l'envoyé de Dieu, est non seulement en étroite coopération avec le Père, mais il partage aussi les mêmes privilèges et l'autorité compétente de faire les œuvres de Dieu.

Le progrès qu'a réalisé l'aveugle-né guéri dans l'approfondissement de la compréhension de l'identité de Jésus fait qu'il est esquisse par excellence le paradigme du 'marcher dans la lumière' et de se mouvoir hors des ténèbres perceptibles du monde juif. Abandonnant le monde dont il est familier (et donc parents et synagogue), l'aveugle guéri marche sur le seuil qui guide vers un nouveau monde médiatisé par la communauté johannique. Dans ce monde le discipolat est radical car il est conçu comme un attachement dans la foi à Jésus Fils de l'homme, ou le Fils agit en étroite coopération avec le Père.

La discussion soulevée entre les leaders juifs et l'ancien aveugle de naissance telle qu'elle est circonscrite en Jn 9 nous indique non seulement

deux groupes distincts de disciples mais elle met aussi en relief l'exclusion mutuelle de ces deux groupes. La maxime est celle-ci : soit on est disciple loyal de Moïse et, par conséquent, on demeure membre à part entière de l'ancienne communauté juive, soit on devient disciple de Jésus, et par là, on cesse d'être disciple de Moïse.⁴¹⁵ La figure de Moïse, si emblématique dans le Judaïsme, représente la Torah tandis que dans le NT, la loi devient quasi obsolète, puisque que Dieu devrait être découvert à travers l'exemple de Jésus.

Une étude attentive de Jn 9 démontre que les deux groupes, des Juifs et des Chrétiens, ont deux différentes visions du monde qui s'excluent pour des raisons axiologique et sociologiques évidentes. Les Juifs, comme groupe dominant, sont représentés comme préoccupés par le besoin d'assurer la survie du Judaïsme en contenant la croissance du Christianisme vers la fin du 1^{er} siècle, et donc le rejet de la confession foi chrétienne en Jésus comme Messie. Les Pharisiens, en tant qu'autorité très puissante, imposent aux Chrétiens johanniques de devenir « sans synagogue », une contrainte sévère qui a pour conséquence la dislocation des liens sociaux et une aliénation des matrices sociale et théologique.

Dès lors, le conflit entre Juifs et Chrétiens est conçu comme un « conflit entre la lumière et les ténèbres ». Vers la fin du 1^{er} siècle, selon les sources chrétiennes, s'en tenir à Moïse, représentant la Torah, est pris comme une voie de ténèbres tandis que suivre Jésus, en contraste, est une voie de lumière. C'est de manière analogue que l'aveugle triomphe des ténèbres en recouvrant la vue, et sa foi contraste à l'attitude des Pharisiens qui malencontreusement s'installent dans la voie des ténèbres en rejetant l'autorévélation de Dieu. En somme, en affrontant les ténèbres que représentent les autorités religieuses juives, et en acceptant de subir l'exclusion de la synagogue, l'aveugle-né guéri se révèle comme un paradigme du parcours du disciple dans tout le NT.

⁴¹⁵ J.L., Martyn 2003a, *op.cit.*, p.158.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

- Aletti, J.-N., *L'art de raconter Jésus-Christ*, Paris, Seuil, 1989.
- Andriano, A., & Pesce, M., Jésus était-il un révolutionnaire politique, in : A., Dettwiler, *Jésus de Nazareth : études contemporaines*, Genève, Labor et Fides, 2017.
- Ashton, J., *Studying John: Approaches to the Fourth Gospel*. New York: Clarendon Press, 1994.
- Barrett, C., *The Gospel According to St John*. London, SPCK, 1978.
- Beasley-Murray, G.R, John, Dallas, Word Publishing, 1989.
- Best, E., 1986. *Disciples and Discipleship. Studies in the Gospel According to Mark*. Edinburgh: T & T Clark.
- Best, E., *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark*. JSNTS 4. Sheffield : JSOT Press.
- Blanchard, Y., *Voici l'homme : éléments d'anthropologie johannique*, Paris, Artège Lethielleux, 2016.
- Blanchard, Y.-M., *Des signes pour croire ? Une lecture de l'Évangile de Jean*, Paris, Cerf, 1995.
- Bonnard, P., *Évangile selon Matthieu*. 2nd édit. Paris : Delachaux et Niestle, 1970.
- Bonnard, P., *L'Évangile selon saint Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 2002.
- Bovon, F., *L'Évangile selon Luc 9,51-14,35*, Coll. Commentaire du NT, Genève, Labor et Fides, 2011.

- Bovon, F., *L'Évangile selon Saint Luc 1-9*, (Commentaire du Nouveau Testament III), Genève, Labor et Fides, 1991.
- Bovon, F., *Luke 1. A Commentary on the Gospel of Luke 1.1-9.50*. Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- Brodie, L.T. *The Quest for the Origin of John's Gospel: A Source-Oriented Approach*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Brown, R.E., *The Gospel According to John* Vol.1. London: Geoffrey Chapman, 1971.
- Brown, Sh., & Moloney, F.J., *Interpreting the Gospel and Letters of John*, Grand Rapids, William E. Eerdmans Publishing Company, 2017.
- Bruce, F.F., *The Gospel of John*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1983.
- Carroll, J.T., *Luke: A Commentary*, Coll. The New Testament Library Louisville, Westminster John Knox Press, 2012.
- Carson, D.A., *The Gospel According to John*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1991.
- Ch. L'Eplattenier, *L'Évangile de Jean*, Genève : Labor et Fides, 1993.
- Collins, R.F., *These things have been written: Studies on the Fourth Gospel*. Louvain/Grand Rapids: Peeters Press/William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.
- Coloe, M.L. *God Dwells with us: Temple Symbolism in the Fourth Gospel*. Minnesota: Liturgical Press, 2001.
- Cothenet, E., *La chaîne des témoins dans l'Évangile de Jean : de Jean-Baptiste au disciple bien-aimé*, Cerf, Paris, Collection « Lire la Bible, 2005.
- Coulange, P., *Zachée ou l'accueil du salut*, Paris, Cerf, 2016.

- Counet, P.C., 2005 "No Anti-Judaism in the Fourth Gospel." Counet, P.C. & Berges, U. (Eds.), *One Text, A Thousand Methods. Studies in Memory of Sjef van Tilborg*, 2005.
- Culpepper, A., *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Philadelphia Fortress, 1983.
- Cuvillier, E., La figure des disciples en Jean 4. *New Testament Supplement* 41 (1), 1996.
- De Boer, M.C., Andrew, "The first Link of the Chain", dans: S.A. Hunt, D.F. Tolmie & R., Zimmermann, *Character Studies in the Fourth Gospel: Narrative Approaches in the F.G.*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2013.
- De Jonge, H.J. ; De Boer, M.C., Collins, R.F. ; Tomson, P.J. ; Reinhartz, A. in : Bieringer, R., Pollefeyt, D., Vandecasteele-Vanneuville, F. (Eds.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium*, Brill, 2001.
- Destro, A., & Pesce, M, Fathers and Householders in Jesus Movement. *Biblical Interpretation. A Journal of Contemporary Approaches* XI (1), 2003.
- Dodd, C.H., *Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: University Press, 1953.
- Dorothy J., Weaver, *Matthew's Missionary Discourse. A Literary Critical Analysis* (JSNT.S 38), Sheffield, JSOT
- Edwards, R.B., *Discovering John: Content, Interpretation, Reception*, Grand Rapids, William E. Eerdmans Publishing Company, 2014.
- Farely, N., *The disciples in the Fourth Gospel*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.

- Focant, C. et Marguerat, D., (Dir.), *Le Nouveau Testament commenté*, Paris/Genève : Bayard/Labor et Fides, 2012.
- Foster, R., "Why on Earth Use 'Kingdom of Heaven. Matthew's Terminology Revisited". *NTS* (48), 2002.
- France, R.T. *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*. Michigan, 2002.
- Grappe, C., Jésus et l'irruption du Royaume, in : A., Dettwiler, *Jésus de Nazareth : études contemporaines*, Genève, Labor et Fides, 2017.
- Green, J.B., *The Theology of the Gospel of Luke*, Cambridge: Cambridge University Press Green, 1995.
- Harstine, S., *Moses as Character in the Fourth Gospel: A Study of Ancient Readings Techniques*. JSNTS229. Sheffield: Sheffield Acad. Press, 2002.
- Hobbs, H.H., *An Exposition of the Gospel of John*. Michigan: Baker Book House, 1968.
- Horsley, R.A., Synagogues in Galilee and the Gospels. In: Kee, H.C. & Cohick, L.H. (Eds.). *Evolution of the Synagogue. Problems and Progress*, Harrisburg: Trinity Press International, 1996.
- Hunt, S.A., 2013. Nathanael, in: *Character Studies in the Fourth Gospel*.
- Hurtado, L.W., "Following Jesus in the Gospel of Marc – and Beyond". In: Longenecker, RN (Ed.) *Patterns of Discipleship in the NT*. Grand Rapid: William B. Eerdmans, 1996.
- Jérémias, J., *Jérusalem aux temps de Jésus*, Paris : Cerf, 1967.
- Keener, C.S., *The Gospel of John: A Commentary*, Vol 1, Peabody, Hendrickson Publishers, 2003.

- Keener, C.S., *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.
- Kloppenborg, J.S., *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Edinburgh: T&T Clark, 2000, pp.214-261.
- Kostenberger, A., “Destruction of the Temple and the Composition of the Fourth Gospel”, in: J. Lierman (Ed.) *Challenging Perspectives on the Gospel of John*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.
- Köstenberger, A.J., *The Missions of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel: With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Church*, Wm. B. Eerdmans-Lightning Source, 1998.
- Köstenberger, A.J., *John*, Grand Rapids, Baker Academic, 2004.
- Kuhn, H. *Ältere Sammlungen im Markus Evangelium*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971
- Kysar, R., *I, II, III John*. Minneapolis: Augsburg Publishing House 1986.
- L'Eplattenier, Ch., *L'Évangile de Jean*, Genève, Labor et Fides, 1993.
- Léon-Dufour, X., *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Tome 1-2, Paris, Seuil, 1988/1990.
- Lincoln, A.T., *The Gospel according to John*, London, Hendrickson Publishers/Continuum, 2005.
- Lindars, B., *The Gospel of John*. London: Oliphants 1972.
- Longenecker, R., Taking up the Cross Daily: Luke-Acts. In: Longenecker, R.N. (Ed.) *Patterns of Discipleship in the NT*. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishers, 1996.

- Luz, U., *Matthew 8-20. A Commentary*. Translation by Crouch, J.E. Edited by Koester, H. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- Malbon, E.S., *In the Company of Jesus. Characters in Mark's Gospel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000.
- Marchadour, A., « Venez et vous verrez » : *L'Évangile de Jean*, Paris, Bayard, 2011.
- Marchadour, A., *L'Évangile de Jean*, in : Cl., Tassin, J., Hervieux, *et al.*, *Les Évangiles : Textes et commentaires*, Paris, Bayard, 2001.
- Marchadour, A., *La Bible en récits : L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (Le Monde de la Bible 48), Genève, Labor et Fides, 2003.
- Marguerat, D. *Introduction au Nouveau Testament*, 2003, Genève, Labor et Fides, 2003.
- Marguerat, D., *Jésus et Matthieu : à la recherche de Jésus de l'histoire*, Bayard/Labor et Fides, Montrouge Cedex/Genève, 2016.
- Marrow, S.B., *The Gospel according to John: A Reading*. New York: Paulist Press 1995.
- Marshall, H., *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, Exeter, The Paternoster Press, 1978.
- Martyn, J.L., *History and Theology in the Fourth Gospel*, third Edition. Louisville: John Knox Press, 2003.
- Miller, P., They Saw His Glory and Spoke of Him: The Gospel of John and the OT. In: Stanley, E.P. (ed) *Hearing the OT in the NT*. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006.
- Molla, C.F., *Le quatrième Évangile*, Genève, Labor et Fides, 1977.

- Morris, L. *The Gospel according to Matthew*. Grand Rapids/Leicester: Eerdmans, 1992.
- Morris, L., *The Gospel according to John. Revised Edition*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- Neyrey, J.H., *The Gospel of John*, 2007.
- Norelli, E., « Jésus en relation des adeptes, des alliés et des adversaires », in : A., Dettwiler (Ed.), *Jésus de Nazareth : études contemporaines*, Genève, Labor et Fides, 2017.
- O'Day, G.R., *The Word Disclosed: John's Story and Narrative Preaching*. St Louis, Missouri: CBP Press, 1987.
- Olsson, B., All my Teaching was done in Synagogues (John 18,20). In: Van Belle, G., Van der Watt, J.G. & Maritz, P. (Eds.) *Theology and Christology in the Fourth Gospel*, 2005.
- Parsons, M.C., *Luke*. Commentaries on The New Testament, Grand Rapids, Baker Academic, 2015.
- Phillips, P., The Samaritan of Sychar, in: *Character Studies in the Fourth Gospel* 2013.
- Reibhartz, A., *The Grammar of Hate in the Gospel of John: Reading John in the Twentieth Century*.
- Reid, B.E., *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke*. Collegeville: Liturgical Press, 1996.
- Roberge, M., « Le discours sur le pain de vie in : 6,22-59 problèmes d'interprétation » in : *Revue Théologique et Philosophique de Laval*, n°37, oct. 1982.
- Saldarini, A.J., *Matthew's Christian-Jewish Community*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

- Schenke, L. *Die Urgemeinde: Geschichtliche und theologische Entwicklung*. Stuttgart: W Kohlhammer
- Schnackenburg, R., *The Gospel according to John*. Vol II. London: Burns & Oates, 1980b.
- Schnackenburg, R., *The Gospel of Matthew*. Translated by R. Barr. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Schnelle, U., *Antidocetic Christology in the Gospel of John: An Investigation of the Place of the Fourth Gospel in the Johannine School*, Minneapolis, Fortress Press, 1992.
- Scrima, A., *L'Évangile de Jean : un commentaire*, Cerf, Paris, 2017.
- Swartley, W.M., *Mark. The Way for all Nations*. Scottsdale: Herald Press, 1981.
- Talbert, C.H., *Reading John. A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*. London: SPCK, 1992.
- Tassin, J. Hervieux *et al.*, *Les Évangiles : textes et commentaires*, Bayard, Paris, 2001.
- Trocmé, E., *L'Évangile selon Marc*, Genève, Labor et Fides, 2000.
- Van der Horst, P. 'The Birkat ha-Minim in Recent Research.' In *ExpT* 105 (1993-1994), pp.363-8, qui aussi a publié dans *Hellenism – Judaism – Christianity: Essays of Their Interaction* (CBET, 8), (1994), pp.99-111.
- Vanneste, A., « Le pain de vie descendu du ciel : in 6,51-58 » in : *Assemblées du Seigneur*, n°32 (1975).
- Wilkins 1995, *Discipleship in the Ancient World and Matthew's Gospel*. Grand Rapids/Baker Books: Leicester/Appolos.

- Williams, J.F., *Other Followers of Jesus: Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel*. Sheffield: JSOT Press, 1994.
- Zumstein, J, *L'Évangile selon Saint Jean*, 2vol. Genève : Labor et Fides, 2007/2014.
- Zumstein, J., « La réception de l'écriture en Jn 6 », in : *Mémoire revisitée*, Genève, Labor et Fides, 2017.
- Zumstein, J., « Crise du savoir et conflit des interprétations selon Jean 9: un exemple du travail de l'école johannique ». In: Warren, D.H., Brock, A.G. & Pao, D.W. (Eds.) *Early Christian Voices. In Text, Traditions, and Symbols. Essays in Honour of Francois Bovon*, 2003.
- Zumstein, J., *L'apprentissage de la foi : à la découverte de l'Évangile de Jean et de ses lecteurs*, Genève, Labor et Fides, 1993.

Globethics.net is an ethics network of teachers and institutions based in Geneva, with an international Board of Foundation and with ECOSOC status with the United Nations. Our vision is to embed ethics in higher education. We strive for a world in which people, and especially leaders, are educated in, informed by and act according to ethical values and thus contribute to building sustainable, just and peaceful societies.

The founding conviction of Globethics.net is that having equal access to knowledge resources in the field of applied ethics enables individuals and institutions from developing and transition economies to become more visible and audible in the global discourse.

In order to ensure access to knowledge resources in applied ethics, Globethics.net has developed four resources:



Globethics.net Library

The leading global digital library on ethics with over 8 million documents and specially curated content



Globethics.net Publications

A publishing house open to all the authors interested in applied ethics and with over 190 publications in 15 series



Globethics.net Academy

Online and offline courses and training for all on ethics both as a subject and within specific sectors



Globethics.net Network

A global network of experts and institutions including a Pool of experts and a Consortium

Globethics.net provides an electronic platform for dialogue, reflection and action. Its central instrument is the website:

www.globethics.net ■

Globethics.net Publications

The list below is only a selection of our publications. To view the full collection, please visit our website.

All products are provided free of charge and can be downloaded in PDF form from the Globethics.net library and at www.globethics.net/publications. Bulk print copies can be ordered from publictions@globethics.net at special rates for those from the Global South.

Paid products not provided free of charge are indicated*.

The Editor of the different Series of Globethics.net Publications is Prof. Dr Obiora Ike, Executive Director of Globethics.net in Geneva and Professor of Ethics at the Godfrey Okoye University Enugu/Nigeria.

Contact for manuscripts and suggestions: publictions@globethics.net

Global Series

Christoph Stückelberger / Jesse N.K. Mugambi (eds.), *Responsible Leadership. Global and Contextual Perspectives*, 2007, 376pp. ISBN: 978–2–8254–1516–0

Heidi Hadsell / Christoph Stückelberger (eds.), *Overcoming Fundamentalism. Ethical Responses from Five Continents*, 2009, 212pp.
ISBN: 978–2–940428–00–7

Christoph Stückelberger / Reinhold Bernhardt (eds.): *Calvin Global. How Faith Influences Societies*, 2009, 258pp. ISBN: 978–2–940428–05–2.

Ariane Hentsch Cisneros / Shanta Premawardhana (eds.), *Sharing Values. A Hermeneutics for Global Ethics*, 2010, 418pp.
ISBN: 978–2–940428–25–0.

Christoph Stückelberger, Walter Fust, Obiora Ike (eds.), *Global Ethics for Leadership. Values and Virtues for Life*, 2016, 444pp.
ISBN: 978–2–88931–123–1

Dietrich Werner / Elisabeth Jeglitzka (eds.), *Eco-Theology, Climate Justice and Food Security: Theological Education and Christian Leadership Development*, 316pp. 2016, ISBN 978–2–88931–145–3

Obiora Ike, Andrea Grieder and Ignace Haaz (Eds.), *Poetry and Ethics: Inventing Possibilities in Which We Are Moved to Action and How We Live Together*, 271pp. 2018, ISBN 978–2–88931–242–9

Christoph Stückelberger / Pavan Duggal (Eds.), *Cyber Ethics 4.0: Serving Humanity with Values*, 503pp. 2018, ISBN 978–2–88931–264–1

Texts Series

Principles on Sharing Values across Cultures and Religions, 2012, 20pp. Available in English, French, Spanish, German and Chinese. Other languages in preparation. ISBN: 978-2-940428-09-0

Ethics in Politics. Why it Matters More than Ever and How it Can Make a Difference. A Declaration, 8pp, 2012. Available in English and French. ISBN: 978-2-940428-35-9

Religions for Climate Justice: International Interfaith Statements 2008-2014, 2014, 45pp. Available in English. ISBN 978-2-88931-006-7

Ethics in the Information Society: The Nine 'P's. A Discussion Paper for the WSIS+10 Process 2013-2015, 2013, 32pp. ISBN: 978-2-940428-063-2

Principles on Equality and Inequality for a Sustainable Economy. Endorsed by the Global Ethics Forum 2014 with Results from Ben Africa Conference 2014, 2015, 41pp. ISBN: 978-2-88931-025-8

Water Ethics: Principles and Guidelines, 2019, 41pp. ISBN 978-2-88931-313-6, available in three languages.

Ethics in Higher Education. A Key Driver for Recovery in a World Living with COVID-19, 2022, 44p. ISBN: 978-2-88931-440-9

Praxis Series

Christoph Stückelberger, *Responsible Leadership Handbook : For Staff and Boards*, 2014, 116pp. ISBN :978-2-88931-019-7 (Available in Russian)

Elly K. Kansiiime, *In the Shadows of Truth: The Polarized Family*, 2017, 172pp. ISBN 978-2-88931-203-0

Oscar Brenifier, *Day After Day 365 Aphorisms*, 2019, 395pp. ISBN 978-2-88931-272-6

Christoph Stückelberger, *365 Way-Markers*, 2019, 416pp. ISBN: 978-2-88931-282-5 (available in English and German).

Benoît Girardin / Evelyne Fiechter-Widemann (Eds.), *Blue Ethics: Ethical Perspectives on Sustainable, Fair Water Resources Use and Management*, forthcoming 2019, 265pp. ISBN 978-2-88931-308-2

Didier Ostermann, *Le rôle de l'Église maronite dans la construction du Liban: 1500 ans d'histoire, du Ve au XXe siècle*, 2020, 122pp. ISBN: 978-2-88931-365-5

Christoph Stückelberger (Ed.), *Corruption-free Religions are Possible: Integrity, Stewardship, Accountability*, 2021, 295pp. ISBN: 978-2-88931-422-5

Philosophy Series

Ignace Haaz, *The Value of Critical Knowledge, Ethics and Education: Philosophical History Bringing Epistemic and Critical Values to Values*, 2019, 234pp. ISBN 978-2-88931-292-4

Ignace Haaz, *Empathy and Indifference: Philosophical Reflections on Schizophrenia*, 2020, 154pp. ISBN 978-2-88931-345-7

Theses Series

Kitoka Moke Mutondo, *Église, protection des droits de l'homme et refondation de l'État en République Démocratique du Congo*, 2012, 412pp. ISBN: 978-2-940428-31-1

Ange Sankieme Lusanga, *Éthique de la migration. La valeur de la justice comme base pour une migration dans l'Union Européenne et la Suisse*, 2012, 358pp. ISBN: 978-2-940428-49-6

Kahwa Njojo, *Éthique de la non-violence*, 2013, 596pp. ISBN: 978-2-940428-61-8

Timothee B. Mushagalusa, *John of Damascus and Heresy. A Basis for Understanding Modern Heresy*, 2017, 556pp. ISBN: 978-2-88931-205-4

Nina, Mariani Noor, *Ahmadi Women Resisting Fundamentalist Persecution. A Case Study on Active Group Resistance in Indonesia*, 2018, 221pp. ISBN: 978-2-88931-222-1

Ernest Obodo, *Christian Education in Nigeria and Ethical Challenges. Context of Enugu Diocese*, 2018, 612pp. ISBN: 978-2-88931-256-6

Fransiska Widyawati, *Catholics in Manggarai, Flores, Eastern Indonesia*, 2018, 284pp. ISBN: 978-2-88931-268-9

A. Halil Thahir, *Ijtihād Maqāṣidi: The Interconnected Maṣlaḥah-Based Reconstruction of Islamic Laws*, 2019, 200pp. ISBN 978-2-88931-220-710

Tibor Héjj, *Human Dignity in Managing Employees. A performative approach, based on the Catholic Social Teaching (CST)*, 2019, 320pp. ISBN: 978-2-88931-280-1

Sabina Kavutha Mutisya, *The Experience of Being a Divorced or Separated Single Mother: A Phenomenological Study*, 2019, 168pp. ISBN: 978-2-88931-274-0

Florence Muia, *Sustainable Peacebuilding Strategies. Sustainable Peacebuilding Operations in Nakuru County, Kenya: Contribution to the Catholic Justice and Peace Commission (CJPC)*, 2020, 195pp. ISBN: 978-2-88931-331-0

Nestor Engone Elloué, *La justice climatique restaurative: Réparer les inégalités Nord/Sud*, 2020, 198pp. ISBN 978-2-88931-379-2

Hilary C. Ike, *Organizational Improvement of Nigerian Catholic Chaplaincy in Central Ohio*, 2021, 154pp. ISBN 978-2-88931-385-3

Paul K. Musolo W'Isuka, *Missional Encounter: Approach for Ministering to Invisible Peoples*, 2021, 462pp. ISBN: 978-2-88931-401-0

Co-publications & Other

Stefania Gandolfi (Ed.), *Diaspore y democrazie. Le diaspore sono portatrici di valori*, 2018, 207pp. ISBN: 978-2-88931-266-5

Patrice Meyer-Bisch, Stefania Gandolfi, Greta Balliu (Eds.), *L'interdépendance des droits de l'homme au principe de toute gouvernance démocratique. Commentaire de Souveraineté et coopération*, 2019, 324pp. ISBN: 978-2-88931-310-5

Obiora F. Ike, *Applied Ethics to Issues of Development Culture, Religion and Education*, 2020, 280pp. ISBN: 978-2-88931-335-8

Obiora F. Ike, *Moral and Ethical Leadership, Human Rights and Conflict Resolution – African and Gloval Contexts*, 2020, 191pp. ISBN: 978-2-88931-333-4

Kenneth R. Ross, *Mission Rediscovered: Transforming Disciples*, 2020, 138pp. ISBN 978-2-88931-369-3

Obiora Ike, Amélé Adamavi-Aho Ekué, Anja Andriamasy and Lucy Howe López (Eds.), *Who Cares About Ethics?*, 2020, 352pp. ISBN: 978-2-88931-381-5

Fanny Iona Morel, *Whispers from the Land of Snows: Culture-based Violence in Tibet*. 2021, 218pp. ISBN: 978-2-88931-418-8

Ignace Haaz / Amélé Adamavi-Aho Ekué (Eds.), *Walking with the Earth: Inter-cultural Perspectives on Ethics of Ecological Caring*, 2022, 324pp. ISBN: 978-2-88931-434-8

This is only a selection of our latest publications, to view our full collection please visit:

www.globethics.net/publications



La radicalité de Jésus dans l'appel des disciples

Une enquête dans les quatre Évangiles

Face aux crises que traverse la République démocratique du Congo depuis soixante ans, un retour aux sources des quatre évangiles est proposé par l'auteur. Une exégèse de l'appel aux disciples par Jésus est mise en dialogue avec les besoins du peuple congolais. Comment réussir à produire une alliance comparable à celle offerte aux disciples, et qui fonctionne dans la réalité actuelle? Des ressorts puissants sont assurés par des relations interpersonnelles responsables. Suivre l'appel aux disciples c'est transcender la seule foi par une volonté d'agir. Cette volonté d'agir permet la conduite conséquente et collective d'actions selon un bien commun responsable, dont les racines axiologiques sont puisées dans cette foi. Transposée dans le contexte d'un des plus grands pays africains, cette volonté se transforme en une clé de développement spirituel et politique quasi irrésistible, - comme Jésus qui appelait à une plus grande allégeance, et à un ethos qui ne ressemblait pas à Rome, fût entendu bien au-delà de la province la plus éloignée de l'Empire romain.



Vincent Muderhwa Barhatulirwa enseigne le Nouveau Testament à l'Université Libre des Pays des Grands-Lacs à Goma, RD Congo, après ses études doctorales à l'Université sud-africaine et une année de recherche à Genève. Il est aussi responsable de la Paroisse francophone et anglophone de la CBCA Goma Ouest.