

Globethics Repository

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

Le langage symbolique : une méthode en théologie

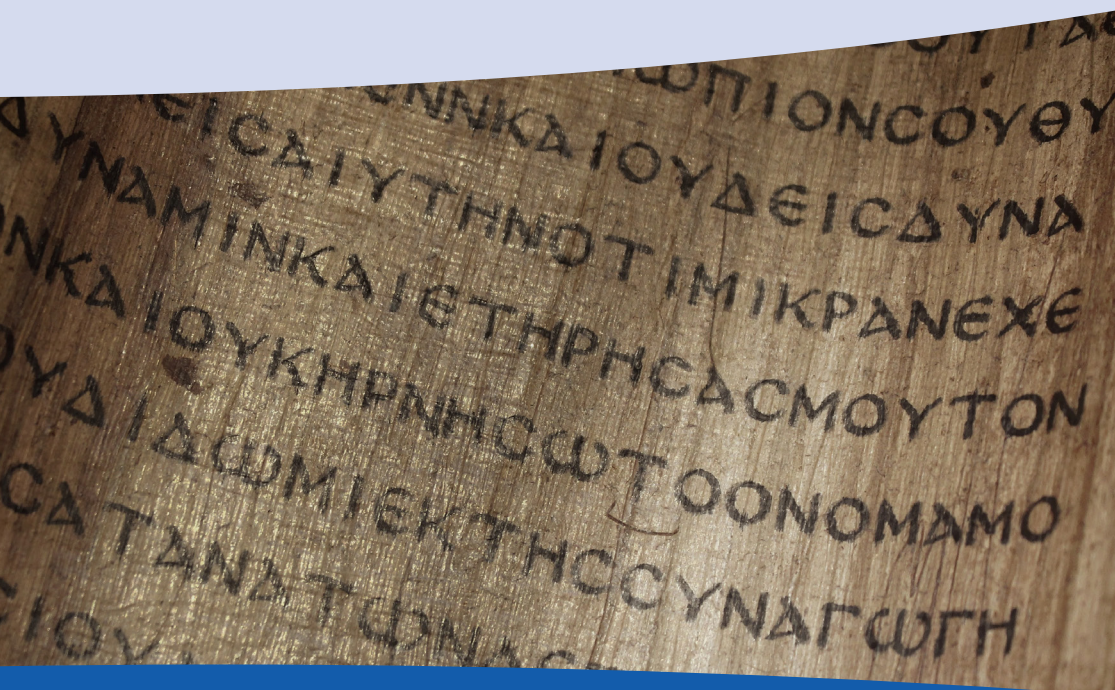
This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Book
Authors	Mulolwa, Jonathan Kashindi
DOI	10.58863/20.500.12424/169199
Publisher	Globethics.net
Rights	Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International
Download date	2026-09-26 02:58:00
Item License	https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/169199

Le langage symbolique

Une méthode en théologie

Jonathan Kashindi Mulolwa



Le langage symbolique
Une méthode en théologie

Le langage symbolique
Une méthode en théologie

Jonathan Kashindi Mulolwa

Globethics.net Focus

Éditeurs de la série : Obiora Francis Ike, Directeur de Globethics.net et Professeur d'Éthique (Université Godfrey Okoye Enugu/Nigéria).

Ignace Haaz, Éditeur Éditions Globethics, Docteur ès lettres, philosophie.

Globethics.net Focus 47

Jonathan Kashindi Mulolwa, *Le langage symbolique : Une méthode en théologie* Genève: Globethics.net, 2018

DOI: 10.58863/20.500.12424/169199

ISBN 978-2-88931-254-2 (version numérique)

ISBN 978-2-88931-255-9 (version imprimée)

© 2018 Globethics.net

Éditeur assistant : Samuel Davies

Globethics.net Secrétariat International

150 Route de Ferney

1211 Genève 2, Suisse

Site internet : www.globethics.net/publications

Email : publications@globethics.net

Tous les liens de ce texte vers des sites web ont été vérifiés en juillet 2018.

La version numérique de ce livre peut être téléchargée gratuitement du site internet de Globethics.net : www.globethics.net.

La version numérique de cet ouvrage est publiée sous la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0). Voir : <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.fr>. Globethics.net donne le droit de télécharger et d'imprimer la version électronique de cet ouvrage, de distribuer et de partager l'œuvre gratuitement, cela sous trois conditions: 1. Attribution: l'utilisateur doit toujours clairement attribuer l'ouvrage à son auteur et à son éditeur (selon les données bibliographiques mentionnées) et doit mentionner de façon claire et explicite les termes de cette licence; 2. Usage non commercial: l'utilisateur n'a pas le droit d'utiliser cet ouvrage à des fins commerciales, ni n'a le droit de le vendre; 3. Aucun changement dans le texte: l'utilisateur ne peut pas altérer, transformer ou réutiliser le contenu dans un autre contexte. Cette licence libre ne restreint en effet en aucune manière les droits moraux de l'auteur sur son œuvre. 

L'utilisateur peut demander à Globethics.net de lever ces restrictions, notamment pour la traduction, la réimpression et la vente de cet ouvrage dans d'autres continents.

TABLE DES MATIÈRES

0 Introduction	7
1 Langage symbolique dans le Nouveau Testament.....	9
<i>1.1 Définition des mots langage et symbolique</i>	<i>9</i>
1.1.1 Définition du mot langage	10
1.1.2 Définition du mot symbolique	15
<i>1.2 Différence entre symbole, signe, analogie, allégorie, et concept.....</i>	<i>19</i>
1.2.1 Symbole différent de signe	19
1.2.2 Symbole différent de l'analogie	24
1.2.3 Symbole différent de l'allégorie	26
1.2.4 Symbole différent du concept	28
<i>1.3 Présence du symbolisme dans d'autres contextes</i>	<i>30</i>
1.3.1 Contexte philosophique	30
1.3.2 Contexte psychologique	38
1.3.3 Contexte oriental	45
1.3.4 Contexte biblique.....	51
<i>1.4 Symbolisme dans les synoptiques, le quatrième évangile et chez Paul.....</i>	<i>63</i>
1.4.1 Le symbolisme dans les synoptiques.....	63
1.4.2 La méthode symbolique dans le quatrième évangile	89
1.4.3 Le symbolisme chez Paul	113
<i>1.5 Conclusion.....</i>	<i>130</i>

2 La nomination symbolique de Jésus 131

2.1 Différence entre titres et appellations symboliques..... 131

2.1.1 Les titres de Jésus 133

2.1.2 Les appellations symboliques..... 148

2.2 La formule ἐγώ εἰμι..... 150

2.2.1 Le type εἰμι sans prédicat 151

2.2.2. Le type εἰμι avec prédicat..... 153

2.2.3 L'origine de la formule ἐγώ εἰμι..... 156

2.2.4 La portée théologique de la formule ἐγώ εἰμι..... 163

2.3 Études d'appellations symboliques 167

2.3.1 Jésus, pain de vie 167

2.3.2 Jésus, la lumière du monde..... 182

2.3.3 Jésus, la porte des brebis 192

2.3.4 Jésus, le bon berger 200

2.3.5 Jésus, la résurrection..... 212

2.3.6 Jésus, le chemin, la vérité et la vie 223

2.3.7 Jésus la vraie vigne..... 237

2.4 Conclusion..... 247

3 Conclusion générale..... 249

4 Bibliographie 257

Livres de référence 257

Ouvrages divers et commentaires 259

Articles et thèses..... 264

INTRODUCTION

Pendant deux décennies, nous avons eu la grâce d'enseigner le Nouveau Testament à l'Institut Supérieur de Théologie Evangélique au Kivu et à la Faculté de théologie de l'Université Evangélique en Afrique (UEA), au sein de l'ECC/8è Communauté des Églises de Pentecôte en Afrique Centrale (CEPAC).

Dans notre lecture du Nouveau Testament et en particulier du quatrième évangile, aussi bien que dans nos enseignements de chaque jour, la christologie johannique nous paraissait déconcertante, à cause du caractère symbolique que revêtent les appellations de Jésus.

Ayant trouvé la possibilité d'écrire ce livre, nous avons trouvé qu'une des clés, pourquoi pas la principale même, pour entrer dans la christologie du quatrième évangile, serait d'arriver à repérer les multiples appellations de Jésus, en vue d'une connaissance profonde de la personne sur laquelle, la foi de l'Église tout entière se fonde.

Les appellations symboliques dans le quatrième évangile rebutent et tirent en quelque sorte le voile, pour ne pas s'apercevoir de la personne même de Jésus. Par ces appellations, Jésus nous paraît insaisissable. Il nous échappe et s'évade de notre entendement. Il est « *Autre* » qu'on le croyait. Un effort spirituel et théologique, minime soit-il est exigé pour entrer dans la sphère de l'auteur du quatrième évangile afin d'appréhender cette réalité. A beaucoup de chrétiens, les symboles d'appellations christologiques ne disent pas grand-chose. A beaucoup

d'autres encore, ces symboles sont significatifs et doivent être bien compris.

Les appellations symboliques impliquent la manière non familière et concrète de désignation. Dans les évangiles, ce procédé est surtout propre au quatrième évangile, et de par ce caractère symbolique du livre, l'auteur laisse entrevoir son intérêt pour la divinité de Jésus. Il importe de dire que l'expression symbolique, d'une façon générale, s'oppose à l'expression rationnelle qui expose directement une idée, sans passer par le détour d'une figure sensible. Il semble qu'il appartienne à la nature de la pensée humaine d'être une pensée symbolique, dans la mesure où sa tendance naturelle, disait DESCARTES, est d'exprimer imaginative-ment les choses abstraites, et d'exprimer abstraitement les choses concrètes. Plus précisément un sentiment ne peut s'exprimer rationnellement (par le discours conceptuel) : il ne peut s'exprimer directement (tel le sentiment religieux) que par des symboles et des mythes.¹

Les appellations symboliques de Jésus cachent à notre sens, une certaine vérité que l'auteur du quatrième évangile n'arrive pas à exprimer clairement. Etant pénétré profondément de cette réalité, il préfère s'exprimer par des représentations symboliques.

Dans ce livre, un certain nombre des péripécies dans lesquelles apparaissent ces appellations ont donc fait l'objet d'une étude en vue de comprendre le pourquoi de ces appellations et de ce fait, ce qu'elles renferment d'intrinsèque. Ce livre ne donne pas toutes les réponses aux questions qui ont toujours été posées sur ces appellations, mais une chose est vraie, l'ombre qui nous a couvert depuis un certain temps, a laissé la place à la lumière.

¹ K. RAHNER et H. VORGRIMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, traduit de l'allemand par Deman et M. Vidal, Paris, Seuil, 1970, p. 459.

LANGAGE SYMBOLIQUE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Le Nouveau Testament, en sa qualité de deuxième partie des livres de la Bible a été écrit dans une langue qu'est le grec. Cette langue, comme d'ailleurs toutes les autres, transmet la culture et l'expérience d'une communauté donnée. C'est à travers la langue d'une communauté quelconque que les interlocuteurs facilitent la communication qui peut être soit orale ou écrite.

Dans une langue, on trouve des langages ; qui par des mots appropriés, traduisent la vision du monde d'une communauté. Dans le Nouveau Testament, le langage n'est pas uniforme et constant. L'on y trouve le langage parabolique, allégorique, énigmatique, métaphorique, symbolique, etc. Il importe donc, avant tout de clarifier les deux mots « *langage* » et « *symbolique* ».

1.1 Définition des mots langage et symbolique

Comme il est d'usage dans la compréhension des mots, il est nécessaire de les définir. Ainsi, il en sera dans les lignes qui suivent pour les deux mots « *langage* » et « *symbolique* ».

1.1.1 Définition du mot langage

Définissant ce mot, Paul ROBERT donne un certain nombre de définitions parmi lesquelles nous retenons deux :

« Fonction d'expression de la pensée et de la communication entre les hommes, mise en œuvre au moyen d'un système de signes vocaux (parole) et éventuellement de signes graphiques (écriture) qui constitue une langue. »²

« Façon de s'exprimer. 1) usage qui est fait, quant à la forme, de cette fonction d'expression, d'une langue. Usage propre à un groupe [...] ou à un individu. Langage courant, parlé, familier, populaire, argotique. Langage écrit, littéraire, académique, archaïque [...] 2) usage de la langue, quant au contenu du discours [...] son langage ne me plaît pas, ce qu'il dit, sa façon de le dire ».³

Pour Jean PAULUS, citant le linguiste et psychologue SAPIR, le langage est purement humain et non une méthode instinctive de communication d'idées, d'émotions et des désirs au moyen d'un système librement producteur des symboles.⁴ A la suite de cet auteur, Emile BENVENISTE est plus pénétrant. Parlant de la structure de la langue et la structure de la société, il s'exprime ainsi :

Le langage est pour l'homme un moyen, en fait le seul moyen d'atteindre l'autre homme, de lui transmettre et de recevoir de lui un message. Par conséquent le langage

² P. ROBERT, *Le Nouveau petit Robert, dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, texte remanié et amplifié sous la direction de J. REY- DEBOVE et A. REY, Nouvelle édition, Paris, Dictionnaire le Robert, 2002, p. 1459.

³ *Ibid.*

⁴ J. PAULUS, *La fonction symbolique et le langage*, troisième édition revue, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1969, p. 36.

*pose et suppose l'autre. Immédiatement, la société est donnée avec le langage. La société à son tour ne tient ensemble que par l'usage commun de signe de communication. Immédiatement, le langage est donné avec la société. Ainsi chacune de ces deux entités, langage et société, implique l'autre. Il semblerait que l'on puisse et même qu'on doive les étudier ensemble, les découvrir ensemble, puisque ensemble elles sont nées. Il semblerait aussi qu'on puisse et même qu'on doive trouver de l'une à l'autre, de la langue à la société, des corrélations précises et constantes, puisque l'une et l'autre sont nées de la même nécessité.*⁵

Nous comprenons donc, de par ces considérations linguistiques que le langage est inhérent à la condition humaine. Par le langage, l'homme assure la fonction représentative, qui de nature, est différente de la fonction sensori-motrice que l'on reconnaît chez l'animal. En effet, l'animal dressé peut comprendre la parole, mais ne peut pas l'interpréter comme symbole.

En définitive, nous pouvons dire que le langage sert à communiquer, à livrer l'information. Mais à côté de cette fonction, il y a lieu de voir aussi dans le langage, les fonctions expressives et magique. Dans leur cours de philosophie, André VERGEZ et Denis HUISMAN l'expriment plus explicitement dans ces lignes :

On nous reprochera peut-être de réduire ici le langage à ce qui n'est qu'une de ses fonctions, la communication. On fera observer qu'à côté de son rôle de communication, d'information, le langage a aussi une fonction expressive. Maurice Merleau-Ponty remarque qu'avant d'être au

⁵ E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale 1*, Saint - Amand, Gallimard, 2000, p. 91.

12 Le langage symbolique: Une méthode en théologie

service de la communication, le langage est « une manière pour le corps humain de vivre et célébrer le monde ». Le mot joue et mime le monde autant qu'il le signifie. A cette fonction expressive se rattache la fonction magique du langage. Le mot se détachant de la chose, paraît aisément la dominer, la gouverner. Il dit ce qui n'est pas encore et ressuscite ce qui a disparu. Le mythe, mytho, c'est l'étymologie grecque, le mot lui-même.⁶

Les considérations que donnent A. VERGEZ et D. HUISMAN, dans cette définition sont fondées. Le langage n'est pas lié à la seule fonction communicative. Sa fonction est plurielle et est à la disposition du monde comme instrument d'expression. Un langage prophétique pour décrire l'avenir est, en quelque sorte, différent d'un langage de communication.

Comme pour compléter A. VERGEZ et D. HUISMAN, Marina YAGUELLO ajoute :

Mais communiquer, pour les humains, ce n'est pas seulement transmettre de l'information. Souvent on parle pour ne rien dire, ou on dit le contraire de ce qu'on veut réellement, ou encore ce que l'interlocuteur sait déjà. Une bonne partie de l'information, d'ailleurs, est implicite, c'est-à-dire absente du message proprement dit. Bref, on parle pour toutes sortes de raisons étrangères à l'acte d'informer : pour marquer un pouvoir, par exemple. Le locuteur s'implique et implique les autres dans ce qu'il dit. La parole n'est pas seulement un outil, c'est aussi un exutoire, une forme d'action, un moyen de s'affirmer

⁶ A. VERGEZ et D. HUISMAN, *Cours de philosophie*, Paris, Nathan, 1990, p. 103.

*comme être social. Un lieu de jouissance ou de souffrance.*⁷

Ceci dit, le langage est différent de la langue. Cette réalité est manifeste dans la Bible avec la première communauté humaine. Prêtons l'oreille à ce récit de la Tour de Babel dans la Genèse 11, 5-7 :

*Or Yahvé descendit pour voir la ville et la tour que les hommes avaient bâties. Et Yahvé dit : « Voici que tous font un seul peuple et parlent une seule langue, et tel est le début de leurs entreprises ! Maintenant, aucun dessein ne sera irréalisable pour eux. Allons ! Descendons ! Et là, confondons leur langage pour qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres. »*⁸

Il convient de retenir à la suite de ce texte, qu'il y a langage et la langue. Le langage ici est le résultat du désordre. Il implique ici la non compréhension. En effet, ce sont ceux qui ont le même langage qui peuvent communiquer. De son côté, la langue est comprise comme « système d'expression et de communication commun à un groupe social (communauté linguistique) ». ⁹ Pour Ferdinand de SAUSSURE, la langue « est un trésor déposé par la pratique de la parole dans les sujets appartenant à une même communauté, un système grammatical virtuellement dans chaque cerveau, ou plus exactement dans les cerveaux d'un ensemble d'individus, car la langue n'est complète dans aucun, elle n'existe parfaitement que dans la masse. » ¹⁰ « La langue naît et se développe au sein de la communauté humaine, elle s'élabore par le même

⁷ M. YAGUELLO, *Alice au pays du langage : pour comprendre la linguistique*, Paris, Seuil, 1981, p. 19.

⁸ *LA BIBLE DE JERUSALEM*, Nouvelle édition entièrement revue et augmentée, Paris, Cerf, 1988.

⁹ P. ROBERT, *Op. cit.*, p. 1460.

¹⁰ Cf. J. PAULUS, *Op. cit.*, p. 95.

*procès que la société, par l'effort de produire les moyens de substances, de transformer la nature et de multiplier les instruments. »*¹¹ La société, ou mieux la culture, est à notre sens le milieu de vie où se déploient des symboles, des pratiques rituelles de valeur, de référence : héros et model culturels.¹² Sans société, sans culture, il n'y a pas de langue non plus.

Comme le langage, la langue diffère d'un peuple à un autre. Elle n'est pas commune aux communs des mortels. Parlant de l'unicité de l'espèce humaine, pluralité de langues Claude HAGEGE, le confirme en ce qu'il dit :

*L'adoption du canal vocal-auditif pour communiquer est universel ; elle caractérise tous les organismes manifestant concrètement la faculté de langage. Mais, elle a lieu en différents points du globe assez dispersés pour que ces langues humaines en formation soient dès l'origine, distinctes les unes des autres. On peut donc poser une diversité originelle des langues comme parfaitement compatible avec l'unicité de l'aptitude au langage, laquelle entre dans la définition de l'espèce [...]*¹³

Comme il a été dit ci-dessus, il y a unicité de l'espèce humaine, c'est-à-dire que l'espèce est la même. Mais, la langue n'est pas toujours commune. Chaque peuple a sa langue appropriée à sa communauté qui marque en quelque sorte une barrière vis-à-vis de l'autre peuple.

¹¹ E. BENVENISTE, *Op. cit.*, p. 95.

¹² C. M. FAÏK-NZUJI, *Arts africains signes et symboles*, Paris - Bruxelles, De Boeck et Larcier s.a, 2000, p. 16.

¹³ C. HAGEGE cité par L. - L. GRATELOUP, *Nouvelle anthologie philosophique*, Tours, Hachette, 1983, p. 192.

1.1.2 Définition du mot symbolique

Le mot « symbolique » est un adjectif et un nom. Il dérive du mot symbole. Il signifie alors :

« Qui emploie des symboles, ou qui constitue un symbole aux divers sens de ce mot. 'Ecriture symbolique'- 'Figuration symbolique'- 'La beauté prend une valeur symbolique [...] Elle donne à l'esprit la jouissance anticipée de cette concorde vivante, de cette unité sans confusion, de cette concentration en réalisant Dieu'. »¹⁴ « Qui n'a pas sa valeur ou son effet par soi-même, mais comme rappel d'autre chose. 'Un geste symbolique'. »¹⁵

Comme le précise J.-R. ARMOGATHE, l'effort symbolique cherche à déchiffrer derrière la lettre les sens figurés, métaphoriques ou spirituels.¹⁶

Le mot symbole est très significatif. Dans son étymologie, il vient du grec *συμβολον* ; signe de reconnaissance formé par deux moitiés d'un objet qu'on rapproche ; plus tard, signe quelconque, jeton, cachet, insigne, mot d'ordre [...].¹⁷

Dans sa définition qu'elle donne de ce mot, Clémentine M. FAÏK-NZUJI est plus précise en ce qu'elle dit :

*Le terme « symbole » dérive du mot grec *sumbolon*, désignant à l'origine un objet coupé en deux, dont deux hôtes conservaient chacun une moitié qu'ils transmettaient à*

¹⁴ A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. 2 : N – Z, 5^e édition, Quadrige, P. U. F., 1999, p. 1081.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ J.-R. ARMOGATHE, « Les études bibliques au XVII^e siècle de la lettre à la figure », in *Naissance de la méthode critique, colloque du centenaire de l'école biblique et archéologique française de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1992, p. 45.

¹⁷ A. LALANDE, *Op. cit.*, p. 1080.

leurs enfants. Le rapprochement de deux parties, éventuellement à la suite d'une quête servaient aux porteurs à se reconnaître et faisait la preuve que des relations d'hospitalité avaient été contractées antérieurement. Sumbolon signifie « signe de reconnaissance », « pièce justificative d'identité. » Le mot dérive du verbe sumbal-lein « jeter ensemble », « joindre », « réunir », « mettre en contact », d'où diverses valeurs que l'on retrouve dans le nom. C'est au milieu du XVI^e s. que symbole prend le sens aujourd'hui dominant de « fait naturel ou objet qui évoque, par sa forme ou sa nature, une association d'idées avec quelque chose d'abstrait ou d'absent.¹⁸

Pour Ysé TARDAN-MASQUELIER,

plus tard, dans le culte à mystère, puis chez les premiers chrétiens, sun-bolon prend l'acception de 'signe d'appartenance' à la même communauté religieuse, de partage d'une réalité qui ne prend un sens que pour les membres du groupe, cette réalité étant, d'une manière ou d'une autre invisible, transcendante, et rendue momentanément sensible par la vertu du symbole.¹⁹

Au moyen âge, ce sens va changer. Selon l'auteur cité ci-haut, ISIDORE de Séville, au début du VII^e s. le définit dans ses étymologies « comme un signe très particulier, qui donne accès à une connaissance au-delà du sensible, nous dirions, qu'il surdétermine un objet ou une

¹⁸ C. M. FAĬK-NZUJI, *Op. cit.*, p. 12.

¹⁹ Y. TARDAN-MASQUELIER « Les langages religieux », in *Encyclopédie des religions*, (sous dir.) de F. LENOIR et Y. TARDAN-MASQUELIER, Bayard, 1997, p. 2146.

représentation pour lui faire exprimer une autre dimension de l'expérience religieuse. »²⁰

Considérant ces définitions, il y a lieu de dire, avec Nadia JULIEN que de tous les temps, l'homme s'est servi des symboles pour exprimer sa pensée ou ses sentiments, ou pour préserver des vérités jugées inaccessibles au commun des mortels ; d'où les mystères, basés sur un langage imagé compris uniquement des initiés.²¹ Cette considération de N. JULIEN est affirmée par Jean BORELLA dans ce qu'il dit :

*Bref, toute culture inclut en elle-même l'amorce de sa propre métalangue, que l'herméneutique spéculative n'aura qu'à développer. Au demeurant cette métalangue peut être inapparente ; c'est même pensons-nous, le cas le plus fréquent. Elle constitue un commentaire ésotérique détenu et transmis par quelques initiés, de bouche à oreilles. Tel fut le cas du christianisme, de l'hindouisme, et plus près de nous, celui des Dogons avec Ogotemmêli ou des Sioux avec Black Elk. Qu'un observateur extérieur, fut-il ethnologue illustre, n'en sache rien, n'est aucunement surprenant. En tout cas, cette métalangue n'est écrite et livre éventuellement à la profanation ou à l'incompréhension, qu'afin de « sauver ce qui peut être sauvé ». Et c'est pourquoi, bien souvent, les symboliques paraissent vécues directement par ceux qu'elles concernent, sans qu'ils songent à en donner une explication.*²²

En effet, c'est dans toutes les sociétés que l'on observe une métalangue réservée aux seuls membres initiés. Tous ceux qui

²⁰ *Ibid.*

²¹ N. JULIEN, *Dictionnaire des symboles*, France, Marabout, 1998. (Voir sur couverture.)

²² J. BORELLA, *La crise du symbolisme religieux*, Lausanne, Éditions l'Âge d'Homme, 1990, p. 344.

n'appartiennent pas à la communauté ne comprennent rien. Il y a une réalité dans la société Fuliiru, celle de « Yando » où seuls les initiés et leurs maîtres communiquent par des paroles connues d'eux-mêmes.²³

Ainsi donc, à travers les symboles s'expriment des vérités profondes : l'explication des phénomènes cosmiques, le fonctionnement du psychisme humain etc. Ces vérités sont transmises aux générations par le folklore, les contes des fées, les mythes, légendes de toutes les cultures.²⁴ *« Le symbole est donc un langage qui exprime ce que le concept ne peut faire entendre ; un langage humain : à ce titre, beaucoup d'interprètes modernes l'abordent à travers des méthodes empruntées à la linguistique. »*²⁵ S'exprimant sur le langage symbolique, Xavier LEON-DUFOUR donne cette précision :

*« Symbolique » ne s'oppose aucunement à « réel », en dépit de l'usage banal du mot. Au contraire, n'est symbolique que ce qui rend présente une réalité avec laquelle celui qui regarde entre en communion. Le mot « symbole » (symbolon) dérive d'un verbe (syn-ballô) qui signifie « mettre ensemble » : le symbole joint deux entités, celles qui est immédiatement perceptible par le sens-le signifiant et celle, invisible, qui est le visé-le signifié. Celui-ci transparaît d'emblée dans le premier.*²⁶

²³ Dans la société Fuliiru au Sud - Kivu, dans le territoire d'Uvira, à laquelle nous appartenons, le yando ; est un rite d'initiation à la circoncision qui se tient en dehors du village plus ou moins deux mois. Ici tous les membres communiquent entre eux par un langage approprié, même après leur sortie de la forêt. Le yando est une circoncision traditionnelle.

²⁴ N. JULIEN, *Op. cit.*, (Paroles sur couverture).

²⁵ Y. TARDAN-MASQUELIER, *Art. cit.*, p. 2145.

²⁶ X. LEON-DUFOUR, « Spécificité symboliques du langage de Jean », in *La communauté johannique et son histoire*, édité par J. - D. KAESTLI, M. POFFET et J. ZUMSTEIN, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 126.

L'idée dans cette citation est qu'en face d'un symbole, il faut voir deux éléments, deux sens : le premier, celui qui est manifeste ; le second, celui qui est caché derrière le premier ; qui est voilé et auquel il faut arriver. D'où ces deux termes : signifiant - signifié.

Le symbole ne doit pas être confondu avec d'autres mots tels que signe, analogie, allégorie, et concept etc., qui expriment presque la même idée. Il importe mieux de préciser chacun d'eux.

1.2 Différence entre symbole, signe, analogie, allégorie, et concept

Une lecture non attentive fait souvent signifier ces différents mots, l'un des autres.

Mais il ne va pas ainsi tous les temps, car à côté de la signification que l'on peut observer, il faut voir une nette différence qu'il convient d'examiner ci-après :

1.2.1 Symbole différent de signe

Le signe, du grec σημειόν, ον, (τό) ; marque distinctive, ce à quoi on reconnaît quelqu'un ou quelque chose.²⁷ Ce qui, par rapport naturel ou par convention, fait connaître la pensée ou la volonté d'une personne, l'existence ou la volonté d'une chose.²⁸

La Bible connaît l'existence de plusieurs signes que Dieu fait envers son peuple et dans les relations entre les hommes. Dans l'Ancien Testament, l'on peut citer entre autres Nb 14, 22 ; Dt 34,10s. Il y a aussi des signaux à l'usage des guerriers Jos 2,18 ; Jg 20, 38 ; Is 13, 2 ; 18, 3 ; signal liturgique des trompettes 1 M 4, 40 ; signe convenu pour dévoiler

²⁷ A. BAILLY, *Dictionnaire grec français*, édition revue par L. SECHAN et P. CHANTRAINE, Paris, Librairie Hachette, 1950, p. 1743.

²⁸ X. LEON-DUFOUR, J. DUPLACY, A. GEORGE et al. *Vocabulaire de théologie biblique*, (sous dir.) cinquième édition, Paris, Cerf, 1981, p. 1230.

une identité Tb 5, 2 ; marque quelconque Ez 29, 15 ; indice de vertu Sg 5, 11. 13. Dans le Nouveau Testament, on peut citer parmi tant d'autres Jn 2, 1-11 ; 4, 46-54 ; 5, 1-9 ; 6, 1-15. Le Nouveau Testament connaît aussi le signe comme écriture caractéristique (2Th 3, 17). Dans la Bible, les signes sont traduits aussi par prodiges, merveilles, et miracles.

Parlant de signe et symbole, A. VERGEZ et D. HUISMAN donnent ce témoignage :

Saussure emploie l'expression « signe » de préférence à « symbole » pour désigner les éléments du langage et bien souligner leur caractère arbitraire. Sans doute le sens de ces termes est-il flottant. On appelle d'ordinaire fonction symbolique l'aptitude de l'intelligence à créer des signes. L'étymologie même du beau mot symbole évoque bien la fonction de communication propre au langage. Et les « symboles » algébriques sont parfaitement conventionnels et arbitraires comme les signes saussuriens. Cependant en général, les termes signes et symboles se distinguent : si, d'une certaine façon, tout symbole est un signe, c'est-à-dire une chose qui tient lieu d'une autre, un signifiant qui renvoie à un signifié, il faut préciser que le rapport du symbole à ce qu'il symbolise n'est pas d'ordinaire purement extrinsèque comme rapport du signe au signifié. Le symbole ressemble à ce qu'il symbolise, il ne se contente pas de représenter d'une façon toute conventionnelle et arbitraire la réalité symbolisée mais il l'incarne, elle vit en lui. C'est ainsi que la balance est proprement le symbole de la justice dont elle évoque l'idéal de précision et d'impartialité mathématique. Le symbole n'est pas arbitraire on ne peut le remplacer par n'importe quoi, tan-

*dis que je puis sans inconvénient substituer le mot sister au mot « sœur ».*²⁹

Il faut comprendre ici que le signe diffère du symbole en ce qu'il est conventionnel et arbitraire. Il est remplaçable. Partageant la même pensée avec SAUSSURE, Y. TARDAN – MASQUELIER précise avec pertinence qu'« un signe doit être simple ; entre le signifiant et le signifié, entre l'iconographie et le contenu, le rapport ne peut qu'être immédiat, univoque, sinon le signe ne fonctionne pas. »³⁰ Cet auteur ajoute en guise d'illustration ce propos :

*Dans une usine, un hôpital, les signaux de danger supposent une identification immédiate ; quant au conducteur, il ne se permet pas de réaction ambiguë ou multiple à un feu rouge ou panneau « stop » [...] On comprend que ce qui fait la force du signe, c'est d'être un langage appelant une réponse stéréotypée, préétablie ; l'homme se trouve, avec les signes, dans l'ordre de la convention, qu'il partage, sur un plan horizontal, avec tous ceux qui accèdent au même type de savoir codé.*³¹

Ce qui vient d'être dit du signe, n'en est pas du symbole. Son cas est en quelque sorte différent. Quant à lui, la relation entre le signifiant et le signifié est complexe. Elle porte le poids de l'histoire, à travers de réinterprétations successives ; elle porte aussi la marque du vécu, donc de la subjectivité, et du sentiment religieux qui la particularisent.³² Pour marquer cette différence, X. LEON-DUFOUR s'exprime ainsi :

A la différence de ce que fait le « signe »-renvoyer à une réalité non seulement distante mais du même ordre que la

²⁹ A. VERGEZ et D. HUISMAN, *Op. cit.*, p. 113.

³⁰ Y. TARDAN-MASQUELIER, *Art. cit.*, p. 2146.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

*première (ainsi la fumée signe du feu) -, le symbole laisse se manifester et se communiquer à la conscience une réalité d'ordre différent, ineffable. Cette réalité se donne immédiatement dans le symbole ; mais il importe de noter qu'il n'existe pas de symbole en soi : c'est l'esprit de l'homme qui, à partir de sa culture, de sa situation ou de son inconscient, détermine par une opération mentale, parmi les différentes virtualités symboliques d'un même objet, celle qui dans un contexte donné se manifeste à lui. Dans la mesure où une action renvoie à une réalité d'un autre monde, elle est et n'est pas, selon le spectateur, la réalité de cet autre.*³³

Les symboles ne sont pas limités et exhaustifs. Dans chaque culture, chaque groupe humain attribue une valeur de représentation et une fonction symbolique à un certain nombre de choses naturelles, et il en invente d'autres auxquels il donne cette valeur.³⁴ De là, il est manifeste que les symboles culturels vivent, se transforment dans leur forme, élargissent ou réduisent le champ de leur application et de leur signification. De nouveaux symboles naissent et il arrive même que d'autres disparaissent complètement.³⁵ Pour enlever l'imprécision une fois pour toutes entre ces deux mots, il importe de rester attaché à cette distinction combien savante :

Pour les sémioticiens, signes et symboles se présentent d'abord comme une énigme, une rupture de l'ordre « naturel », mais il existe une grande différence entre les deux. Selon T. Todorov, « un signe est une entité qui 1) peut devenir sensible et, 2) pour un groupe défini

³³ X. LEON-DUFOUR, *Art. cit.*, p. 126.

³⁴ C. M. FAÏK-NZUJI, *Op. cit.*, p. 16.

³⁵ *Ibid.*

d'usagers, marque un manque en elle-même. » Le signe est un objet (graphique, visuel, phonique...) présent en qui se marque une absence. Depuis Saussure, la part matérielle, « présentée », du signe s'appelle le signifiant ; la part absente, le signifié ; la relation de deux constitue la signification. » Dans le signe, la relation signifiant/signifié est nécessairement immotivée (c'est le cas de presque tous les mots sauf les onomatopées), mais elle est nécessaire : le signifié ne peut exister sans le signifiant, et inversement. Par contre dans le cas du symbole la relation entre symbolisant et symbolisé n'est pas nécessaire, bien qu'il y ait convenance entre les deux, mais elle est motivée, en raison d'expérience ou de souvenirs communs au groupe qui s'exprime. C'est dire que le symbole est lié à l'histoire et à la culture.³⁶

Partant de cette citation, il importe de dire que les symboles sont donc des produits naturels et spontanés. Ils existent en tout l'homme quel qu'il soit, en importe quel lieu du globe. C'est ce que confirme Alexandre WESTPHAL : « *Il existe un symbolisme spontané, inhérent à notre nature corporelle.* »³⁷ Cet auteur ajoute cependant :

Par ses attitudes (gestes, mouvements, jeux de physionomie) il représente, il mime des états d'âmes, qui, inaccessibles en eux-mêmes à toute perception sensible, deviennent ainsi, à travers les signes figuratifs ou symboles qui en sont donnés, l'objet d'une connaissance externe (ex., le bras en avant du corps avec le poing fermé : geste de menace et d'hostilité ; la main tendue ouverte : symbole de

³⁶ E. COTHENET, L. DUSSAUT, P. Le FORT et al. *Les Ecrits de saint Jean et l'épître aux Hébreux*, Paris, Desclée, 1984, p. 127.

³⁷ A. WESTPHAL, *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Valence-sur-Rhône, Imprimeries réunies, 1956, p. 702.

*paix et d'alliance ; les mains jointes ; attitude de supplication ; le prosternement : signe de respect et de soumission, etc).*³⁸

Ce qu'il faut retenir après tous ces détails, ce que le signe est arbitraire et conventionnel. Sa fonction représentative est immédiate et de même ordre que la réalité représentée. Le symbole étant spontané ; il résulte de la nature. Bien qu'étant virtuel en tout homme et existe en tout lieu, il naît dans une société, il se transforme et disparaît même. Sa fonction représentative n'est pas limitée et exhaustive.

1.2.2 Symbole différent de l'analogie

Définissant le mot analogie, P. ROBERT écrit ceci en son sens premier : « *Ressemblance établie par l'imagination (souvent consacrée dans le langage par diverses acceptions d'un même mot) entre deux ou plusieurs objets de pensée essentiellement différents.* »³⁹

Etymologiquement, le mot vient du grec ἀναλογία qui signifie « *proportion mathématique, correspondance.* »⁴⁰ A côté de ce mot, il y a le verbe ἀναλογίζομαι qui signifie considérer attentivement.⁴¹ Pour Y. TARDAN - MASQUELIER, ce verbe signifie : « *récapituler, raisonner par analogie, comparer.* »⁴² D'après cet auteur, ces deux mots sont employés dès la première théologie chrétienne pour désigner l'opération symbolique.⁴³ Ainsi, chez GREGOIRE de NYSSE et GREGOIRE de NAZIANZE, se trouve développée l'idée que l'analogie permet de

³⁸ *Ibid.*

³⁹ P. ROBERT, *Op. cit.*, p. 88.

⁴⁰ Y. TARDAN - MASQUELIER, *Art. cit.*, p. 2148.

⁴¹ *THE ANALYTICAL GREEK LEXICON*, Fourteenth Printing, Grand Rapids, Zondervan, 1977, p. 23.

⁴² Y. TARDAN-MASQUELIER, *Art. cit.*, p. 2148.

⁴³ *Ibid.*

rendre compte en même temps d'une continuité et d'une rupture entre la réalité humaine et la réalité divine.⁴⁴

Pour Louis BOUYER, le terme analogie a deux usages théologiques qu'il faut préciser l'un l'autre. Quand on parle d'analogie de l'être (analogia entis), on veut dire que l'être de Dieu et celui des créatures ne sont ni univoques ni équivoques, c'est-à-dire que le mot être, dans les deux cas, ne signifie ni la même réalité ni deux réalités entièrement différentes.⁴⁵ Cet auteur continue : « *Les créatures procèdent de Dieu et de Dieu seul. Cependant elles en procèdent de telle façon qu'elles ne s'y réduisent pas plus qu'elles ne s'y ajoutent. Tout ce qu'elles sont procède de lui, mais elles ne sont pas simplement comme il est.* »⁴⁶

Pour Claude ROYON citant E. JUNGEL, la dépendance de la créature par rapport à son créateur, qui exprime la différence qualitative infinie entre l'un et l'autre, présuppose une analogie entis.⁴⁷ L'analogie entis se diffère de l'analogie nominum chère à St. THOMAS.⁴⁸ Cette analogie que C. ROYON appelle analogie de la réserve voit « *'entre le créateur et la créature, si grande que soit la ressemblance qu'on peut noter, la dissemblance entre eux est plus grande encore'* (Quatrième concile de Latran, DENZINGER - SCHÖNMETZGER, *Enchiridion Symbolorum*, n° 806). »⁴⁹ Il y a aussi l'analogie de l'avent, dans laquelle « *Dieu s'est présenté lui-même par le langage, interpellant les hommes et leur dévoilant son être comme amour.* »⁵⁰

Commentant en son temps le Cantique des Cantiques, GREGOIRE de NYSSE tenait ce langage pour expliquer l'analogie :

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ L. BOUYER, *Dictionnaire théologique*, Nouvelle édition revue et mise en jour, Paris, Desclée, 1990, p. 35.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ C. ROYON, *Dieu, l'homme et la croix*, Paris, Cerf, 1998, p. 351, note 3.

⁴⁸ *Ibid.*, note 4.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 352, note 1.

⁵⁰ C. ROYON, *Dieu, l'homme et la croix*, Paris, Cerf, 1998, p. 352.

D'une part, 'celui qui regarde le monde visible et la sagesse qui apparaît dans sa beauté remonte (analogidze-tai) par eux à la source de la sagesse dont l'univers est une émanation'. Mais, d'autre part, « il n'est pas possible de circonscrire la nature illimitée dans une désignation définie. »⁵¹

Compte tenu de ces explications, il convient de retenir qu'analogia n'a pas seulement le sens de comparaison, mais celui de reconduction à une réalité transcendante, sens déjà présent chez PLATON et contenu dans le préfixe grec ana, qui indique un mouvement « *de bas en haut.* »⁵²

1.2.3 Symbole différent de l'allégorie

Quant à ce qui concerne l'allégorie, L. BOUYER s'exprime de cette manière :

L'allégorie en général est le transfert d'un texte quelconque à un sens autre que son sens littéral résultant immédiatement du contexte. Ce procédé a été utilisé jusqu'à l'abus par tous les anciens, aussi juifs, (comme PHILON) que grecs (comme les néo-pythagoriciens), à l'époque hellénistique. Les pères de l'Église s'en sont servis à leur tour, dans leur exégèse biblique, suivant en cela formellement l'usage du procédé et du terme lui-même par saint Paul (Gal 4, 24).⁵³

⁵¹ GREGOIRE de NYSSE, cité par Y. TARDAN-MASQUELIER, *Art. cit.*, p. 2148.

⁵² Y. TARDAN-MASQUELIER, *Op. cit.*, p. 2148.

⁵³ L. BOUYER, *Op. cit.*, p. 24.

L'allégorie est une méthode d'interprétation en herméneutique, utilisée surtout par les auteurs de l'époque médiévale à la suite des Alexandrins ; notamment ORIGENE, PHILON d'Alexandrie, CLEMENT d'Alexandrie, etc. Parmi les auteurs médiévaux, il convient de citer Jean CHRYSOSTOME de l'école d'Antioche, bien qu'en général, celle-ci ait vigoureusement critiqué la méthode allégorique.

Partant de la distinction trichotomique ou tripartite que fait Paul de la personne humaine en 1Th 5, 23 ; qui divise l'homme en trois parties ; en « esprit », « âme » et « corps », ORIGENE conclut qu'il y a dans l'Ecriture un sens « corporel » ou littéral, une « âme » ou sens moral et un sens « spirituel » ; allégorique et mystique.⁵⁴ Il y a donc dans la lettre du texte biblique, le sens allégorique par excellence que l'on appelle parfois typique ou typologique. Ce sens est celui qui transpose et applique au Christ et à l'Eglise (comme le fait saint Paul dans Gal 4, 24), ce qui est dit du peuple de Dieu et des personnalités providentielles de l'Ancien Testament.⁵⁵ Il y a aussi le sens qu'on appelle tropologique ou moral, le sens qui l'applique au chrétien lui-même, considéré dans l'Eglise et son union au Christ.⁵⁶ Enfin, le sens anagogique, c'est l'application ultime, faite à la vie éternelle, dans la consommation de toutes choses, à la fin des temps, de ce qui est dit du peuple de Dieu en marche vers ce terme.⁵⁷

L'allégorie a une fonction didactique, pédagogique, surtout dans les cultures où l'oralité constitue un mode de transmission privilégié. Elle sert à faire mieux entendre du déjà connu, elle procède d'un savoir implicite à un savoir illustré.⁵⁸

⁵⁴ R. M. GRANT, *L'Interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours*, traduit de l'anglais par J. H. MAROU, Paris, Seuil, 1967, p. 72.

⁵⁵ L. BOUYER, *Op. cit.*, p. 25. Cf. J.-R. ARMOGATHE, *Art. cit.*, p. 45.

⁵⁶ L. BOUYER, *Op. cit.* p. 25.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Y. TARDAN-MASQUELIER, *Art. cit.*, p. 2148.

L'allégorie se distingue du symbole en ce que, le symbole apparaît comme un langage irremplaçable et de ce fait, l'expliquer conduit à des développements généralement fort longs et qui manquent à faire percevoir sa saveur unique, conféré par le poids de l'expérience religieuse.⁵⁹ A titre d'exemple, dans l'allégorie, la balance évoque l'idée de la justice. Mais analyser le symbolisme de « *la pesée du cœur* » et sa place dans le rituel funéraire égyptien est plus subtil.⁶⁰

Dans tous les cas, il importe de dire que la différence entre symbole et l'allégorie est trop minime, et souvent l'un de ces mots se confond à l'autre. C'est ce qui explique d'ailleurs que le symbole devient allégorie par une perte et un appauvrissement de sa dimension signifiante.⁶¹

1.2.4 Symbole différent du concept

La première définition que donne P. ROBERT du concept, est précise et cadre avec notre démarche. C'est une « *Représentation mentale générale et abstraite d'un objet.* »⁶² L'efficacité du concept réside dans son univocité : il clarifie, et ne possède qu'un seul champ de référence, celui du langage spéculatif. Il procède d'une abstraction dans laquelle la particularité des objets pluriels s'abolit : l'espace, l'énergie, le temps, la couleur sont des concepts.⁶³ Le concept, ayant un contenu précisément fixé, ne présente pas la souplesse et la plasticité d'un langage moins cerné, et par là même plus adaptable aux mutations culturelles.⁶⁴ De son côté, le symbole dynamique, conduisant d'un sens vers un autre sens, s'inscrit dans la durée historique.⁶⁵ Nous pouvons dire avec Madeleine

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² P. ROBERT, *Op. cit.*, p. 499.

⁶³ Y. TARDAN-MASQUELIER, *Art. cit.*, p. 2149.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

GRAWITZ, que dans la réalité, les concepts se créent, s'enrichissent sans que leurs contours obéissent à une délimitation aussi rigoureuse. On reconnaît au concept une valeur de généralité.⁶⁶

Ayant fait un long détour pour définir et expliquer les deux mots « *langage et symbolique* », mais aussi ayant donné la différence existant entre symbole et les autres mots signifiant presque la même chose, il est nécessaire d'atterrir et de dire, que le langage symbolique dans le Nouveau Testament est celui qui n'est pas un langage ordinaire. C'est un langage mythique, c'est-à-dire émaillé d'images ou mieux de représentations, des fois difficiles à comprendre. Le mot « *mythique* » ici doit être bien compris. Il n'est pas pris au sens de constructions imaginaires qui ont donné lieu à l'élaboration des mythologies, dans le cadre des cultes étrangers à la révélation monothéiste de deux testaments.⁶⁷

Les auteurs néotestamentaires, en s'exprimant ainsi, visent à aboutir à une conviction intuitive qui est la foi. C'est ce que Pierre GRELOT affirme :

*Le recours à ces représentations symboliques qualifiées de 'mythiques' ne doit pas donner le change : en y recourant, les textes bibliques restent dans la droite ligne d'une révélation qui rompt consciemment avec les mythologies anciennes, et ils subordonnent leur langage imagé aux affirmations les plus claires de foi au Dieu unique.*⁶⁸

Le langage symbolique dans le Nouveau Testament a l'avantage de présenter une réalité rationnelle, en une image tirée de la vie ambiante. Paul DIEL et Jeannine SOLOTAREFF soulignent à juste titre cet aspect lorsqu'ils s'expriment de cette manière :

⁶⁶ M. GRAWITZ, *Méthodes des sciences sociales*, 10^e éd., Paris, Dalloz, 1996, p. 17.

⁶⁷ P. GRELOT, *Le langage symbolique dans la Bible*, Paris, Cerf, 2001, p. 28.

⁶⁸ *Ibid.* p. 30.

*La pensée symbolique a le grand avantage de pouvoir comprimer en une seule image des vérités qui, en langage conceptuel, ne peuvent être exprimées que par de longues explications qui risquent de paraître obscures à cause de leur complication. La pensée symbolique est donc parfaitement adaptée à l'expression de seules vérités dont elle s'occupe, celles de la vie intérieure et de sa complexité [...].*⁶⁹

Le langage symbolique, avons-nous dit, existe chez tous les peuples, dans toutes les religions, dans toutes les sociétés et dans toutes les cultures du monde. Il est plurivoque, c'est-à-dire que son analyse exige par conséquent le recours à des disciplines variées.⁷⁰ C'est pourquoi, il est nécessaire d'examiner la présence du symbolisme dans d'autres contextes suivants : philosophique, psychologique, et biblique.

1.3 Présence du symbolisme dans d'autres contextes

Le symbolisme en tant que langage n'épargne pas d'autres domaines de la vie. Il s'observe même dans les différentes sciences humaines et même exactes. Quelques domaines peuvent nous servir de paradigmes :

1.3.1 Contexte philosophique

Dans le contexte philosophique, c'est surtout dans le courant phénoménologique que la notion du symbolisme a été plus développée. Parmi les représentants de ce courant, il importe de citer en passant Edmund HUSSERL (1859 à 1939), Max SCHELER (1875 à 1928) et Martin HEIDEGGER (1889 à 1976).

⁶⁹ P. DIEL et J. SOLOTAREFF, *Le symbolisme dans l'évangile de Jean*, Paris, Payot, 1983, p. 9.

⁷⁰ Y. TARDAN-MASQUELIER, *Art. cit.*, p. 2145.

Edmund HUSSERL est considéré comme le fondateur de la phénoménologie, qu'il l'a défini comme étant une « *méthode philosophique qui se propose, par la description des choses elles-mêmes en dehors de toute construction conceptuelle, de découvrir les structures transcendantes de la conscience (idéalisme transcendantal) et les essences.* »⁷¹ Bref, c'est une science de l'essence, une science a priori, ou même une science eidétique.

Comme le montre cette définition, en phénoménologie, le symbolisme ne s'exprime pas clairement comme nous pouvons le voir dans la Bible. Il est exprimé philosophiquement et est charrié par le courant idéaliste. Inauguré depuis l'antiquité par PLATON, ce courant a poursuivi son chemin jusqu'à Georg Wilhelm Friedrich HEGEL (1770-1831) en passant par Emmanuel KANT (1727-1804) en Allemagne.

Dans l'idéalisme, mieux encore dans la phénoménologie, le monde se constitue d'une manière dialectique. L'on y analyse le monde externe et le monde interne, le monde naturel et le monde spirituel, le monde étranger aux valeurs et le monde des valeurs, enfin le monde imprégné de sens religieux, le monde de Dieu.⁷² Dans sa pratique, la phénoménologie découle de la logique contre le psychologisme, auquel elle ouvre le combat. En effet, la psychologie a affaire aux lois empiriques des faits, la logique aux lois de l'essence.⁷³ Le fait que la psychologie soit issue de l'expérience, implique deux choses :

- C'est une science portant sur des faits, des matières des faits.
- C'est une science qui atteint des réalités naturelles. Les phénomènes dont elle traite en tant que « phénoménologie » psychologique, sont des événements réels qui à ce titre, et quand ils ont

⁷¹ Cf. P. ROBERT, *Op. cit.*, p. 1928.

⁷² E. STEIN, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, présenté et traduit par P. SECRETAN, Paris, Cerf, 1987, p. 42.

⁷³ E. D'ASTER, *Histoire de la philosophie*, traduction de M. BELVIAES, Paris, Payot, 1959, p. 359.

une existence effective, s'insèrent ainsi que les sujets réels auxquels ils appartiennent, dans l'unique monde spatio-temporel [...].⁷⁴ Par contre, la phénoménologie pure et transcendante n'est pas une science portant sur des faits, mais portant sur des essences. Elle vise de ce fait, à établir uniquement des « connaissances d'essences et nullement des faits ».⁷⁵

Dans la phénoménologie, il y a ce qu'on appelle « *phénomène* ». C'est « [...] *ce qui est tel qu'il ne se montre pas de prime abord, tel qu'il reste caché face à ce qui de prime abord se montre, mais qui est également quelque chose appartenant essentiellement à ce qui se montre de prime abord de sorte qu'il en constitue le sens et le fondement.* »⁷⁶ Dans son origine, le mot phénomène remonte à l'expression grecque φαίνόμενον qui dérive du verbe φαίνεσθαι qui signifie : se montrer.⁷⁷ Φαίνόμενον veut donc dire : cela qui se montre, le se montrant, le manifeste.⁷⁸ Le verbe φαίνεσθαι est lui-même une forme moyenne de φαίνω, amener au jour, placer en lumière, la transparence de la clarté, c'est-à-dire ce à l'intérieur de quoi quelque chose peut devenir manifeste, visible de soi-même.⁷⁹ Pour M. HEIDEGGER, « *les φαίνομενα, les 'phénomènes' sont donc l'ensemble complet de ce qui se tient au jour ou de ce qui peut être amené à la lumière et que les Grecs identifiaient parfois tout simplement avec τα οντα (l'étant). L'étant peut maintenant se montrer de soi-même en autant de manière différente qu'il y a des moyens*

⁷⁴ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduit de l'allemand par P. RICOEUR, 5^e éd., Montrouge (Seine), Gallimard, 1950, p. 6.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁷⁶ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, Paris, P. U. F., 1989, p. 92.

⁷⁷ M. HEIDEGGER, *Être et le temps*, traduction française du tome 2 de l'édition intégrale Gesamtausgabe par F. VEZI, Paris, Gallimard, 1986, p. 54.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁷⁹ *Ibid.*

d'accéder à lui. »⁸⁰ Le phénomène se caractérise d'abord donc par son inapparence.⁸¹ Et « *en conséquence, la phénoménologie a pour travail de rendre apparent non seulement l'inapparent, mais encore le jeu de l'apparent avec l'inapparent dans l'apparition : [...].* »⁸² En d'autres mots, nous pouvons dire que les phénomènes sont irréels.

Il importe de dire que le mot « *phénomène* » est aussi plurivoque. Son sens varie dans diverses acceptions et peut avoir, par ailleurs d'autres significations.⁸³ Ainsi, le phénomène est-il l'objet d'application dans d'autres sciences. Par exemple, dans la psychologie, on parle de science des apparences ou des phénomènes psychiques ; les sciences de la nature, sont celles des phénomènes physiques. En histoire, on parle des phénomènes historiques et dans les sciences de la civilisation, on parle de phénomènes de civilisation.⁸⁴

Dans notre entendement, l'apparent dont il est question est considéré comme le symbolisant et l'inapparent le symbolisé. Pour être plus explicite, il y a lieu de considérer le développement de cette pensée chez Edmund HUSSERL et Martin HEIDEGGER, deux parmi les représentants de la phénoménologie.

1.3.1.1 Edmund Husserl et le langage symbolique

Il y a chez E. HUSSERL, la notion de la transcendance ; c'est-à-dire, « *l'existence des réalités transcendantes (Dieu - substances permanentes et choses en soi - rapports de droit ou de vérité immuables, indépendants des faits - objets extérieurs aux consciences, - d'après Sartre).* »⁸⁵

⁸⁰ M. HEIDEGGER, *Op. cit.* p. 55.

⁸¹ J.-L. MARION, *Op. cit.*, p. 92.

⁸² *Ibid.*

⁸³ E. HUSSERL, *Op. cit.*, p. 3.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ P. ROBERT, *Op. cit.*, p. 2659.

La transcendance husserlienne est en rapport avec l'intentionnalité qui signifie pour E. HUSSERL « 'viser' au sens de 'tendre vers un but', chercher à atteindre médiatement une fin, en utilisant et en interprétant en vue de cette fin des 're-présentants', des 'images' ou 'signes' susceptibles d'en tenir - lieu .»⁸⁶

Dans la phénoménologie transcendantale husserlienne, il y a lieu de distinguer, le fait et l'essence, le réel mondain et l'irréel.⁸⁷ Cette distinction aboutit chez E. HUSSERL à la distinction entre l'être réel et l'être qu'il appelle individuel ; c'est l'être simplement temporel. Ceci signifie que chez E. HUSSERL, qu'en s'élevant par essence pure, on accède d'une part à une connaissance par essence du réel, et d'autre part à une connaissance par essence de l'irréel.⁸⁸

En établissant la différence entre perception et la représentation symbolique d'une chose, E. HUSSERL explicite mieux son langage en ce qu'il dit :

Entre la perception d'un côté et la représentation symbolique par image ou par signe de l'autre, il existe une différence eidétique infranchissable. Dans ces types de représentation, nous avons l'intuition d'une chose avec la conscience qu'elle dépeint [...] ou indique par signe une autre chose ; quand nous tenons la première dans le champ de l'intuition, ce n'est pas sur elle que nous sommes dirigés, mais par l'intermédiaire d'une appréhension fondée sur elle, nous sommes dirigés sur la seconde, celle qui est copiée ou désignée. On ne voit rien de tel dans la perception, pas plus que dans le simple souvenir ou dans la simple image [...] Dans la perception le

⁸⁶ D. JANICAUD (éd), *L'intentionnalité en question entre phénoménologie et recherches cognitives*, Paris, Librairie philosophique, J. VRIN, 1995, p. 25.

⁸⁷ E. HUSSERL, *Op. cit.*, p. 3.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 7-8.

*même objet est encore décrit de façon spécifique comme « corporel » par opposé au caractère modifié de : « en suspens » [...] ou « présentifié » [...] qu'on trouve dans le souvenir ou dans l'image libre [...] : ainsi la simple présentification avec la symbolisation (ce que celle-ci procède par image ou par signe), et à plus forte raison la perception simple avec l'une et l'autre. La perception d'une chose ne présentifie pas [...] ce qui n'est pas présent, comme si la perception était un souvenir ou une image ; elle présente [...], elle saisit la chose même dans sa pensée corporelle, et cela en vertu de son sens propre : on ferait violence à son sens si on supposait d'elle autre chose [...]*⁸⁹

Quelle que longue que puisse paraître cette citation, il est important de remarquer qu'en phénoménologie husserlienne, le langage symbolique est bel et bien d'usage. Il se différencie notamment de la perception qui est une expérience originaire des choses ou mieux une représentation intellectuelle. C'est ainsi alors que l'on parle de la perception externe qui est une expérience originaire des choses physiques et la perception dite interne ou perception de soi qui est aussi une expérience originaire de nous-mêmes et de nos états de conscience.⁹⁰

1.3.1.2 Martin Heidegger et le langage symbolique

En parlant du symbolisme chez Martin HEIDEGGER, il faut dire avec Emmanuel LEVINAS, que ce dernier poursuit en quelque sorte, l'œuvre de PLATON en cherchant le fondement ontologique de la vérité et de la subjectivité, mais en tenant précisément compte de tout ce que la

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 139-140.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 15.

philosophie, depuis DESCARTES, nous a appris sur la place exceptionnelle de la subjectivité dans l'économie de l'être.⁹¹

En effet, à titre de rappel, il convient de dire que la philosophie platonicienne est métaphysique, mais aussi dualiste. Ici, la réalité est divisée en sensible et suprasensible auxquels s'en suit une différence de valeur entre l'un et l'autre.⁹² Ainsi, pour PLATON, le suprasensible est le monde supérieur. Il est le monde immatériel et métaphysique de l'Être réel, de l'Être idéal, invariant et par là vrai ; le sensible est le royaume des êtres et de choses qui périssent. Le premier est le monde d'en haut, le second le monde d'en bas (inférieur), le monde matériel et physique du changement, du non-être, de l'être pour la mort.⁹³

Suivant cette réflexion, le symbolisme dans la phénoménologie heideggerienne part donc du problème fondamental de l'être. M. HEIDEGGER distingue donc ce qu'il appelle « *étant* », ce qui est et « *l'être de l'étant*. »⁹⁴ L'auteur que nous venons de citer établit la distinction entre l'étant et l'être de l'étant de cette manière :

Ce qui est, l'étant – recouvre tous les objets, toutes les personnes dans un certain sens, Dieu lui-même. L'être de l'étant-ce le fait que tous ces objets et toutes ces personnes sont. Il ne s'identifie avec aucun de ces étant's, ni même avec l'idée de l'étant en général. Dans un certain sens, il n'est pas ; s'il était, il serait étant à son tour, alors qu'il est en quelque manière l'événement même d'être de tous les « étant's ». Dans la philosophie traditionnelle s'accomplissait toujours insensiblement un glissement de « l'être de l'étant » vers l'« étant ». L'être de

⁹¹ E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie philosophique, J. VRIN, 1978, p. 55.

⁹² P. HEIDEGGER, *L'être pensé*, Paris, Albatros, 1977, p. 16.

⁹³ *Ibid.*, p. 17.

⁹⁴ Cf. E. LEVINAS, *Op. cit.*, p. 56.

*l'étant - l'être en général, devenait un être absolu ou Dieu. L'originalité de Heidegger consiste précisément à maintenir avec une netteté jamais en défaut, cette distinction. L'être de l'étant est l'« objet » de l'ontologie. Alors que les étants représentent le domaine d'investigation des sciences ontiques.*⁹⁵

D'une manière ontologique, il importe de comprendre que chez M. HEIDEGGER, l'homme est considéré comme un étant et la compréhension de l'être fait l'essence de cet étant. Mais cette essence de l'homme est en même temps son existence. Cela veut dire que ce que l'homme est, est en même temps sa manière d'être, sa manière d'être là, de se « temporaliser. »⁹⁶ C'est parce qu'alors l'essence de l'homme consiste dans l'existence que M. HEIDEGGER désigne l'homme par le terme Dasein (être ici-bas) et non pas par le terme Daseiendes (l'étant ici-bas). La forme verbale exprime ce fait que chaque élément de l'essence de l'homme est un mode d'exister, de se trouver là.⁹⁷ Prêtons attention à ce que M. HEIDEGGER dit :

*Est étant tout ce dont nous parlons, tout ce que nous pensons, tout ce à l'égard de quoi nous nous comportons de telle ou telle façon : ce que nous sommes et comment nous le sommes, c'est encore l'étant. L'être se trouve dans le fait d'être comme dans l'être tel, il se trouve dans la réalité, dans l'être là-devant, dans le fond subsistant, dans la valeur, dans l'existentia (Dasein), dans le « il y a ».*⁹⁸

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ E. LEVINAS, *Op. cit.* p. 56.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 58.

⁹⁸ M. HEIDEGGER, *L'être pensé.*, p. 30.

Comprenons en fin de compte que pour M. HEIDEGGER, l'être est général. C'est un concept obscur et par conséquent, il est indéfinissable. « *Il ne peut en effet être conçu comme un étant [...].* »⁹⁹

1.3.2 Contexte psychologique

Dans ce contexte psychologique, c'est dans la psychanalyse que nous pouvons parler du langage symbolique. Selon M. GRAWITZ, la psychanalyse, n'est pas une science sociale, car ce n'est pas une science. Elle exerce cependant une telle influence sur chacune d'elles.¹⁰⁰ L'auteur que nous venons de citer précise que la psychanalyse est donc à la fois :

1° Une méthode d'investigation qui permet d'atteindre des processus inconscients, à peu près inaccessibles à toute autre méthode.

2° Une méthode de psychothérapie qui utilise la relation personnelle entre thérapeute et le patient.

3° Un ensemble de théories psychologiques : théorie de névrosés, tentative de description et d'explication des conduites humaines individuelles, concrètes, de l'organisme aux prises avec son entourage.¹⁰¹

Parmi les représentants les plus connus de la méthode psychanalytique, il importe de citer Sigmund FREUD, Alfred ADLER, Carl Gustav JUNG et Jacques LACAN.

Dans la psychanalyse, c'est surtout dans l'analyse de l'inconscient et l'interprétation onirique¹⁰² que s'observe le langage symbolique. Ceci étant, deux seulement parmi ces représentants vont beaucoup attirer notre attention dans leur usage du langage symbolique dans la psychanalyse. Il s'agit de S. FREUD et C. G. JUNG.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁰⁰ M. GRAWITZ, *Op. cit.*, p. 208.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Ce mot vient du grec *ὄνειρος* « rêve ». Il exprime ce qui est relatif aux rêves. Images, scènes, visions de l'état onirique cf. P. ROBERT, *Op. cit.*, p. 17.

1.3.2.1 Sigmund Freud (1856-1939) et le langage symbolique

Le langage symbolique freudien est en rapport avec la cure psychanalytique ou mieux la thérapie. En effet, selon S. FREUD, les symptômes pathologiques présentés par le patient ont leur origine dans la zone du psychisme, échappant au contrôle de la conscience qu'il appelle l'inconscient.¹⁰³ Cette zone constitue donc pour S. FREUD, le réservoir des représentations inacceptables pour le conscient. Il s'agirait notamment des expériences traumatisantes vécues durant l'enfance, ainsi que des pulsions, principalement d'origine sexuelle, dont la satisfaction est censurée par la société, et qui se trouveraient ainsi refoulées dans l'inconscient en conservant cependant toute leur énergie.¹⁰⁴

Ce qu'il faut retenir ici est que pour S. FREUD, c'est ce contenu de l'inconscient, inaccessible à la conscience, de façon volontaire qui se travestit dès lors dans les rêves ainsi que dans des comportements incontrôlés, tels que les lapsus, les actes manqués, l'oubli d'un nom, les erreurs de lecture, etc., ainsi que dans certains traits de personnalité.¹⁰⁵

Dans son langage symbolique, il y a ce que S. FREUD appelle, « contenu manifeste » et « contenu latent » dans le monde onirique. Le contenu manifeste n'est autre que le rêve tel qu'il se produit au premier degré à la conscience de veille ; c'est une altérité de l'inconscient. Le contenu latent, c'est un contenu auquel il accède après décryptage en travaillant sur le contenu manifeste. Il faut donc comprendre que chez S. FREUD, c'est le contenu latent du rêve qui se transforme en contenu manifeste. Il convient d'observer qu'ici les choses fonctionnent comme un signifiant dont il faut, pour son intelligence, découvrir le signifié.

Parlant justement du symbolisme dans le rêve, S. FREUD s'explique clairement en disant :

¹⁰³ Cf. J. GODEFROIS, *Psychologie*, Bruxelles, de Boeck Université, 2001, p. 69.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*

*Nous donnons à ce rapport constant entre l'élément d'un rêve et sa traduction le nom de symbolique, l'élément lui-même étant un symbole de la pensée inconsciente du rêve. Vous vous souvenez sans doute qu'en examinant précédemment les rapports existant entre les éléments des rêves et leurs substrats, j'avais établi que l'élément d'un rêve peut être à son substrat ce qu'une partie est au tout, qu'il peut être aussi une allusion à ce substrat ou sa représentation figurée. En plus de ces trois genres de rapports, j'en avais alors annoncé un quatrième que je n'avais pas nommé. C'était justement le rapport symbolique, celui que nous introduisons ici.*¹⁰⁶

Il convient de comprendre que dans la psychanalyse freudienne, l'interprétation de rêve est, pour emprunter le langage à Y. TARDAN – MASQUELIER, une fonction permettant de passer du caché au révélé, du nocturne au diurne.¹⁰⁷ En effet, dans son langage symbolique, les rêves ont leur cadre d'interprétation chez S. FREUD. Par exemple, le corps humain dans son ensemble, les parents, les enfants, les frères, les sœurs, la naissance, la mort, la nudité, etc. C'est la maison qui constitue la seule représentation typique, c'est-à-dire régulière, de l'ensemble de la personne humaine. Les rêves concernant les organes sexuels ont aussi leur cadre d'interprétation symbolique. Relevons quelques traits symboliques : les maisons aux murs lissés sont des hommes ; celles qui présentent des saillies et de balcons, auxquels on peut s'accrocher, sont des femmes. Les parents ont pour symboles l'empereur et l'impératrice, le roi et la reine ou d'autres personnages éminents. Les rêves où figurent les parents évoluent dans une atmosphère de piété.¹⁰⁸

¹⁰⁶ S. FREUD, *Introduction à la psychanalyse*, traduit de l'anglais par S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1982, p. 135.

¹⁰⁷ Y. TARDAN-MASQUELIER, *Op. cit.*, p. 2151.

¹⁰⁸ S. FREUD, *Op. cit.*, p. 138.

Quant aux rêves concernant les organes sexuels, S. FREUD s'exprime ainsi :

Pour l'appareil génital de l'homme, dans son ensemble, c'est surtout le nombre sacré 3 qui présente une importance symbolique. La partie principale, et pour les deux sexes la plus intéressante, de l'appareil génital de l'homme, la verge, trouve d'abord ses substitutions symboliques dans les objets qui lui ressemblent par la forme, à savoir : cannes, parapluie, tiges, arbres, etc. ; ensuite dans les objets qui ont en commun avec la verge de pouvoir pénétrer à l'intérieur d'un corps et causer des blessures : armes pointues de toutes sortes, telles que couteau, poignard, lames, sabres, ou encore arme à feu, tels que fusils, pistolets et, plus particulièrement, l'arme qui par sa forme se prête tout spécialement à cette comparaison, c'est-à-dire le revolver. Dans les cauchemars des jeunes filles la poursuite par un homme armé d'un couteau ou d'une arme à feu joue un grand rôle.¹⁰⁹

Quant à ce qui concerne la femme, S. FREUD tient ce langage :

L'appareil génital de la femme est représenté symboliquement par tous les objets, dont la caractéristique consiste en ce qu'ils circonscrivent une cavité dans laquelle quelque chose peut être logé : mines, fosses, cavernes, vases et bouteilles, boîtes de toutes formes, coffres, caisses, poches etc. Le bateau fait également partie de cette série. Certains symboles tels qu'armoires, fours et surtout chambres se rapportent à l'utérus plutôt qu'à l'appareil sexuel proprement dit. Le symbole chambre touche ici à celui de la maison, porte et portail devenant à

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 139.

*leur tour des symboles désignant l'accès de l'orifice sexuel. Ont encore une signification symbolique, certains matériaux, tels que le bois et le papier, ainsi que les objets faits avec ces matériaux, tels que table et livre. Parmi les animaux, les escargots et les coquillages sont incontestablement des symboles féminins. Citons encore, parmi les organes du corps, la bouche comme symbole de l'orifice génital et, parmi les édifices, l'église et la chapelle. Ainsi vous le voyez, tous ces symboles ne sont pas également intelligibles.*¹¹⁰

Il y a beaucoup à relever chez S. FREUD. Mais, le plus important est de retenir une fois pour toutes que le langage symbolique dans la psychanalyse se réalise dans l'interprétation des rêves. En effet, les rêves contiennent des symboles qui doivent donner au grand jour leur représentations symboliques ; leur signification. C'est ce que S. FREUD dit d'ailleurs dans ces termes :

*« La recherche psychanalytique découvre dans la vie psychique de l'individu humain des faits qui nous permettent de résoudre ou de mettre sous leur vrai jour plus d'une énigme de la vie collective des hommes. »*¹¹¹

1.3.2.2 Carl Gustav Jung (1875-1961) et le langage symbolique

Carl Gustav JUNG fut l'un des disciples de S. FREUD, de qui, il se sépara pour une autre direction en fondant sa propre école. Le point de séparation n'est autre que cette zone psychique appelée « *inconscient* ». Tandis que S. FREUD parle de l'inconscient individuel, C. G. JUNG tout en reconnaissant l'inconscient individuel se refuse d'en limiter le contenu aux seules expériences de l'enfance et à l'histoire individuelle.

¹¹⁰ S. FREUD., *Op. Cit.*, p. 140.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 153.

Selon lui, l'inconscient plonge ses racines dans l'histoire de l'humanité et de ses mentalités. Il constitue, dès lors, le logement d'un inconscient collectif, propre à l'espèce humaine tout entière qui conserve les traces des expériences ayant jalonné son développement, et qui demeurent imprégnés en chacun de nous.¹¹² Il faut donc comprendre que partant de l'inconscient collectif, pourquoi toute l'espèce humaine à travers toutes les cultures du monde a les mêmes symboles, mêmes mythes, etc. J. GODEFROIS donne encore cette précision :

*« Cet inconscient archaïque serait muni par des archétypes représentant les grands thèmes de l'évolution, qui se traduisent au niveau conscient, non seulement par des symboles ou des mythes, mais surtout par une certaine manière d'envisager la vie. Ainsi l'archétype organiserait nos perceptions et nos expériences, de façon à les rendre conformes aux schémas préexistants dans l'inconscient. »*¹¹³

Comme chez son maître, la thérapie jungienne consiste à permettre au patient d'entrer en contact avec l'inconscient collectif par l'analyse de ses rêves. Le mot archétypes est révélateur. Du grec ἀρχή ; commencement¹¹⁴ et τύπος ; empreinte, marque, trace, image.¹¹⁵ Les « archétypes sont donc des images primitives et fondamentales, présentes dans l'inconscient collectif des membres de l'espèce humaine depuis l'aube de l'humanité. »¹¹⁶

¹¹² Cf. J. GODEFROIS, *Op. cit.*, p. 70.

¹¹³ J. GODEFROIS, *Op. cit.*, p. 70.

¹¹⁴ M. CARREZ et F. MOREL, *Dictionnaire grec - français du Nouveau Testament*, Paris, Cerf – Delachaux et Niestlé, 1971, p. 46.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 247.

¹¹⁶ J. GODEFROIS, *Op. cit.*, p. 70.

En herméneutique, l'archétype implique en tout état de cause un eistype. En grec, le mot vient de deux mots : εἰς ; dans, vers (avec mouvement)¹¹⁷ et τύπος. L'eistype est donc une signification qui tend vers.

En effet, le symbolisme jungien est aussi inséparable de l'univers onirique. Il y a cependant un aspect qui le distingue de S. FREUD. Dans son analyse de rêve, S. FREUD concevait le sens caché de façon empirique, donc moral et causale ; tandis que C. G. JUNG, le concevait d'une façon déductive ou par finalité ; c'est-à-dire « *la tendance psychologique immanente vers un but futur, vers une signification.* »¹¹⁸ C. G. JUNG s'explique mieux dans ces lignes ci-après :

*Tout fait psychologique porte en soi une signification de cet ordre, même les phénomènes purement réactifs, comme par exemple les réactions émotionnelles. La colère qu'inspire une injure subie appelle la vengeance, un deuil ostentatoire l'éveille de la pitié chez autrui. Soumettre les matériaux associatifs engendrés par le rêve à un examen causal, c'est réduire le contenu manifeste du songe à certaines tendances et idées fondamentales, qui, dépeintes par les associations, sont naturellement toutes générales et élémentaires.*¹¹⁹

Eu égard à ce qui vient d'être dit, le langage symbolique chez C. G. JUNG, est à considérer du point de vue final. Ceci veut dire que, tandis que le déterminisme causal tend, de par sa nature même, vers cette réduction univoque, c'est-à-dire vers une codification des symboles et

¹¹⁷ J. W. WENHAM, *Initiation au grec du Nouveau Testament*, traduction et adaptation de l'anglais par C. B. AMPHOUX, A. DESREUMAUX et J. INGELAERE, (sous dir.) de P. PRIGENT et J. DUPLACY, 2^e éd. revue et corrigée, Paris, Beauchesne, 1986, p. 195.

¹¹⁸ C. G. JUNG, *L'homme à la découverte de son âme*, dixième édition entièrement revue et augmentée, Paris, Payot, 1982, p. 198.

¹¹⁹ *Ibid.*

leurs sens, le point de vue finaliste, au contraire voit dans les variations des images oniriques les reflets des situations psychologiques infiniment variées. Il ne connaît pas pour les symboles des significations figées ; pour lui, les images oniriques sont importantes en elles-mêmes, car c'est en elles-mêmes qu'elles portent la signification qui leur vaut jusqu'à leur apparition au cours d'un rêve.¹²⁰ Voilà pourquoi C. G. JUNG peut dire que le rêve nous communique donc, en un vocabulaire symbolique, c'est-à-dire à l'aide de représentations imaginées et sensorielles, des idées, des jugements, des conceptions, des directives, des tendances, etc., qui refoulés ou ignorés, étaient inconscients.¹²¹

1.3.3 Contexte oriental

Le contexte Oriental requiert ici une précision. Il ne s'agit pas de pays du Moyen Orient : l'Égypte et la Mésopotamie ; mais plutôt de l'Extrême Orient qui est composé de l'Inde, la Chine, l'Iran et le Japon. C'est dans deux de ces pays qu'il nous importe d'examiner l'arrière plan du symbolisme.

Nous avons dit, un peu plus haut que le langage symbolique est un phénomène culturel. Il est présent partout où l'espèce humaine est présente au travers tout le globe et l'Orient n'en a pas été épargné. D'une manière brève, il nous importe de voir comment le symbolisme était vécu en Inde et en Chine.

1.3.3.1 L'Inde et le symbolisme

Qu'il soit dit en passant que ce pays est peuplé des Aryens nomades à peau blanche, ancêtre également des Européens du Nord qui vinrent en Inde, en passant par l'Himalaya, vers l'époque où Moïse emmenait

¹²⁰ C. G. JUNG, *L'homme à la découverte de soi-même*, dixième édition entièrement revue et augmentée, Paris, Payot, p. 203.

¹²¹ *Ibid.*, p. 205.

d'Égypte le peuple d'Israël.¹²² L'auteur que nous citons ici, donne cette précision quant à ce qui concerne la migration de ce peuple :

La grande migration de ces tribus pastorales commença, croit-on, vers le milieu du III^e millénaire avant J.-C. Une partie d'entre elles (qui atteignirent aussi la Grèce et la Perse) arriva en Inde septentrionale entre 1500 et 1000 avant J. - C. Ces premiers envahisseurs connus du sous-continent indien, qui s'appelaient eux-mêmes Aryas, les « Nobles » amenèrent avec eux dans les plaines de Gange et dans les régions de l'extrême – Nord qui font aujourd'hui partie de l'Afghanistan leurs propres prêtres – bardes, détenteurs d'un enseignement oral émanant, disaient-ils, « du souffle même de Dieu. »¹²³

Il importe de noter de prime abord, que la vie de ce peuple indien est liée à la religion et c'est également dans la religion que le symbolisme joue une grande fonction. A part l'hindouisme, l'Inde connaît plusieurs adeptes de différentes religions parmi lesquelles nous pouvons citer : les musulmans, les sikhs et les jaïnistes, les parsi, les bouddhistes, les juifs, mais aussi les chrétiens.¹²⁴ Mais de toutes les religions connues en Inde, l'hindouisme, sous ses nombreuses formes religieuses et sociales, se présente comme la foi de quatre-vingt-cinq pour cent des citoyens de la République Indienne et, sans conteste, le fondement spirituel de la vie nationale.¹²⁵ C'est dans cette dernière religion que se manifeste à grand jour la pratique du symbolisme.

En effet, selon Jacques RIFLET, « le panthéon indien des origines contient trente-trois divinités. Les brahmanes les répartissent en quatre

¹²² N. WILSON ROSS, *Trois voies de la sagesse asiatique*, traduit de l'américain par C. ELSÉN, Paris, Stock, 1968, p. 17.

¹²³ N. WILSON ROSS, *Op. cit.*, p. 17.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 13.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 13-14.

classes sociales se reflétant dans la société. »¹²⁶ Ce sont ces innombrables déités mâles ou femelles qui symbolisent certaines réalités dans la vie populaire.

Dans l'hindouisme, il y a lieu de citer le culte de la grande déesse et de Siva, la zoolâtrie, les formes phalliques, la dendrolâtrie ou le culte des arbres, le déploiement de l'ascétisme et le yoga.¹²⁷ Dans tous les cas, le culte dans l'hindouisme est iconolâtre. Jan GONDA dans son étude sur les religions de l'Inde explique cet aspect de la religion en ce qu'il dit :

[...] Il n'est pas impossible que dès cette époque on ait consacré des images aux dieux pour obtenir d'eux une postérité et la réussite. La représentation fréquente d'animaux – taureau, buffle, chèvre, éléphant, tigre, rhinocéros – des sceaux et des céramiques semble indiquer certains cultes d'animaux et un culte des images étendu. On suppose que des parfums étaient brûlés lors de la célébration. Peut-être aussi des autels (ou vase des sacrifices ?) figurent-ils sur les mêmes images que les animaux. Un buffle, qui manifestement triomphe des hommes qu'il combat, pourrait représenter un dieu vainqueur. Sur des amulettes de cuivre, on voit le lièvre ; l'antilope et autres animaux. On a trouvé en outre des « amulettes - sceau » sur lesquelles sont représentés des arbres, les svastika, la croix grecque et autres figures. Elles comportent parfois des brèves inscriptions. Il est vraisemblable que l'on adorait des arbres. Sur certains sceaux, on voit

¹²⁶ J. RIFLET, *Les mondes du sacré*, Genève, éd. Mols, 2002, p. 488.

¹²⁷ A. DEGRACES, « Les origines : de la religion au Upanishad », in *Encyclopédie des religions*, Histoire I, Éd. Bayart, 1997, p. 894.

*une chèvre en compagnie d'esprit des arbres : est-ce une combinaison favorisant la fécondité ?*¹²⁸

Parmi les dieux symboliques, il y a lieu de citer à titre d'exemple : Visnu conserve le cosmos et en porte les germes sous la forme du serpent Sesa (« *reste* ») lors de la dissolution du monde (pralaya). Siva concentre un double mouvement de destruction et de création (c'est le sens de sa « *danse* »). L'univers a quatre gardiens : au nord Kubera, au sud Yama, à l'est Indra, à l'ouest Varuna, situé sous le mont Méru, symboles de l'axe du monde.¹²⁹

D'autres dieux sont : Agni, dieu du feu. Sa monture est le bélier et ses couleurs l'or et le rouge. Vayu, dieu du vent, inclut les Maruts et représente l'âme de vie universelle sous la forme du souffle (prana) ; sa couleur est le blanc. Varuna, par sa relation aux eaux, règne sur les mers ; de couleur bleu foncé, il a pour véhicule la tortue liée aux eaux primordiales. Yama, le dieu de la mort, de couleur bleu pâle ou verte, est monté sur un buffle ; on voit en lui un roi qui, premier mort, règne sur le monde souterrain. Surya, le soleil, porte cent huit noms et Mitra lui est associé ; figure masculine, portée par un char à une roue qui tirent sept chevaux, le cheval ou oie sauvage (hamsa) le représente ; il englobe l'Aurore (Usas), alors que le crépuscule reste différencié de lui.¹³⁰

Dans l'hindouisme ou le jaïnisme, il y a d'autres déités symboliques qui valent la peine d'être citées : Kubera, dieu des richesses et de fécondité. De couleur blanche, c'est un nain ventru. Demi-frère du démon Ravana, il protège les voyageurs et donne la richesse. Kamadeva, le dieu Amour, se lève avec épopée. Monté sur un perroquet, il est partout présent et trouble les ascètes. Certains voient en lui un dieu de la croissance et de la végétation. Ganesa, figure plus tardive (Vè siècle), est le chef

¹²⁸ J. GONDA, *Les religions de l'Inde. Le védisme et hindouisme*, Paris, Payot, 1962, p. 16.

¹²⁹ A. DEGRACES, *Art. cit.*, p. 894.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 894-895.

des troupes divines (gana). Fils de Siva et de Parvati, on le représente avec une (ou cinq) grosse tête d'éléphant, une défense et un gros ventre. Symbole de la prospérité, il lève ou pose les obstacles comme Rudra...¹³¹

Comme l'on peut s'en rendre compte, le contexte indien du symbolisme est exclusivement religieux. Les représentations des déités sont significatives dans la vie et couvrent alors tous les domaines. André AKOUN le confirme lorsqu'il dit :

*Car il s'agit aussi ici, comme dans le cas de tous les autres avatars, de l'affrontement cosmique des tenants du dharma et ses adversaires, qui, au-dessus de l'eau diluviale, se disputent l'hégémonie du monde à naître. Ils sont dans un premier temps d'accord pour collaborer et faire surgir de l'océan primordial tout ce dont les hommes ont besoin pour leurs rituels : la santé, symbolisée par Dhanvantari, l'inventeur de la médecine ; les bonnes récoltes, symbolisées par les deux éléphants ; le bon roi, symbolisé par le cheval royal (Uccaishravas) ; le batail, symbolisé par la vache d'abondance (Surabhi), etc.*¹³²

1.3.3.2 La Chine et le symbolisme

Le symbolisme dans le contexte chinois est en rapport avec l'écriture. Ce sont des figures qui ont une portée symbolique. Ces figures sont expliquées et commentées, d'où il en résulte le Y-king ; un des plus vieux ouvrages chinois pareil à la Bible, qui contient la plus antique sagesse chinoise et qui jouit d'une autorité absolue.¹³³ Il est

¹³¹ *Ibid.*, p. 895.

¹³² A. AKOUN (sous dir.), *Mythes et croyances du monde entier*, Tome 4 les mondes asiatiques, Paris, Lidis – Brepols, 1985, p. 118.

¹³³ G. W. F. HEGEL, *Leçon sur l'histoire de la philosophie*, traduit de l'allemand par J. GIBELIN, Paris, Gallimard, 1954, p. 242.

nécessaire de donner ci-après quelques figures pour une meilleure compréhension :

*La première figure est un trait simple, droit, horizontal (-) ; la deuxième se compose de deux petits traits, horizontaux, juxtaposés ensemble aussi longs que le premier, ou c'est le même trait coupé en soi en quelque sorte (--). Le premier trait a pour nom yang et signifie l'unité, le second se nomme yin et signifie la dualité. Les autres figures sont des combinaisons, des réunions de celles-ci par deux, puis par trois, par six, formant ensemble soixante-dix huit figures, toutes étant des symboles d'idées générales, et elles ont des significations déterminées. D'abord se forment quatre figures, on les nomme les quatre images ; la première de quatre forme deux lignes droites parallèles (=), la deuxième a en bas une droite, en haut un trait brisé (--), dans la troisième le trait droit est haut, le trait brisé en bas [...], la quatrième a deux traits brisés, l'un au-dessus de l'autre. Puis les deux traits sont réunis par trois, il se forme huit images ou symboles, dénommés les huit koua [...]*¹³⁴

Toute image, tout symbole implique une signification. Qu'en est-il de ces symboles chinois ? G. W. F. HEGEL en fournit les significations suivantes :

Les deux premiers signes yang et yin sont l'unité, l'affirmation et la division, la négation. Plus précisément yang c'est la perfection, le Père, le masculin ; yin la mère, le féminin, le faible, l'imparfait. Le premier trait signifie aussi l'origine de toutes les choses, le vide en général, ou le

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 243-244.

néant et encore la raison (Tao) ; la pensée est l'unité semblable à elle-même - l'universalité [...] ¹³⁵

Quant aux huit koua, c'est-à-dire la combinaison par trois, la signification est la suivante :

Premièrement (les trois traits non brisés) Kien, le ciel, l'éther qui pénètre tout (le ciel est dans la religion chinoise ce qu'il y a de plus sublime, et il s'est élevé un grand conflit parmi les missionnaires pour savoir s'ils devaient appeler le dieu chrétien Kien ou non) ; deuxièmement Tui, l'eau pure ; troisièmement Li, le feu pur. La quatrième figure (deux traits non brisés en haut, en bas le traits brisé) c'est Tscin, le tonnerre ; la cinquième Siun, le vent ; la sixième Kan, l'eau en général (comme vapeur) ; la septième (un trait non brisé en bas, en haut deux traits brisés) Ken, les monts ; la huitième (trois traits brisés) Kouen, la terre [...] ¹³⁶

1.3.4 Contexte biblique

Il est important de commencer ce point en précisant que le contexte biblique dont il est question ici, vise l'Ancien Testament qui se présente à notre sens comme étant le contexte le plus immédiat du langage symbolique dans le Nouveau Testament.

En effet, comme il a déjà été fait mention, le symbolisme est nécessaire pour exprimer la vie religieuse. Est-il encore nécessaire quand il faut parler de Dieu que l'on ne peut pas exprimer par des concepts rationnels. C'est seulement dans la Bible, d'une manière générale, que l'on peut pénétrer les réalités inhérentes à Dieu. A cet égard, l'Ancien

¹³⁵ *Ibid.*, p. 244.

¹³⁶ G. W. F. HEGEL, *Op. cit.*, p. 245.

Testament est le livre où le langage symbolique apparaît avec un éclat sans précédent.

Pour être plus explicite, il est nécessaire de relever quelques cas précis où l'Ancien Testament s'exprime symboliquement. Dans la diversité de symboles, l'on distingue généralement les catégories suivantes : les symboles analogiques, mythiques, figuratifs et existentiels.¹³⁷

1.3.4.1 Les symbolismes analogiques

Les symboles analogiques sont aussi des « *imageries métaphoriques* ». Cette catégorie des symboles se trouve dans l'Ancien aussi bien que dans le Nouveau Testament. Ils évoquent alors à leur manière certains aspects de Dieu vivant ou, pour le Christ, certaines fonctions dans la réalisation du dessein de Dieu.¹³⁸ Ici donc, on parle de Dieu à l'image de l'homme. Nous trouvons donc des représentations anthropomorphiques de Dieu telles que : Dieu est le « *Vivant* » par excellence (Jos 3, 10 ; 1S 17, 26.36 ; 2R 19, 4.16 = Es 38, 4.17 ; Jr 10, 10 ; 12, 16 ; 16, 4 ; Ps 42, 3 ; 84, 3 ; Dn 4, 31 ; 6, 27 ; Tb 13, 2 ; 2M 15, 4)...Il est le « *Rocher éternel* » (Ex 26, 4) et le « *Roi éternel* » (Ps 29, 10), ...Il est « *l'éternel Vivant* » (Dn 4, 31), etc.¹³⁹

Etant donné que Dieu est « *Tout Autre* » et qu'Il est en dehors de notre espace et de notre temps, il n'existe pas d'autres possibilités pour l'homme de le représenter, si ce n'est par imagerie. P. GRELOT le dit bien dans ce propos :

C'est pourquoi, pour parler de lui, on transpose métaphoriquement les aspects, les actions ou les sentiments des personnes humaines qui, comme telles, apparaissent déjà comme les images de Dieu. La construction d'une telle imagerie évocatrice est conforme au principe posé dans le

¹³⁷ P. GRELOT, *Op. cit.*, p. 27.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 34.

¹³⁹ P. GRELOT, *Op. cit.*, p. 35.

récit sacerdotal de la création : le septième jour, Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance » (Gn 1, 26). L'« image », c'est ici l'image fabriquée (sèlem (Nb 33, 52), et la ressemblance qui existe en Dieu et sa créature humaine, c'est le d' mût de Dieu. Puisqu'il existe ainsi une ressemblance entre l'homme et son créateur, Dieu peut être évoqué symboliquement avec des traits empruntés à l'homme, mais poussés à l'extrême.¹⁴⁰

1.3.4.2 Les symbolismes mythiques

Il vaut bien ici la peine de revenir sur ce qui a été dit au sujet du mot mythe. Dans ce livre, ce mot n'a pas d'acception mythologique liée aux cosmogonies dans la conception païenne du terme. Il a par contre le sens de *« toute construction symbolique qui évoque, en images, certains domaines inaccessibles à l'observation. »*¹⁴¹ Ces symbolismes se rapportent surtout au monde divin et non à Dieu lui-même ; car *« s'il ne s'agissait que de Dieu lui-même, le Dieu unique de la révélation biblique, le qualificatif de 'mythique', ne serait pas à retenir. »*¹⁴² Pour le représenter, le langage humain recourt à l'anthropomorphisme. En effet, les textes de l'Ancien Testament situent le monde divin *« au-delà de ces cieux-là »* (Gn1, 14 ; Ex 24, 10), *« au-dessus de la voûte »* (Ez 1, 26 cf. 10, 1), *« haut du ciel »* (Dt 4, 36 ; 10, 14). Comme l'on peut s'en rendre compte, le monde divin dans le symbolisme mythique est *« une réalité indescriptible qui se situe hors de ce monde-ci. »*¹⁴³ P. DIEL de son côté, s'exprimant sur le symbole *« Intentionnalité Transcendante »* et la réalité de l'Intentionnalité Immanente, voit que le nom de *« Dieu »* est un symbole qui a deux aspects : l'un métaphysique, qu'il appelle (créateur

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 73.

¹⁴² *Ibid.*, p. 75.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 77.

intentionnel de l'univers), l'autre éthique, qu'il appelle (l'intention de Dieu à l'égard de l'homme).¹⁴⁴ Dans l'aspect métaphysique, Dieu trouve que l'homme ne peut imaginer l'harmonie manifeste de l'univers que sous sa forme transcendante-métaphysique-d'une intentionnalité surhumaine, omnipotente.¹⁴⁵

1.3.4.3 Les symbolismes figuratifs

Quant à ce qui concerne cette catégorie de symbole, P. GRELOT dit sans ambages qu'elle n'existe dans aucun autre langage religieux. C'est seulement dans la révélation biblique que le déroulement de l'histoire humaine est valorisé positivement comme réalisation du dessein de Dieu.¹⁴⁶

En bref, il convient de dire que ces symboles concernent la nation israélite en tant que peuple élu par Dieu, le Dieu des pères (Ex 3, 13). Les symboles figuratifs sont en quelques sortes l'interprétation figurative des expériences passées : nouvelle alliance avec une loi inscrite dans les cœurs, peuple nouveau gouverné par un roi idéal, temple nouveau où sera célébré un culte parfait, etc.¹⁴⁷ Quelques figures peuvent être évoquées :¹⁴⁸

- Le temps des patriarches, c'est le temps des premières promesses. Abraham n'est mentionné qu'une fois chez Michée (Mi 7, 20)... une fois chez Esaïe (Es 29, 22), une fois chez Jérémie (Jr 33, 26...), deux fois dans le « message de consolation » (Es 41, 8 ; 51, 2), une fois chez Ezéchiel (Ez 33, 24), puis dans des textes plus tardifs (Es 63, 16). Isaac est mentionné dans (Am 7, 9. 16 et Jr 33, 26), en même temps que les trois patriarches. Jacob

¹⁴⁴ P. DIEL, *Le symbolisme dans la Bible*, Saint-Amant-Montrod, Payot, 1994, p. 48.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ P. GRELOT, *Op. cit.*, p. 30.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 30-31.

¹⁴⁸ *Ibid.*, pp. 116-119.

figure comme représentatif de sa « maison ». Le royaume d'Israël : 7 fois chez Amos, 3 fois chez Osée, 11 fois chez Michée, 4 fois chez Esaïe, 1 fois chez Nahum et 3 fois chez Abdias. Ce n'est jamais explicitement au titre des promesses : l'accent est mis sur le fait de la descendance qui inclut l'héritage.

- Le souvenir de l'alliance, actuellement rompue, revient avec force chez Osée sous le symbole du mariage, chez Jérémie et Ezéchiel, en rappelant que le peuple l'a rompue (Jr 3, 16 ; 11, 2-10 ; 22, 9 ; Ez 16, 8. 59 ; 44, 7). Mais c'est pour promettre, dans l'avenir, le don d'une nouvelle où Dieu « *parlera au cœur* » de son peuple (Os 2, 16) et le fera vivre dans la fidélité (Os 2, 31-32) ; une alliance nouvelle inscrite dans les cœurs (Jr 31, 31-33) ; une alliance définitive et perpétuelle (Jr 32, 40) ; une alliance infrangible (Ez 16, 60-62). Dans le « *message de consolation* », le « *Serviteur de YHWH* » devient le médiateur de cette alliance (Es 42, 6 ; 49, 8), « *alliance de paix* » (54,10) que rien ne saurait ébranler (55, 3). Ce que Dieu, malgré les infidélités de son peuple, « *se souvient toujours de son alliance* » comme le chante le Psaume 111,5.
- Dans d'autres textes, c'est le souvenir du roi David qui est projeté sur l'image de l'avenir. Michée évoque le roi futur qui, descendant de David proviendra ainsi de Bethléem pour « *régir son troupeau par la puissance de YHWH* » (Mi 5, 1-3). Esaïe évoque le « *signe* » où la jeune femme enceinte « *enfantera un fils* » dont le nom signifie « *Dieu - avec - nous* » (Es 7, 14-15). C'est de ce fils que le nom protocolaire signifiera, mieux encore que David son ancêtre, l'établissement du royaume dans la justice et la paix (Es 9, 1-6)...Or si les Psaumes 2, 72 et 110 appartiennent à l'ancienne liturgie du couronnement ou de l'intronisation royale, ils s'inscrivent aussi dans la même ligne de pensée, allant jusqu'à souligner la filiation adoptive que Dieu accorde au Roi (Ps 2, 7,

repris dans le Ps 89, 27) en insistant sur la justice du règne (Ps 72, 1-2. 7-8)...Le règne de David était la préfiguration imparfaite de ce roi que Dieu destine à son peuple et finalement à tous les hommes.

- Le paradis primitif. Cette image est esquissée dans Es 11, 6-9. Le « *Message de consolation* » en évoque symboliquement le tableau dans un texte (Es 41, 17-20) où l'emploi du verbe « *créer* » est symptomatique (cf. 44,2-5) : l'image s'entremêle avec celle du retour du peuple exilé dans la terre sainte (Es 49, 10-26). Cette vue rejoint le tableau de Jérusalem, la cité sainte, qui se réveille (Es 5, 17-25) : ce sera l'heure de la nouvelle Jérusalem (Es 54, 1-17).

1.3.4.4 Les symboles existentiels

Les symboles existentiels sont ceux « *dans lesquels les divers aspects de l'expérience humaine commune, soit dans la perception du monde (le souffle du vent, la lumière, etc.), soit dans les relations interpersonnelles, sont transposées métaphoriquement sur le plan des relations avec Dieu* ». ¹⁴⁹ Cette catégorie des symboles peut s'appeler aussi « *symbole relationnel* » d'autant plus qu'elle procède par analogie avec nos relations avec le monde.

Il est vrai que dans l'Ancien Testament à partir du moment où Dieu s'est révélé à l'époque des patriarches et à l'époque de l'alliance sinaïtique, la relation des hommes avec Dieu dans la foi a acquis une forme qui se trouve jusque dans la foi chrétienne. ¹⁵⁰ C'est ce que confirme l'apôtre Paul lorsqu'il dit : « *En effet, que dit l'Écriture ? Abraham eut foi en Dieu et cela lui fut compté comme justice* » (Rm 4, 3). Il est manifeste ici que la foi d'Abraham est présentée comme archétype de la foi chrétienne.

¹⁴⁹ P. GRELOT, *Op. cit.*, p. 31.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 150.

Dans l'Ancien Testament, l'expérience de la relation avec Dieu est exprimée par des verbes qui « *marquent la recherche ou la proximité du Dieu invisible, et par les expressions qui parlent de le voir, de l'entendre, etc. Qu'il se tient au-delà de ces expériences sensorielles.* »¹⁵¹

D'une manière brève, quelques exemples peuvent être donnés :

- La recherche de Dieu.

« *Cherchez Yahvé et vous vivrez [...]* » (Am 5, 6)

« *C'est maintenant qu'il faut chercher le Seigneur* » (Os)

« [...] *oui, au plus profond de moi, mon esprit te cherche, [...]* » (Es 26,9)

« [...] *ayez sur le Seigneur de droites pensées et cherchez – le en simplicité de cœur, [...]* » (Sg 1, 1).

« *La sagesse est brillante [...] elle se laisse trouver par ceux qui la cherchent.* » (Sg 6, 12)

« *C'est elle que j'ai chérie et recherchée dès ma jeunesse ; j'ai cherché à la prendre pour épouse* » (Sg 8, 2)

« [...] *Peut être en effet ne s'égarèrent-ils qu'en cherchant Dieu et en voulant le trouver :* » (Sg 13, 6)

Il faut noter ici que ces expressions ne sont réellement que des symboles, mais elles transposent dans l'expérience intérieure, une opération qui concerne d'abord les objets et les personnes de ce monde-ci.¹⁵²

- Espérer en Dieu :

« *Espère en Yahvé, prends cœur et prends courage, espère en Yahvé* » (Ps 27, 14).

« *J'espérais Yahvé d'un grand espoir, il s'est penché vers moi, il écouta mon cri* » (Ps 40, 2).

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² P. GRELOT., *Op. cit.*, p. 151.

« J'espère, Yahvé, elle espère, mon âme en ta parole ; » (Ps 13, 5).

- Voir :

Ce verbe est appliqué à Dieu et aux hommes. Pour Dieu, le verbe exprime partout dans la Bible un anthropomorphisme :

« Or Yahvé descendit pour voir la ville et la tour que les hommes avaient bâties » (Gn 11, 5).

« Yahvé dit : 'j'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple qui est en Egypte » (Ex 3, 7.9).

« [...] ce que Yahvé avait visité les Israélites et avait vu leur misère. Ils s'agenouillèrent et se prosternèrent » (Ex 4, 31).

« Puis Yahvé me dit : 'j'ai vu ce peuple : c'est un peuple à la nuque raide » (Dt 9, 13).

Pour les hommes, il y a à distinguer deux cas différents : la vision et la vue ordinaire. En Genèse 28, 10-19, il est question du songe de Jacob dans lequel il vit le Seigneur se tenant près de lui.

« Jacob donna à cet endroit le nom de Penuel, 'car dit-il, j'ai vu Dieu face à face et j'ai eu la vie sauve' » (Gn 32, 31).

« Il lui dit : 'Fais-moi de grâce voir ta gloire' [...] Mais, dit-il, tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne peut pas me voir et vivre' » (Ex 33, 18-20).

« L'année de la mort du roi Ozias, je vis le Seigneur [...] » (Es 6, 1)

Il y a beaucoup d'autres versets en rapport avec la vision des prophètes, parmi lesquelles, on peut citer : Jr 1, 9. 11-16, Ez 1, 28 etc.

- Entendre :

Comme le précédent, ce verbe est aussi appliqué à Dieu et aux hommes.

Pour Dieu :

« Dieu entendit les cris du petit et l'ange de Dieu appela [...] » (Gn 21, 17).

« Dieu entendit leur gémississement ; Dieu se souvint de son alliance avec Abraham, Isaac et Jacob » (Ex 2, 24).

« Et au matin vous verrez la gloire de Yahvé. Car il a entendu vos murmures contre Yahvé » (Ex 16, 7).

« Si tu le maltraites et qu'il crie vers moi, j'écouterai son cri ; [...] »

Pour les hommes :

« Ecoute, Israël : Yahvé notre Dieu est le seul Yahvé » (Dt 6, 4).

« Ecoutez la parole de Yahvé, maison de Jacob [...] » (Jr 2, 4 cf. 3, 13 ; 5, 21 ; 11, 2.4 ; 13, 5 ; 17, 20).

- Avoir soif :

A côté de la soif corporelle par exemple (Ex 17, 3 ; Dt 8, 15), la Bible parle de la soif spirituelle ; la soif de Dieu.

« Mon âme a soif de Dieu, du Dieu vivant ; [...] » (Ps 42, 3)

« [...] non pas une faim de pain, non pas une soif d'eau, mais d'entendre la parole de Yahvé » (Am 8, 11).

« [...] mon âme a soif de toi, après toi languit ma chair, terre sèche, altérée, sans eau » (Ps 63, 2).

« Venez à moi, vous qui me désirez et rassasiez-vous de mes fruits » (Si 24, 19).

« Ceux qui me mangent auront encore faim et ceux qui me boivent auront encore soif » (Si 24, 21).

- Aimer :

Le verbe « aimer » est plus relationnel entre les personnes humaines que les autres verbes, ci-haut cités :

« [...] Yahvé l'aima et le fit savoir par le prophète Nathan. Celui-ci le nomma Yediya, suivant la parole de Yahvé » (2S 12, 24-25).

« Elle conçut encore et enfanta une fille, Yahvé lui dit : 'Appelle-la du nom de Lo-Ruhama, car désormais je n'aurais plus pitié d'Israël pour lui pardonner encore. Mais de la maison de Juda j'aurai pitié et je les sauverai par Yahvé leur Dieu' »¹⁵³ (Os 1,6-7).

« Et de ses enfants je n'aurai pas pitié, car ce sont des enfants de prostitution »¹⁵⁴ (Os 2, 6).

« J'aurai pitié de Lo-Ruhama, je dirai à Lo-Ami : 'Tu es mon peuple' et lui dira : 'Mon Dieu' »¹⁵⁵ (Os 2, 25).

Il y a beaucoup d'autres versets que nous pouvons citer : Os 3, 1 ; 11, 1-6 ; Dt 10, 15 ; cf. 23, 6 ; Js 22, 5.11 ; Jr 31, 3. 20 ; Ps 18, 2 ; 31, 24 ; 49, 10 ; 116, 1 ; Ps 119.

¹⁵³ Le nom de Lo-Ruhama signifie « Non -Aimé » ou « celle dont on n'a pas pitié », cf. BJ., p. 1324, note a

¹⁵⁴ LA BIBLE, intégrant les livres deutérocanoniques, Ancien et Nouveau Testament, Traduite de l'hébreu et du grec en Français courant, Nouvelle édition révisée, Alliance Biblique Universelle, Villiers-le-Bel, 1997, traduit ce verset de cette manière : « Je n'aime pas ses enfants : ce sont des enfants sans aucun droit. »

¹⁵⁵ Selon la BJ, « L'amour de Dieu pour son peuple va contredire les noms de malheur ('Non - Aimée', 'Pas mon peuple'), qui disparaissent avec la malédiction dont ils étaient le présage. En 21, 3, ils sont remplacés par leurs contraires. », cf., p. 1326, note c.

Il y a d'autres images qui sont portées par des paraboles comme dans le Nouveau Testament voire des fables. A. WESTPHAL fait remarquer justement que la fable met en scène des animaux et même des êtres inanimés qui se comportent et qui parlent comme des hommes.¹⁵⁶

Dans les livres historiques, il y a la fable des arbres choisissant un roi (Jg 6, 8-15) et la fable de l'épine et du cèdre (2 R 14, 9). Ici, on peut citer aussi la parabole de la brebis de la pauvre que Nathan a faite au roi David (2 Sa 12, 1-4).

En ce qui concerne le symbolisme véhiculé par les paraboles dans l'Ancien Testament, il y a des cas dans les livres sapientiaux et même chez les prophètes. Il importe de noter ici que « *parabole* » n'est pas différent de « *proverbe* ». Le livre de Proverbes s'intitule en grec « *παροιμία* ». ¹⁵⁷ Ce mot signifie : proverbe, adage, cf. 2 P 2, 22. Dans le Nouveau Testament, il signifie parole obscure, énigme, cf. Jn 16, 25. 29 ; une parabole, une similitude, un discours figuratif, cf. Jn 10, 6. ¹⁵⁸ Quelques exemples :

- En Proverbes 6, 6, l'on trouve la parabole invitant le paresseux à apprendre de la fourmi.
- En Proverbes 30, 24-28, les fourmis, les damas, les sauterelles, le lézard sont donnés ici comme exemple de sagesse.
- En Proverbes 19, 13, une femme querelleuse est comparée à une gargouille qui ne cesse de couler.
- En Proverbes 9, 1-6, il y a cette image de la sagesse hospitalière qui organise un festin.

Chez les prophètes, quelques exemples peuvent être cités parmi les paraboles évoquées :

¹⁵⁶ A. WESTPHAL, *Op. cit.*, p. 704.

¹⁵⁷ Voir *SEPTUANGITA*, Volume 2, Editio OCTAVA, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1938, p. 185ss.

¹⁵⁸ *THE ANALYTICAL GREEK LEXICON*, *Op. cit.*, p. 310.

- En Jérémie 12, 12-14, l'on trouve cette parabole de cruches de vin entrechoquées.
- En Ezéchiel 17, 1-24, c'est la parabole de l'aigle qui symbolise le roi de Babylone qui est venu à Jérusalem et déporta chez lui le roi et les princes.
- En Ezéchiel 15, 1-8, il y a ici la parabole de la vigne qui nous présente les habitants de Jérusalem sous l'image du bois de la vigne.
- En Esaïe 5, 1-7, il y a le champ de la vigne qui ne symbolise autre chose que la maison d'Israël.

L'on peut citer des paraboles en action ou gestes accomplis par les prophètes : le manteau déchiré par le prophète Ahiyya pour annoncer le schisme (1 R 11, 29-39). Il y a aussi des comportements étrangers chez Jérémie et chez Ezéchiel : la ceinture trempée dans l'Euphrate (Jr 13, 1-11), la solitude du prophète (Jr 16, 1-13), sa visite au potier (Jr 18, 1-6) ; la cruche brisée (Jr 19, 1-11), le joug (Jr 27, 1-3 ; 28, 1-14) ; l'oracle jeté dans l'Euphrate (Jr 51, 59-64) ; le livre mangé (Ez 2, 8//Ap 10, 8-11) ; le prophète rendu muet (Ez 3, 24-27), la pose d'une brique annonçant le siège de Jérusalem (Ez 4, 1), le rasoir et les poils (Ez 5, 1-16), le mime de l'émigrant (Ez 12,1-20), la mort de la femme du prophète, avec l'interdiction de pleurer (Ez 24, 15-27).¹⁵⁹

Le symbolisme est abondant dans le contexte biblique qu'il ne peut pas être épuisé dans ce point. Il y a même dans l'Ancien Testament des livres entiers, en l'occurrence Daniel, Cantique des Cantiques, même Jonas et Osée, etc., qui sont considérés comme étant symboliques. Claude TRESMONTANT est plus que d'avis avec nous en ce qu'il dit :

Les éléments sensibles signifient. Toute la création est comme un registre où les éléments sont des paroles substantes. Les écrivains bibliques, depuis la Genèse jusqu'à

¹⁵⁹ A. - M. ROGUET, *Initiation à l'évangile*, Paris, Seuil, 1979, p. 242.

*l'Apocalypse, jouent sur ce clavier symbolique avec une cohérence étonnante. Ils utilisent, dirait-on, le même clavier élémentaire, les mêmes registres, la même clef, et les variations se font selon un code, un comportement qui conserve à l'élément signifiant son sens originel.*¹⁶⁰

1.4 Symbolisme dans les synoptiques, le quatrième évangile et chez Paul

Dans ce point, il sera procédé à l'étude de quelques textes dans les synoptiques et le quatrième évangile.

1.4.1 Le symbolisme dans les synoptiques

Il est bien établi et connu de tous que les trois premiers évangiles Matthieu, Marc et Luc, ont entre eux une parenté très étroite. Cela leur a valu l'appellation de « synoptique ». D'après Daniel MARGUERAT « (le mot a été introduit par J. J. GRIESBACH, 1776) parce que leur grande proximité permet de les 'voir ensemble' (συν-όψις) ; on nomme dès lors synopse le manuel qui, disposant le texte de Mt, Mc et Lc en colonnes parallèles, permet la vision simultanée et la comparaison de leur formation. »¹⁶¹

De par cette précision, il faut dire que le symbolisme dans les synoptiques est le même, dans le cas où il se trouve dans la double tradition ou la triple tradition. Il peut néanmoins y avoir certaines différences, mais la substance et le sens demeurent les mêmes.

¹⁶⁰ C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, (3è éd.), Paris, Cerf, 1962, p. 59.

¹⁶¹ D. MARGUERAT, « Le Problème synoptique », in D. MARGUERAT (sous dir.), *Introduction au Nouveau Testament*, son histoire, son écriture, sa théologie, troisième édition mise en jour, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 11.

Dans les synoptiques, il faut le dire, c'est l'enseignement de Jésus qui est en exergue ; enseignement fait en paraboles et comprenant des images et des comparaisons qui frappaient. « *C'est dans la vie quotidienne de la Palestine qu'est empruntée la matière même de ces images.* »¹⁶²

Comme il a été dit au sujet de l'allégorie, l'analogie, etc., les paraboles ne sont pas exactement de symboles. Il y a dans les paraboles ce qu'on appelle « *théorie de l'endurcissement* », telle qu'on la trouve en *Mc 4, 10-12 par. Les paraboles seraient un voile destiné à cacher 'aux gens du dehors' le mystère du Règne de Dieu* ». ¹⁶³ Aussi faudra-t-il le dire, ce qui domine dans les paraboles qui sont construites en forme de récit, c'est ce qu'on pourrait appeler le trait insolite ; c'est-à-dire qu'à l'écoute de la parabole, la réaction de l'auditeur devait être : les choses peuvent-elles se passer vraiment comme cela ?¹⁶⁴ D'après JÜLICHER, toute parabole a une « *pointe* »¹⁶⁵ et une seule, tous les autres détails de la parabole visant seulement à mettre cette pointe en valeur.¹⁶⁶ Il y a lieu de relever ici une contradiction entre JÜLICHER et J. JEREMIAS sur la question de pointe, mais cela n'est pas l'objectif.

Ce que nous voulons dire, c'est que dans les synoptiques les différentes images qui ressortent de l'enseignement parabolique de Jésus, sont considérées comme étant de catégories symboliques et c'est à ce

¹⁶² J. JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, traduction de B. HUBSCH, Le Puy, Xavier Mappus, 1962, p. 17.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 19.

¹⁶⁴ H. RIESENFELD, *Unité et diversité dans le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1979, p. 86.

¹⁶⁵ Une pointe est définie comme « *conclusion que vise particulièrement la parabole ('Double - pointe' : terme employé lorsqu'une parabole a deux conclusions, proposées chacune par une partie du récit, par exemple Mt 20, 1-15. Cf. p. 58)* ». Cf. J. JEREMIAS, *Op. cit.*, p. 311.

¹⁶⁶ H. RIESENFELD, *Op. cit.*, p. 84.

titre que nous pouvons parler du symbolisme dans les synoptiques. J. JEREMIAS est d'avis avec nous quand il dit :

Parallèlement dans le N. T., parabole n'a pas uniquement le sens de « parabole » mais aussi de « comparaison » (Lc 5, 36 ; Mc 3, 23), de « symbole » (He 9, 9 ; 11, 19 ; cf. Mc 13, 28) ; en Lc 4, 23, on pourrait le rendre par « proverbe » ou « lieu commun », en Mc 6, 39 par « proverbe », en Mc 7, 17 par « énigme » et en Lc 14, 7, simplement par « règle ». »¹⁶⁷

Dans le texte grec, le mot « symbole » dans cette citation est traduit par παραβολη (ήτις παραβολη εις [...])¹⁶⁸ « Parabole » est à notre avis un terme générique. Il appartient aussi bien que d'autres catégories (comparaison, allégorie, fable, proverbe, révélation apocalyptique, énigme, pseudonyme, apologie, objection, jeu de mots) à ce que les Hébreux appellent le mashal.¹⁶⁹

Dans les évangiles synoptiques, le symbolisme est déconcertant. Il est incompréhensible et troublant. Quelques exemples sont à évoquer : Le système de rémunération des ouvriers de la onzième heure que présente Matthieu 20, 1-16 ; le recrutement des convives aux noces du fils de tous ceux que les ouvriers rencontraient par les rues (Mt 22, 1-10 et //). On peut aussi se rappeler Mc 4, 30-32 et // où il est dit que le royaume de cieux est semblable à un grain de moutarde qui pousse et devient la plus grande des plantes potagères abritant des oiseaux.

En présentant d'une manière brève le symbolisme dans les synoptiques, l'ordre ci-après sera suivi : Marc, Matthieu et Luc, car il est ad-

¹⁶⁷ J. JEREMIAS, *Op. cit.*, p. 29.

¹⁶⁸ NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, (27. revidiente Auflage), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1995, p. 575.

¹⁶⁹ J. JEREMIAS, *Op. cit.*, p. 29. Écrit מָשָׁל, il signifie « parabole, proverbe, sentence, discours figuré, prophétique... », cf. N. P. SANDER et I. TRENEL, *Op. cit.*, p. 416.

mis par tous que l'évangile selon Marc, est la première narration parvenue jusqu'à nous et qui retrace l'histoire de la bonne nouvelle de la libération des hommes par Dieu.¹⁷⁰

1.4.1.1 Le symbolisme chez Marc

Comme chez les deux autres évangélistes, Matthieu et Luc, les symbolismes sont abondants chez Marc. Quelques paraboles à caractère symboliques seront traitées ici en échantillon.

1.4.1.1.1 Le semeur (Mc 4, 3-9//Mt 13, 1-9//Lc 8, 4-8)

Comme il se présente, ce texte résulte du triple tradition, c'est-à-dire qu'il se trouve dans les trois évangiles synoptiques.

Contexte

En lisant tout le chapitre quatre, il est manifeste que le contexte dans lequel la parabole du semeur est donnée est celui de l'enseignement de Jésus (cf. v. 2). « Καὶ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς [...] ». Le fait que Marc ajoute « καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδασχῇ αὐτοῦ » (il leur disait dans son enseignement) montre clairement que la parabole a un caractère didactique.

Traduction

3 «*Ecoutez. Voici un semeur est sorti pour semer. 4 Pendant qu'il semait, une partie de la semence tomba le long du chemin, et les oiseaux vinrent et la mangèrent. 5 Une autre tomba dans un endroit pierreux où il n'y avait pas beaucoup de terre. Aussitôt, elle se leva parce qu'elle ne trouva pas de terre en profondeur. 6 Mais quand le soleil se leva, elle a été brûlée et à cause de manque de racine,*

¹⁷⁰ C. COMBET-GALLAND, « L'Evangile selon Marc », in : D. MARGUERAT (sous dir.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 35.

elle a séché. 7 Une autre partie tomba dans les épines, les épines ont monté et l'étouffèrent et elle ne donna point de fruit. 8 D'autres grains tombèrent sur la bonne terre et poussa et, croissant, ils donnèrent de fruits et ils portaient : l'un trente, l'un soixante et l'un cent. 9 Et il disait : qui a des oreilles pour entendre qu'il entende ! »

Structure

Tel qu'il se présente, le texte de Mc 4, 3-9 contient quatre unités, encadrées au début par un ordre d'écouter, dicté au v. 3 par la deuxième personne du pluriel du présent impératif actif (Ἀκούετε) et au v. 9 par la troisième personne du singulier du présent impératif actif (ἀκουετω). Ces deux ordres se présentent comme introduction et conclusion. Il faut observer aussi que c'est le même verbe ἀκούω, qui signifie : entendre, écouter qui est utilisé ici. Ces unités sont :

v. 3 : l'ordre d'écouter (Introduction)

A | v. 4 : la semence tombée le long du chemin

B | v. 5-6 : la semence tombée dans un endroit pierreux

C | v. 7 : la semence tombée dans les épines

D | v. 8 : des grains tombés sur la bonne terre

v. 9 : l'ordre d'écouter (Conclusion).

En résumé, on constate que ABCD sont des parallélismes par gradation d'autant plus que A progresse à B, B à C et C à D.

Commentaire

En ce qui concerne le commentaire pour expliquer cette parabole, il n'y a rien de nouveau, car les vv. 14 à 20 donnent l'explication de cette parabole.

Ce qui est important pour nous, c'est le caractère symbolique qu'il faut remarquer. D'ailleurs, les vv. 10 et 11 montrent que ce qui est dit dans la parabole est voilé, qu'il faut dévoiler pour saisir le « *mystère du*

règne de Dieu ». « [...] ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεταί, » ([...] Mais à ceux du dehors, tout est donné en paraboles). Les mots « ἐν παραβολαῖς », ont été traduits par la TOB par « énigme ». ¹⁷¹

Comme l'a montré la TOB, la parabole du semeur telle qu'elle est présentée est symbolique. En effet, son explication à partir du v. 14 nous livre ceci :

v. 4 Il ne fait pas de doute que la semence symbolise la parole de Dieu. La semence tombée le long du chemin et qui est mangée par les oiseaux symbolise Satan qui vient aussitôt et qui enlève la parole qui était semée (v. 15).

v. 5-6 La semence tombée dans un endroit pierreux et a été brûlée par le soleil, faute de racine symbolise tous ceux qui entendent la parole, la reçoivent avec joie, mais manquent de racines en eux et dès que viennent la détresse et la persécution, ils tombent, car ce sont des hommes d'un moment (v. 16-17). Il faut remarquer ici l'antithèse dans cette unité entre le v. 5 et le v. 6.

v. 7 La semence tombée dans les épines, étouffée et incapable de donner des fruits, est le symbole de ceux qui ont entendu la parole, mais les soucis du monde, la séduction de richesses et les autres convoitises les étouffent. Ici, la parole reste sans fruit (v. 18-19).

v. 8 La semence tombée sur la bonne terre, symbolise ceux-là qui entendent la parole et l'accueillent. Ils portent du fruit : « trente pour un, soixante pour un, cent pour un » (v. 20).

Pour J. JEREMIAS, cette explication de la parabole du semeur au v. 14-20 ne correspond pas à l'usage de Jésus, qui compare plutôt la prédication à la rentrée de la récolte. ¹⁷² D'après lui, cette explication de la parabole ne tient pas compte de sa pointe eschatologique. ¹⁷³ C'est dire qu'à côté de cette interprétation allégorique, qui est l'œuvre de l'Église

¹⁷¹ TOB (Nouveau Testament), p. 141.

¹⁷² J. JEREMIAS, *Op. cit.*, p. 115.

¹⁷³ *Ibid.*

primitive qui mise sur l'aspect parénétique en l'endroit des convertis, il y a aussi l'aspect eschatologique, qu'il faut découvrir derrière la parabole. Pour J. JEREMIAS, il faut voir dans la parabole, une construction en contraste. D'un côté, il y a le travail infructueux du semeur et d'autre part, le rendement de la semence tombée sur la bonne terre au v. 8, qui fait allusion à la plénitude eschatologique.¹⁷⁴ Il s'exprime clairement ainsi :

*Aux yeux des hommes, bien des travaux peuvent paraître vains et infructueux : on peut sembler n'entasser qu'échec sur échec ; et pourtant Jésus est plein de joie et de confiance : l'heure de Dieu arrive et avec elle, une moisson qui dépasse toutes les espérances. Malgré échecs et résistances, Dieu, en partant de ces débuts sans espoirs, fera apparaître la fin magnifique qu'il a promise.*¹⁷⁵

Dans tous les cas, que ce soit la manière allégorique de la parabole dans l'Église primitive, ou la visée eschatologique consistant à encourager le prédicateur chrétien, il va sans dire que la parabole du semeur est symbolique.

Synthèse

La parabole du semeur en Mc 4, 3-9 est pour nous un paradigme palpant sur le caractère symbolique que revêtent les paraboles dans les synoptiques. Telle qu'elle se présente, elle est une énigme, un symbole non compris par les non initiés : « *ceux du dehors* ». Il faut une explication à la manière de l'Église primitive pour arriver à la saisie de son intelligence.

¹⁷⁴ *Ibid.* p. 213.

¹⁷⁵ *Ibid.*

1.4.1.1.2 *Le grain qui pousse seul (Mc 4, 26-29)*

Tel qu'il se présente, ce texte se trouve seulement dans les synoptiques, dans l'évangile de Marc.

Le contexte est le même ; celui de l'enseignement, que le texte précède.

Traduction

26 Il disait : « le royaume de Dieu est comme un homme qui jette la semence sur la terre. 27 Qu'il dorme ou qu'il soit debout, nuit et jour, la semence germe et grandit sans qu'il ne sache. 28 Toute seule, la terre produit premièrement l'herbe, ensuite l'épi, enfin du blé plein sur l'épi. 29 Et quand le fruit est mur, il envoie l'outil pour faucher, parce que c'est le temps de la moisson.

Structure

A | v. 26 : le royaume de Dieu comparé au semeur

B | v. 27-28 : l'ignorance et l'inaction du semeur

C | v. 29 : le temps de la récolte.

Bref, A et B sont des parallélismes antithétiques.

B et C sont des parallélismes synthétiques.

Commentaire

Il faut d'abord remarquer que cette parabole est propre à Marc. En suivant la structure ci-haut proposée, il y a lieu de voir que cette parabole est pareille à la parabole du semeur (Mc 4, 3-9), étant donné sa construction en contraste, résultant de la semence qui pousse seule sans qu'il ne s'en rende compte : « καὶ σπορὸς βλαστὰ καὶ μὴ κίνηται ὥς οὐκ οἶδεν αὐτός ».

Le v. 26 est une comparaison du royaume de Dieu à un homme qui jette sa semence en terre. Il faut remarquer ici l'emploi du verbe βάλλω qui signifie : jeter. Même si le fait de jeter la semence était la méthode

courante à l'époque en Palestine, l'emploi de ce verbe souligne l'incertitude de l'avenir de la semence, s'il faut considérer le nombre des ennemis de la semence.¹⁷⁶

Les v. 27-28, montrent clairement que l'homme qui a jeté sa semence est ignorant de la manière que la semence va germer et grandir. Tout ce qu'il avait à faire comme travail, il l'a fait : jeter la semence ; le reste doit se passer sans son concours. « Il ne peut plus rien, et il n'est pas nécessaire qu'il le puisse. Il ne sait pas le processus ni le motif de la croissance et il n'est pas nécessaire qu'il le sache. Il peut vivre sa vie quotidienne, dormir et veiller. »¹⁷⁷ Ici, il faut voir que l'entrée en scène de cet homme n'interviendra seulement qu'au moment de la récolte (cf. v. 29). Car le v. 28 précise que même pour la production de l'herbe (χαρτον), de l'épi (στάχυον) jusqu'au blé (σιτον) sur l'épi, l'homme qui a semé reste inactif. Les choses se passent d'une manière automatique et programmée et l'homme qui a jeté la semence n'y est pour rien.¹⁷⁸ Il y a ici au v. 28 les mots αὐτοματη ἡ γη (toute seule la terre ; d'elle-même), doit attirer notre attention ; cela veut dire que l'homme n'a rien fait, étant donné que la terre contient en elle-même les éléments nécessaires pour nourrir et faire croître la plante.¹⁷⁹

Le v. 29 nous amène au temps de la moisson « ὅτι παρέστηκεν ὁ θερισμός » (parce que c'est le temps de la moisson). Depuis le temps des semailles au temps de la moisson, il faut voir ici la patience du semeur qui, avec la récolte, est récompensé de son attente patiente.

La parabole du grain qui pousse seul (Mc 4, 26-29), est clairement une description imagée du royaume. Elle est une réponse à tous ceux (Zélotes et Juifs même) qui attendaient avec impatience et se deman-

¹⁷⁶ J. VALETTE, *L'Evangile de Marc, parole de puissance, message de vie*, Tome 1, Paris, les Bergers et les Mages, 1986, p. 113.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ E. P. COULD, *Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Marc*, Edinburgh, T. & T. CLARK, 1983, p. 80.

daient quand et comment le règne qu'annonçait Jésus se manifesterait avec évidence et de manière définitive.¹⁸⁰

Dans cette parabole, le symbolisme qui se fait voir est une invitation à la patience et à la confiance. Car « *le mystère du Règne ne s'accomplit pas dans la force de l'homme.* »¹⁸¹ C'est ce que J. JEREMIAS souligne en disant : « *Aussi sûrement qu'après une longue attente, arrive pour le paysan la récolte, Dieu annoncera le jugement dernier et son règne, lorsque son heure sera venue et que sera remplie la mesure eschatologique. Les hommes n'y peuvent rien faire, ils ne peuvent qu'attendre, et comme le paysan, exercer leur patience (Jc 5, 7).* »¹⁸²

Synthese

La parabole du grain qui pousse seul (Mc 4, 26-29), est pleine d'instruction pour quiconque est à la suite de Jésus. À la manière des disciples auxquels l'invitation à la patience était lancée, les chrétiens doivent apprendre à patienter. Il ne sert à rien de s'agiter. « *Tout ne vient qu'à son temps et en fonction d'un travail caché qui ne concerne pas l'homme.* »¹⁸³

Cependant, le symbolisme qui appelle à la patience dans cette parabole pousse plus d'une personne à une interrogation quant à ce qui concerne son actualité en ce siècle qui est le nôtre ; celui de la mondialisation. Ce phénomène est décrit comme une globalisation, qui engage le monde dans une forme d'interdépendance dans laquelle, des milliers de gens ; chrétiens confondus ne profitent pas et sont écrasés au détriment des puissances, parce que leurs richesses doivent servir les pays riches. Jusques à La patience des chrétiens de l'Église doit-elle aller ? Quel peut être le rôle de l'Église vis-à-vis de cette forme de violence envers les faibles ? L'Église doit-elle se résigner pour se conformer à l'évangile ou

¹⁸⁰ J. VALETTE, (Tome 1), *Op. cit.*, p. 113.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 114.

¹⁸² J. JEREMIAS, *Op. cit.*, p. 215.

¹⁸³ J. VALETTE, (Tome 1), *Op. cit.*, p. 114.

tout simplement appeler à la révolte et renverser l'ordre ? C'est ici autant de questions qui nécessitent des études approfondies.

1.4.1.2 Symbolisme chez Matthieu

Chez Matthieu, les paraboles qui feront l'objet de notre étude sont celles du levain (Mt 13, 33) et de la brebis perdue (Mt 18, 12-14).

1.4.1.2.1 La parabole du levain (Mt 13, 33 // Lc 13, 20-21)

Comme nous pouvons le remarquer, la parabole du levain est commune à Matthieu et Luc. C'est ce qu'on appelle la double tradition.

Contexte

Le contexte de la parabole du levain en Matthieu est celui des paraboles du royaume. Particulièrement, cette parabole est une réponse à l'impatience messianique de ceux qui s'étonnaient de voir le Royaume instauré par Jésus dans le secret et sans déploiement immédiat de puissance.

Traduction

33 Il leur dit une autre parabole : « le royaume des cieux est semblable au levain qu'une femme prend et cache dans trois mesures de farine jusqu'à la faire lever toute entière. »

Structure

La parabole du levain, telle qu'elle se présente dans Matthieu, forme à elle seule une unité composite que nous pouvons appeler : le Royaume de Dieu comparé à la pâte levée. Sa structure interne est la suivante :

- a | Il leur dit une autre parabole :
- b | le royaume des cieux
- c | est semblable au levain
- d | qu'une femme
- e | prend et cache

f | dans trois mesures

i | de farine

g | jusqu'à la faire lever

k | toute entière

Bref : a et b : sont synthétiques

b et c : sont synthétiques

c et d : sont synthétiques

d et e : sont synthétiques

e et f : sont synthétiques

f et i : sont synthétiques

i et g : sont synthétiques

g et k : sont synthétiques

Commentaire

Comme l'a fait remarquer J. JEREMIAS, « *les paraboles du grain du sénevé (Mc 4, 30-32 ; Mt 13, 31 ; Lc 13, 18s. Ev. Th 20) et du levain (Mt 13, 33 ; Lc 13, 20s. Ev. Th 96), sont dans leur contenu si étroitement parentes qu'on se doit de les étudier ensemble, bien qu'elles aient pu être racontées dans des occasions différentes [...]* »¹⁸⁴

Prise dans le contexte matthéen, la parabole de levain « *a sans doute la même pointe que les trois précédentes : la petite masse du levain ne l'empêche pas de faire lever toute la pâte ; de même, le royaume, inauguré aujourd'hui dans la faiblesse, fera un jour 'monter' la pâte de l'humanité.* »¹⁸⁵ Il convient de voir ici que c'est au stade final du développement de la pâte levée que le royaume est comparé. Ceci nous amène à considérer l'image de la pâte dans la parabole comme symbole du royaume. En Rm 11, 16, la pâte est le symbole du peuple de Dieu.¹⁸⁶

¹⁸⁴ J. JEREMIAS, *Op. cit.*, p. 208.

¹⁸⁵ P. BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu*, 2^e édition revue et augmentée, second tirage, Genève, Labor et Fides, p. 1982, p. 202.

¹⁸⁶ J. JEREMIAS, *Op. cit.*, p. 209.

Il y a deux choses à préciser dans cette parabole : d'abord, la mesure utilisée : « ἄλευρου σατα τρια » (trois mesures de farine). Cette mesure est une vaste quantité pour la cuisine d'une femme, au point qu'elle pourrait faire assez des pains pour nourrir une foule de plus de cent personnes.¹⁸⁷

En effet, en comparant la petite quantité du levain et l'état final de la pâte levée, il y a lieu de constater un contraste. « *L'énorme quantité de la farine (plus de 39 l) doit faire penser que le levain va s'y perdre ; et pourtant !* »¹⁸⁸ Ce qu'il faut voir ici, c'est l'insignifiance de la quantité de levain par rapport à l'énorme quantité de la farine, mais la levure a agi, au point que toute la pâte entière a fini par lever. Ce point est aussi souligné par P. BONNARD en ce qu'il dit : « *Cependant, il faut prendre garde ; de même que l'idée de croissance était moins considérée dans son processus que dans son résultat final, l'idée de l'action exercée par le levain a ici sa pointe dans son résultat final : la 'levée' de toute la pâte.* »¹⁸⁹ C'est ce contraste que J. JEREMIAS explique en ces termes : « *C'est ainsi que les auditeurs de Jésus ont compris ces paraboles construites en contraste. De ces débuts misérables, de ce qui n'est rien aux yeux des hommes, Dieu s'emploie à créer son Règne puissant qui embrassera tous les peuples de l'univers.* »¹⁹⁰ Cet état final du royaume qui a commencé dans toute sa faiblesse, est exprimée par le symbolisme de la pâte levée toute entière « ἐξυμῶν ὅλον ». La deuxième chose, c'est que dans 1Co 5, 6, « *le levain est pris ici comme le symbole de la corruption (cf. Mt 16, 6 par. en sens contraire, Mt 13, 33 par.)* »¹⁹¹ Donc comme symbole de « *méchanceté et de perversité* ». Comme le montre la TOB, Jésus donne dans la parabole une application tout à fait opposée

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 210.

¹⁸⁸ P. BONNARD, *Op. cit.*, p. 202.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 202.

¹⁹⁰ J. JEREMIAS, *Op. cit.*, p. 211.

¹⁹¹ TOB (Nouveau Testament), p. 505, note f.

à ces deux comparaisons. « *Il en est ainsi - non de la puissance du Mauvais mais de la souveraine puissance de Dieu.* »¹⁹²

Synthese

Ce qu'il faut voir dans la parabole de levain caché dans la farine, c'est son action dans cette farine jusqu'à la fermenter tout entière. De même, le royaume de Dieu qui commence avec faiblesse, par l'action puissante de Dieu, agit jusqu'à couvrir toute l'humanité entière.

1.4.1.2.2 La parabole de la brebis perdue (Mt 18, 12-14 // Lc 15, 3-7)

Cette parabole constitue aussi la double tradition, en ce qu'elle se trouve en Matthieu et en Luc seulement.

Contexte

Le contexte dans lequel cette parabole a été donnée en Matthieu est la réponse de Jésus à la question de disciples au v. 1. : « *Qui est donc le plus grand dans le royaume des cieux ?* »

Traduction

12 Que vous en semble ? Si un homme a cent brebis et que l'une d'entre elle s'égare, ne laissera-t-il pas les quatre-vingt-dix-neuf autres sur les montagnes et n'ira-t-il pas à la recherche de celle qui s'est égarée ? 13 Et s'il lui arrivait de la retrouver, en vérité je vous le dis, il en a plus de joie que des quatre-vingt-dix-neuf qui ne se sont pas égarées. 14 Ainsi, ce n'est pas la volonté de votre Père qui est dans les cieux qu'un seul de ces petits se perde.

Structure

A | v. 12 : La recherche de la brebis égarée

¹⁹² J. JEREMIAS, *Op. cit.*, p. 212.

B | v. 13 : La joie pour la brebis retrouvée

C | v. 14 : Qu'un des petits ne se perde, telle est la volonté du Père.

Les trois versets sont constructifs. En effet :

A et B sont synthétiques

B et C sont aussi synthétiques.

Commentaire

En lisant attentivement la parabole de la brebis perdue dans le contexte matthéen, on remarque un contraste au v. 12. C'est le fait que cet homme doit laisser quatre-vingt-dix-neuf (τὰ ἐνενήκοντα ἐννεα) brebis sur les montagnes pour se lancer à la recherche de l'unique (ἓν) brebis qui s'était égarée (πλανηθη). Dans le parallèle en Luc, le verbe utilisé n'est plus (πλανηθη), mais ἀπολεσας de ἀπόλλυμι (perdre, faire perdre). Donc on l'a perdue.

Comme l'a fait remarquer J. JEREMIAS, l'auditoire de cette parabole diffère de Matthieu à Luc. En Luc, la parabole s'adresse aux adversaires de Jésus ; d'où le but était de justifier la bonne nouvelle en face de ceux qui la critiquent.¹⁹³ La pointe est ici : « *tel un berger qui, ramenant son troupeau au bercail, est heureux d'avoir retrouvé la brebis perdue, ainsi Dieu se réjouit-il du pécheur qui se repent. Il se réjouit de pouvoir lui pardonner. Voilà pourquoi, moi, j'accueille les pécheurs.* »¹⁹⁴

Dans Matthieu, l'auditoire est autre. La parabole est adressée aux disciples (18, 1), ce qui explique aussi que la pointe chez Matthieu est autre. « *Ainsi, ce n'est pas la volonté de votre Père, qui est dans le ciel, qu'un seul de ces petits se perde.* » (14).

D'après J. JEREMIAS, le fait que la pointe de 18, 14 est introduite dans le double contexte d'une exhortation à ne pas mépriser l'un des « *plus petits* » et d'un enseignement sur la conduite à tenir avec un frère

¹⁹³ J. JEREMIAS, *Op. cit.*, p. 60.

¹⁹⁴ *Ibid.*

qui s'égare, la sentence finale signifie : c'est la volonté de Dieu que vous alliez à votre frère égaré - précisément le « *plus petit* », le faible, abandonné avec autant de persévérance que le berger à la recherche de sa brebis perdue.¹⁹⁵

Si la parabole de la brebis perdue est le symbole du pécheur qui se repent en Luc, dans le contexte matthéen, la parabole symbolise autre chose. Le fait que la parabole soit adressée aux disciples, l'image est alors « *un appel aux chefs de la communauté à être des pasteurs dévoués ; l'accent ne porte pas comme chez Luc sur la joie du berger, mais sur l'exemple que donne la recherche persévérante.* »¹⁹⁶ Ceci étant, les plus petits (τῶν μικρῶν) dont il est question au v. 14 « *sont des membres humbles de la communauté messianique dont le Christ matthéen rappelle le prix aux yeux de Dieu [...]* »¹⁹⁷

Synthese

La parabole de la brebis perdue est purement une image servant à montrer le rôle persévérant de ceux qui ont la charge pastorale. De la même manière que l'homme à qui appartenait les cent brebis s'est donné à la recherche de l'unique brebis qui s'est égarée jusqu'à ce qu'il l'ait trouvée, de la même manière ceux-là doivent veiller que personne d'entre les membres de la communauté, si faible, si misérable soit-il, ne se perde. S'il arrive que quelqu'un dans la communauté, dans l'Église s'égare pour une raison ou pour une autre, les responsables n'ont pas à perdre patience. Dans la persévérance, ils doivent le chercher pour le ramener dans la communauté. Telle est la symbolique que contient la parabole de la brebis perdue et retrouvée.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ J. JEREMIAS, *Op. cit.* p. 41.

¹⁹⁷ P. BONNARD, *Op. cit.*, p. 272.

1.4.1.3 Symbolisme chez Luc

Chez Luc, les paraboles qui feront l'objet de notre étude sont : la parabole de deux débiteurs (Lc 7, 41-43), la parabole du figuier stérile (Lc 13, 6-9).

1.4.1.3.1 La parabole de deux débiteurs (Lc 7, 41-43)

Cette parabole est propre à Luc. Les deux autres évangélistes ne l'ont pas rapporté. C'est ce qu'on appelle la simple tradition.

Contexte

En lisant l'épisode de « Jésus et la pécheresse » (Lc 7, 36-50), le contexte dans lequel la parabole est donnée est celui de l'invitation de Jésus dans un festin chez le pharisien SIMON.

Traduction

*41 Deux hommes devaient de l'argent à un créancier ;
l'un lui devait cinq cents deniers, l'autre cinquante. 42
Comme ils n'avaient pas de quoi restituer, il les gracie
tous les deux. Lequel donc des deux l'aimera le plus ? 43
Simon lui répondit : « Je pense que c'est celui à qui il a
gracié le plus. » Jésus lui dit : Tu as jugé correctement.*

Structure

A | v. 41 : Le compte de chacun de deux débiteurs

B | v. 42 : La grâce accordée par le créancier et question posée par Jésus

C | v. 43 : Réponse du pharisien Simon à la question de Jésus.

Bref : A et B sont synthétiques

B et C sont synthétiques.

Commentaire

La parabole de deux débiteurs a quelque chose de réel derrière elle, et par cette parabole, Jésus doit la dévoiler au pharisien Simon qui le reçoit dans sa maison. Comme le dit François BOVON, l'emploi de la parabole permet de maintenir la communication et de convaincre, là où le langage propre échouerait et comme parabole, cette histoire doit ouvrir Simon à une réalité nouvelle, qu'il aurait pu entrevoir dans la relation entre Jésus et la pécheresse.¹⁹⁸

Le v. 41, nous donne alors la situation de dettes de ces deux débiteurs. L'un devait cinq cents deniers et l'autre juste le un dixième de cette somme ; donc cinquante. Selon la TOB, le denier est le salaire d'une journée de travail d'un ouvrier agricole.¹⁹⁹ Il faut comprendre ici que « *cinq cents deniers* » étaient une énorme somme comme dette à rembourser.

Le v. 42 montre la bonté du créancier envers les deux débiteurs qui n'avaient pas de quoi payer leurs dettes. Il les a graciés tous les deux.

Les deux sommes à payer par ces deux débiteurs insolubles dans cette parabole ne sont pas vides de sens. Symboliquement, elles représentent quelque chose. SCHÜRMANN, cité par F. BOVON constate qu'un seul fait ici saute aux yeux dans la moitié 'image' de la parabole, le fait inouï qu'un créancier remet complètement sa dette à son débiteur. Ici apparaît déjà la moitié 'réalité', à savoir l'acte eschatologique par lequel Dieu remet les péchés.²⁰⁰

Pour aller tout droit au symbolisme renfermé dans cette parabole, il faut dire avec Frédéric GODET, que la première somme représente la somme énorme de péché dont s'accusait la pécheresse et dont Jésus lui avait accordé le pardon ; la seconde, les quelques infractions à la loi que

¹⁹⁸ F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc 1-9, commentaire du Nouveau Testament*, deuxième série IIIa, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 383.

¹⁹⁹ TOB (Nouveau Testament), p. 218, note g.

²⁰⁰ SCHÜRMANN, cité par F. BOVON, deuxième série III a, *Op. cit.*, p. 383.

se reprochait le pharisien, et du fardeau desquels Jésus l'avait aussi affranchi.²⁰¹

Quant à la question posée par Jésus : « τίς οὖν αὐτῶν πλεῖον ἀγαπήσει αὐτόν ; » « (Lequel de deux l'aimera le plus ?) » Il convient de remarquer la réponse de P. JOÜON, selon laquelle, l'hébreu, l'araméen et le syriaque n'ont aucun mot pour « remercier », « reconnaissance ».²⁰² Ils doivent donc employer d'autres mots ; ici « aimer ».²⁰³ Ceci étant, « le sens de la question de Jésus au v. 42 est précisément : 'Qui des deux débiteurs aura la plus grande reconnaissance ?' Et cela nous montre qu'aux v. 44-46, Jésus interprète les gestes de la femme comme des signes de reconnaissance ; enfin au v. 47 *agapan*, 'aimer', connote également ce sentiment. »²⁰⁴

Il y a une question de curiosité : celle de savoir pourquoi Jésus a posé cette question au pharisien Simon. La réponse donnée par F. BOVON est à retenir. Selon cet auteur, « *Le Jésus de Luc espère que cette histoire, qui dévoile la source théologique de l'amour, amènera le pharisien à un jugement positif sur le comportement de la femme et qu'il l'estimera supérieur au sien. D'où le comparatif πλεῖον ('plus' v. 42).* »²⁰⁵

Au v. 43, il y a cette parole de Jésus au pharisien après sa réponse : « ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ ὀρθῶς ἐκρίνα. » (Tu as correctement jugé). Cette parole rassure le pharisien dans l'exactitude de sa réponse à la question qui lui a été posée. Selon F. GODET, le sens de cette parole est : « *et en jugeant si bien, tu t'es condamné toi-même.* »²⁰⁶ Il ajoute : « *C'est le πανν ὀρθῶς de Socrate, quand il avait pris son interlocuteur dans ses*

²⁰¹ F. GODET, *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, Tome 1, quatrième édition, Neuchâtel, éd. de l'Imprimerie nouvelle, 1969, p. 494.

²⁰² P. JOÜON cité par J. JEREMIAS, *Op. cit.*, p. 178.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ F. BOVON, (deuxième série III a), *Op. cit.*, p. 383.

²⁰⁶ F. GODET, (Tome 1), *Op. cit.*, p. 495.

filets. Mais ce qui établit entre Jésus et le sage grec une distance incommensurable, c'est la manière dont Jésus s'identifie, ici et dans ce qui suit, avec le Dieu offensé qui pardonne et qui devient en lui, Jésus, l'objet de l'amour du pécheur reconnaissant. »²⁰⁷

Synthese

La parabole de deux débiteurs était donnée par Jésus pour décrire en quelque sorte, l'état spirituel de la pécheresse et du pharisien devant Dieu. Décrit dans des termes de technique commerciale, le créancier (δανιστης) dont il est question ici, n'est autre symboliquement que Dieu. Les deux débiteurs insolvables, dont l'un devait cinq cents deniers (δηνάρια πεντακόσια) et l'autre cinquante (πεντήκοντα) seulement, sont les symboles respectivement de la pécheresse trop chargée spirituellement et le pharisien non en règle eu égard à la stricte observance de la loi.

La remise équitable de dettes envers les deux insolvables est ici, le symbole du pardon que Jésus a accordé à l'un et à l'autre ; à la pécheresse lourdement chargée et au pharisien. Voilà ce qui explique la marque de l'amour (la reconnaissance) de la pécheresse beaucoup plus que le pharisien envers Jésus (cf. 7, 44-48.).

1.4.1.3.2 La parabole du figuier sterile (Lc 13, 6-9)

Comme la parabole précédente de deux débiteurs, notre parabole résulte de la simple tradition chez Luc.

Contexte

Le contexte de la parabole telle qu'elle est donnée est celui de la repentance. La parabole est de ce fait une parabole de crise.

²⁰⁷ *Ibid.*

Traduction

6 Et il leur disait cette parabole : « un homme avait un figuier dans sa vigne, et il vint, cherchant du fruit, et n'en trouva pas. 7 Il dit au vigneron : 'voici trois ans que je viens chercher du fruit sur ce figuier et je n'en trouve pas. Coupe-le. Pourquoi occupe-t-il encore du terrain inutilement ?' 8 Celui-ci répondant lui dit : ' Seigneur, laisse-le cette année, jusqu'à ce que je creuse tout autour et que je mette du fumier. 9 S'il ne porte pas du fruit à l'avenir, sinon, tu le couperas.' »

Structure

Cette parabole a trois unités suivantes :

A | v. 6 : le figuier stérile planté dans la vigne

B | v. 7 : Déception du propriétaire du figuier et l'ordre donné au vigneron de le couper.

C | v. 8-9 : Intercession du vigneron en faveur du figuier stérile.

Bref : A et B sont synthétiques

B et C sont aussi synthétiques

Commentaire

Toute cette parabole du figuier stérile a une portée symbolique qu'il importe de découvrir derrière son image.

Il convient de prime abord de retenir que, comme la vigne, le « *figuier représente naturellement le peuple d'Israël* »²⁰⁸ et ; associé à la vigne, le figuier est cité dans les promesses de prospérité que Dieu fait à son peuple mais surtout dans les menaces des prophètes.²⁰⁹

²⁰⁸ F. GODET, *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, Tome 2, quatrième édition, Neuchâtel, éd. de l'Imprimerie Nouvelle, 1969, pp. 171-172.

²⁰⁹ W. CORSWANT, *Dictionnaire d'archéologie biblique*, revu et illustré par E. ERECH, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956, p. 148.

Au v. 6, le texte montre bien que ce figuier (συκη) était une propriété d'un homme (εἰχέν τις). Selon F. BOVON « (εἶχεν, 'il avait' a le sens fort de 'il possédait'). »²¹⁰ Ce figuier était planté dans la vigne de cet homme (πεφυτευμένην ἐν τῷ ἀμπελωνι αὐτοῦ). Il faut remarquer ici avec F. BOVON qu'à l'imparfait de la possession (v. 6) succède l'aoriste de la quête infructueuse (v. 6 b).²¹¹ C'est-à-dire qu'en allant chercher du fruit, il n'en trouva pas, voilà ce qui explique sa déception.

Le v. 7 rapporte la déception du propriétaire qui, trois ans durant, vient chercher du fruit, mais malheureusement, il n'en trouve pas. Sa décision est d'abattre le figuier improductif. Il faut remarquer ici l'ordre donné au vigneron : « ἐκκοψον οὖν αὐτήν » (coupe-le). Selon F. BOVON, cet arbre est doublement coupable : non seulement il ne produit pas les fruits que le maître escomptait, mais de plus il appauvrit le sol par des racines gourmandes. Il est donc inutile.²¹²

Les v. 8-9, mettent en exergue l'intercession du vigneron en faveur du figuier improductif. Il demande encore une année de grâce, juste le temps pour lui de l'entretenir, en creusant tout autour et y mettant du fumier (βάλω κοπρία) et dans le cas où sa stérilité demeure même après, le propriétaire peut le couper. Selon J. JEREMIAS, « *il n'est jamais question dans l'A. T., du fumage d'un vignoble et d'ailleurs le figuier est un arbre qui demande fort peu de soins. C'est donc un procédé inhabituel que veut employer le vigneron pour tenter un dernier effort.* »²¹³ Comme le voit F. BOVON, une fois de plus, « *l'inattendu, c'est que l'histoire ne s'achève pas par la déception. L'intercesseur étant hiérarchiquement inférieur, mais narrativement vainqueur.* »²¹⁴ Il y a lieu de se demander quelle est la réalité cachée derrière cette image.

²¹⁰ F. BOVON, *L'évangile selon Luc 9, 51-14, 35*, Commentaire du Nouveau Testament, deuxième série III b, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 337.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² F. BOVON, deuxième série III b, *Op. cit.*, pp. 337-338.

²¹³ J. JEREMIAS, *Op. cit.*, p. 235.

²¹⁴ F. BOVON, deuxième série III b, *Op. cit.*, p. 338.

En commençant par les pères de l'Église jusqu'au temps de la réformation, nombreux sont les hommes de l'Église qui ont essayé de comprendre cette image et d'en dégager le symbolisé. Ainsi pour Irénée de Lyon, le maître de la vigne ne fait aucun doute, c'est Dieu et ses trois venues pour cueillir les fruits symbolisent les prophètes.²¹⁵ Pour Ambroise de Milan, le figuier symbolise la synagogue ; dont les maîtres n'ont que des feuilles stériles à faire valoir. Pour lui, les trois venues du maître correspondent à la venue de Dieu à Abraham (circoncision), en Moïse (Loi) et en Marie (grâce). Ainsi la fin de l'année (v. 8) désigne le déclin du monde vieillissant. Dans cette interprétation, le vigneron qui creuse, c'est la prédication chrétienne qui agit grâce à la pioche des apôtres.²¹⁶ De son côté CYRILLE d'Alexandrie voit que la première visite correspond à Moïse et Aaron ; la seconde à Josué et aux juges ; la troisième, aux prophètes jusqu'à Jean-Baptiste. Quant à savoir ce que symbolise le vigneron qui intercède, CYRILLE voit d'abord l'ange protecteur d'Israël, puis le Christ. C'est Christ venu, quatrième visite, non seulement pour intercéder, mais aussi pour secouer Israël et pour promettre le salut à ceux qui croiront en lui.²¹⁷

Au moyen âge, les interprétations divergent : pour BEDE le Vénérable, le figuier peut représenter le genre humain et pour BONAVENTURE, le figuier c'est l'âme humaine qui doit faire pénitence et dans ce cas, la vigne est la communauté ecclésiale qui est une réalité sociale et religieuse. Ceci étant, pour BONAVENTURE, les trois années désignent l'enfance, la jeunesse et l'âge mûr ; le délai se vit dans le quatrième, la vieillesse, avant la mort. Il faut noter que pour lui, ici l'individu est aidé par le vigneron, qui n'est pas alors le Christ, mais le prédicateur ou, mieux, le dignitaire ecclésiastique.²¹⁸

²¹⁵ *Ibid.*, p. 340.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 341.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ F. BOVON, (deuxième série III b), *Op. cit.*, p. 341.

Au temps de la réformation, c'est les noms de J. CALVIN, d'U. ZWINGLI et du Jésuite J. MALDONAT qu'il faut citer. J. CALVIN partageant l'avis de ces deux derniers, est « *sensible à la patience de Dieu, à notre fâcheuse habitude de juger les autres et au bénéfice, que nous aurions à prévenir les fléaux de Dieu par notre pénitence volontaire [...]* »²¹⁹ MALDONAT, estime que notre parabole parle d'elle-même et qu'elle n'exige pas de longs commentaires. De ce fait, pour lui, il estime a) que les fruits qui manquent au fruitier sont les bonnes œuvres ; b) que Dieu a eu de la patience ; c) que si les humains ne se convertissent pas, ils finiront dans le feu éternel. Le figuier est alors identifié par lui à l'Église.²²⁰ Mais une chose est vraie ; c'est qu'en considérant que le figuier représente ici le peuple d'Israël, Dieu en est le propriétaire et Jésus le vigneron qui intercède auprès de lui.²²¹ Regardant dans la même direction que F. GODET, F. BOVON dit avec raison que dans cette image, Luc se plaît à dessiner sous couvert du propriétaire et de son vigneron, une théologie et une sotériologie.²²² Dans cette considération, il voit donc d'un côté, un Dieu, tel celui des oracles prophétiques de jugement, dont l'amour déçu ne pense qu'à en finir et de l'autre, un Dieu qui se laisse fléchir et qui veut maintenir son projet de vie.²²³ Dans cette perspective, il y a eu des prophètes qui ont intercédé auprès de Dieu afin qu'il fasse preuve de clémence. Mais rarement, cette figure de l'intercesseur a pris les dimensions du vigneron de la parabole, qui veut donner le meilleur de lui-même pour sauver son figuier.²²⁴

Le délai demandé par le vigneron dans la parabole est d'une année « Κύριε, ἄφεξ αὐτήν καὶ τοῦτο τὸ ἔτος » (Seigneur, laisse-le cette année). Il convient de voir par ce temps une « *christologie de la compas-*

²¹⁹ *Ibid.*, p. 342.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ F. GODET, (Tome 2), *Op. cit.*, p. 172.

²²² F. BOVON, (deuxième série III b), *Op. cit.*, p. 344.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Ibid.*

sion qui intercède et de l'espérance qui offre des bonnes conditions de rétablissement. »²²⁵ En effet, ce délai demandé par le vigneron et accordé par le propriétaire symbolise le temps favorable au salut de l'être humain que Christ intercède ; car comme le voit J. JEREMIAS « la miséricorde de Dieu va jusqu'à suspendre la décision déjà prise de punir. »²²⁶

Synthese

La parabole du figuier stérile est une image derrière laquelle, il faut voir la situation du peuple de Dieu, qui a épuisé tout son temps dans l'improductivité et dont la décision ultime était d'en finir sans autre forme de procès par le bannissement.

La dimension du vigneron dans la parabole dépasse celle des prophètes de l'Ancien Testament, qui sont intervenus en faveur de ce peuple. Par sa dimension, le vigneron dont parle la parabole symbolise le Christ, qui par amour et compassion se promet d'agir et de tout mettre en œuvre, pour que le figuier stérile produise des fruits et ainsi échapper à la hache déjà suspendue.

Dans nos travaux et lectures du Nouveau Testament et en particulier du quatrième évangile, aussi bien que dans nos enseignements de chaque jour, la christologie johannique nous paraissait déconcertante, à cause du caractère symbolique que revêtent les appellations de Jésus²²⁷.

Ayant trouvé la possibilité d'écrire ce livre, nous avons trouvé qu'une des clés, pourquoi pas la principale même, pour entrer dans la christologie du quatrième évangile, serait d'arriver à repérer les mul-

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ J. JEREMIAS, *Op. cit.*, p. 236.

²²⁷ Prof. Dr Mulolwa Kashindi enseigne l'exégèse du Nouveau Testament à la Faculté of Théologie de l'Université évangélique d'Afrique (UEA). Il est aussi Directeur Général de l'Institut Supérieur Pédagogique d'Uvira (ISP-Uvira) au RD. Congo.

tiples appellations de Jésus, en vue d'une connaissance profonde de la personne sur laquelle, la foi de l'Église tout entière se fonde²²⁸.

Les appellations symboliques dans le quatrième évangile rebutent et tirent en quelque sorte le voile, pour ne pas s'apercevoir de la personne même de Jésus. Par ces appellations, Jésus nous paraît insaisissable. Il nous échappe et s'évade de notre entendement. Il est « *Autre* » qu'on le croyait. Un effort spirituel et théologique, minime soit-il est exigé pour entrer dans la sphère de l'auteur du quatrième évangile afin d'appréhender cette réalité. A beaucoup de chrétiens, les symboles d'appellations christologiques ne disent pas grand-chose. A beaucoup d'autres encore, ces symboles sont significatifs et doivent être bien compris.

Les appellations symboliques impliquent la manière non familière et concrète de désignation. Dans les évangiles, ce procédé est surtout propre au quatrième évangile, et de par ce caractère symbolique du livre, l'auteur laisse entrevoir son intérêt pour la divinité de Jésus. Il importe de dire que l'expression symbolique, d'une façon générale, s'oppose à l'expression rationnelle qui expose directement une idée, sans passer par le détour d'une figure sensible. Il semble qu'il appartienne à la nature de la pensée humaine d'être une pensée symbolique, dans la mesure où sa tendance naturelle, disait DESCARTES, est d'exprimer imaginative-ment les choses abstraites, et d'exprimer abstraitement les choses concrètes. Plus précisément un sentiment ne peut s'exprimer rationnelle-

²²⁸ Le texte publié dans ce chapitre a été republié avec autorisation aux Éditions Globethics sous le titre: « Représentations symboliques de Jésus dans le Nouveau Testament, entre appellation et acte symbolique : le cas d'étude du quatrième évangile », in : *Poetry and Ethics*, O. Ike, A. Grieder, I. Haaz (Eds.), Global Series No. 16, Genève: Globethics.net, 2018, pp. 89-116. Voir aussi la thèse de recherche importante parue : Kashindi, M. *Appellations johanniques de Jésus dans l'Apocalypse*, Theses Series No. 12, Genève : Globethics.net 2015, 570pp.

ment (par le discours conceptuel) : il ne peut s'exprimer directement (tel le sentiment religieux) que par des symboles et des mythes.²²⁹

Les appellations symboliques de Jésus cachent à notre sens, une certaine vérité que l'auteur du quatrième évangile n'arrive pas à exprimer clairement. Etant pénétré profondément de cette réalité, il préfère s'exprimer par des représentations symboliques.

1.4.2 La méthode symbolique dans le quatrième évangile

Nous avons déjà dit que le quatrième évangile constitue avec 1Jn, 2J, 3J, et l'Apocalypse, l'ensemble appelé « *tradition johannique* ». Une simple lecture faite du quatrième évangile montre d'un seul coup que cet écrit est aussi un texte symbolique. E. COTHENET, L. DUSSAUT, P. le FORT et al. le confirment aussi en ce qu'ils disent : « *En dehors des textes marqués par l'emploi du terme séméion, tous les auteurs s'accordent à reconnaître à l'évangile spirituel une dimension symbolique du texte.* »²³⁰ Complétant cette affirmation, X. LEON-DUFOUR semble voir derrière l'auteur du quatrième évangile un héritage biblique, ainsi qu'il dit :

Il est évident que Jean a un langage symbolique : n'est-il pas d'abord l'héritier d'une tradition biblique pénétré du symbolisme ? Depuis la création, Dieu « vit que tout cela était bon » : la créature, investie par Dieu, peut véhiculer un sens qui la déborde. Ainsi les actions des prophètes par lesquelles se rendent intelligible la parole de Dieu et

²²⁹ K. RAHNER et H. VORGRIMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, traduit de l'allemand par Deman et M. Vidal, Paris, Seuil, 1970, p. 459.

²³⁰ E. COTHENET, L. DUSSAUT, L. Le FORT et al. *Op. cit.*, p. 126.

*sa relation à Israël ; par exemple, les expériences conjugales d'Osée, tel ou tel geste de Jérémie ou d'Ezéchiel.*²³¹

Parlant du langage symbolique, Jean ZUMSTEIN est plus précis. Il s'exprime ainsi :

*En second lieu, il faut mentionner le langage symbolique (par ex. les paroles en 'Je suis', l'usage de notions telles que 'eau vive', 'pain', 'lumière', 'cep/sarment', 'porte' etc.). Exploitant le double sens inhérent à ce type de langage (le sens premier pointe vers un second), le symbole fournit le réservoir sémantique nécessaire à l'expression de la révélation.*²³²

L'évangile de Jean se distingue bien d'autres évangiles dits synoptiques sur plusieurs points tels que le dit Pierre LETOURNEAU :

*Cette différence se manifeste sur tous les plans : un cadre littéraire différent, des épisodes inédits, de longs discours de révélation, un Christ plus céleste que terrestre, l'usage massif du symbolisme et de l'ironie, pour ne mentionner que ces quelques points. L'évangile de Jean est un monde qu'on ne peut circonscrire exactement, car sa nature symbolique et ses nombreux jeux se font en sorte que le lecteur y apporte autant, sinon plus, que ce qui s'offre à lire.*²³³

²³¹ X. LEON-DUFOUR, « Spécificité symbolique du langage de Jean », in J. - D. KAESTLI, J. - M. POFFET et J. ZUMSTEIN (éds.), *La communauté johannique et son histoire*, Genève, Labor et Fides, 1990, pp. 126-127.

²³² J. ZUMSTEIN, « L'Evangile selon Jean », in D. MARGUERAT (sous dir.), *Introduction au Nouveau Testament*, troisième éd. mise en jour, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 356.

²³³ P. LETOURNEAU, « Les Ecrits johanniques », in O. MAINVILLE (sous dir.), *Ecrits et milieu du Nouveau Testament*, Paris, Médiaspaul, 1999, p. 175.

Comme pour tous les autres livres de la Bible, il faut dire que, le symbolisme nécessite une intelligence mais aussi et surtout une illumination pour son intelligence. Qui dit symbolisme, dit intentions secrètes difficiles à percevoir. C'est en quelque sorte une métaphysique. P. DIEL et J. SOLOTAREFF l'ont bien dit :

Le symbolisme est une expression de la pensée intuitive et analogique : elle se réfère intuitivement à l'insondable profondeur de la vie. Si l'on prend le symbole sans transposition, sa diction, pour une expression logique, l'erreur est inévitable. Le symbole ne veut pas aboutir à une preuve logique, mais à une conviction intuitive qui est la foi : la confiance inébranlable dans l'organisation légale du monde physique et de la vie ; constat possible à faire pour tout esprit qui sait « voir » ; tout autre chose est la croyance en l'improuvable, croyance toujours sous-tendue par le doute.²³⁴

Dans le quatrième évangile, la vérité n'est pas exposée d'une manière explicite et conceptuelle. Cela ne va pas pour rien, c'est en connaissance de cause. C'est parce que l'évangéliste est imprégné de la vérité profonde qu'il préfère la cacher et l'exprimer par des images. C'est une habileté ingénieuse qui devrait habiter tous les communs des mortels de tous les âges et de toutes les époques. P. DIEL et J. SOLOTAREFF, l'ont remarqué et s'expriment en donnant cette précision :

Si l'évangéliste avait été moins profondément pénétré de sa vérité, il n'aurait pu trouver l'exactitude symbolique et il aurait été obligé de s'exprimer à l'aide de la spéculation philosophique qui fleurissait à son époque. Il a su dompter à l'aide de la formulation symbolique le danger

²³⁴ P. DIEL et J. SOLOTAREFF, *Op. cit.*, p. 8.

*de toute imagination spéculative, de toute intuition incontrôlée.*²³⁵

Il faut donc comprendre que l'intention dans le quatrième évangile est de conduire « le lecteur à la recherche du sens profond qui se tient derrière le récit, apparemment miraculeux. En employant un langage symbolique, l'Évangéliste veut réveiller la conviction essentielle, la foi. Il veut rendre frappante la vérité proposée, non l'expliquer. »²³⁶

Il y a un élément qui vaut la peine d'être soulevé dans le quatrième évangile, le dogmatisme des pharisiens auquel Jésus fait face et devant lequel, ses paroles paraissent un blasphème. Devant ce dogmatisme, Jésus s'exprime par l'illogisme du symbole qui vaut la haine des pharisiens :

« Dès lors, les juifs se mirent à murmurer à son sujet [...] » (Jn 6, 41) ; « les pharisiens lui dirent alors : 'Tu te rends témoignage à toi-même ! Ton témoignage n'est pas recevable' » (Jn 8, 13) ; « Ces paroles provoquèrent à nouveau la division parmi les juifs. Beaucoup d'entre eux disaient : 'Il est possédé, il déraisonne, pourquoi l'écoutez-vous ?' » (Jn 10, 19) ; « [...] Mais d'autres s'en allèrent trouver les pharisiens et leur racontèrent ce que Jésus avait fait. Les grands prêtres et les pharisiens réunirent un conseil [...] » (Jn 11, 46).

En donnant ces versets, notre intention est de montrer le choc du dogmatisme pharisien, face au symbolisme exacerbé de Jésus devant le pharisien dans le quatrième évangile. En effet, pour eux « *tout ce que Jésus dit et fait, toute son attitude, semble insensé [...]* »²³⁷

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ P. DIEL et J. SOLOTAREFF, *Op. cit.*, p. 8.

²³⁷ *Ibid.*, p. 11.

Il y a donc à remarquer que dans le quatrième évangile, il y a d'une part l'exacerbation du symbolisme choquant de Jésus, mais d'autre part la mécompréhension pharisaïque, voilà ce qui est caractéristique dans le quatrième évangile. S'exprimant justement à ce sujet P. DIEHL et J. SOLTAREFF précisent ce qui suit :

*Puisque la cause de toute leur attitude est la mécompréhension du message de Jésus, la vraie foi implique de dépasser l'apparence et de saisir l'essentiel qui se tient derrière. L'expression symbolique poussée jusqu'au plus haut degré et la perplexité des pharisiens criant blasphème sont donc un moyen pour l'évangéliste de forcer le lecteur à chercher et à comprendre le vrai sens de ce qu'il veut dire et de ce qu'il ne peut exprimer que symboliquement.*²³⁸

Etant donné que le symbolisme est diversifié dans le quatrième évangile, il est nécessaire de s'arrêter à l'étude de symbolisme qui relève des actes symboliques de Jésus.

En parlant d'actes symboliques dans le quatrième évangile, il peut s'agir des miracles ou d'autres actes réels que Jésus lui-même a opérés de son vivant et qui ont leur réalité historique. Comme dans les synoptiques, ces actes sont nombreux. Quelques uns seulement peuvent être relevés.

1.4.2.1 Premier exemple : l'eau changé en vin (Jn 2, 1-12)

Ce miracle est le premier de cette série d'actes symboliques dans le quatrième évangile.

Contexte

Comme le texte le montre clairement, le contexte du miracle de l'eau changée en vin est celui de noce à Cana.

²³⁸ *Ibid.*

Traduction

1 Le troisième jour, il y eut noce à Cana de Galilée et la mère de Jésus était là. 2 Jésus fut aussi invité à la noce avec ses disciples. 3 Le vin ayant manqué, la mère de Jésus lui dit : « Ils n'ont pas de vin. » 4 Jésus lui répondit : « Femme, quoi entre moi et toi ? Mon heure n'est pas encore là. » 5 Sa mère dit à ceux qui servaient : « Quoi qu'il vous dise, faites-le. » 6 Il y avait là six jarres de pierres, destinées aux rites de purification des juifs, elles contenaient chacune deux ou trois mesures. 7 Jésus leur dit : « Remplissez d'eau ces jarres. » Et ils les remplirent jusqu'au bord. 8 Et il leur dit : « Puisez maintenant et portez-en au maître d'hôtel. » Et ils lui emportèrent. 9 Quand le maître d'hôtel eut goûté l'eau qui avait été changée en vin et il ne savait pas d'où venait ce vin, mais les serviteurs qui avaient puisé l'eau le savaient bien, il appela le marié. 10 Et lui dit : « Tout le monde offre d'abord le bon vin et, lorsque les convives sont gris, le moins bon ; mais toi, tu as gardé le bon vin jusqu'à maintenant ! » 11 Tel fut, à Cana de Galilée, le commencement des signes de Jésus. Il manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui. 12 Après cela, il descendit à Capharnaüm avec sa mère, ses frères et ses disciples, mais ils n'y restèrent que peu de jours.

Structure

- A | v. 1-2 : Jésus et les siens invités à la noce de Cana.
- B | v. 3-5 : manque de vin et préoccupation de la mère de Jésus.
- C | v. 6-8 : le remplissage de six jarres d'eau.
- D | v. 9-11 : le miracle de l'eau changée en vin.
- E | v. 12 : la descente de Jésus et les siens à Capharnaüm.

Bref : A et B : sont synthétiques.

B et C : sont aussi synthétiques

C et D : sont aussi synthétiques

D et C : sont également synthétiques.

Commentaire

Le miracle de l'eau changée en vin est le premier de cette série de miracles, comme c'est écrit : « ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴ τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας. » (v. 11).

A | vv. 1-12

Les vv. 1-2, nous montrent clairement que Jésus et les siens étaient conviés à cette noce de Cana ; comme c'était la tradition à l'occasion de grandes festivités en Palestine, au temps de Jésus, d'inviter tout le monde, la parenté, les amis, les voisins, et même l'étranger de passage à participer à la joie des époux.²³⁹

B | vv. 3-5

Les vv. 3-5 montrent que le vin a manqué et c'est ce manque qui a provoqué le souci de la mère de Jésus : « οἶνον οὐκ ἔχουσιν ». La préoccupation de la mère de Jésus à cause de ce manque de vin soulève deux questions : Par sa demande auprès de Jésus, espérait-elle qu'il donnerait le signal du départ, et que se retirant, il inviterait ainsi chacun à faire de même, ce qui mettrait le point final à la fête ; ou attendait-elle un secours matériel, une intervention miraculeuse ?²⁴⁰

Selon C. F. MOLLA, suite à la réponse sévère de Jésus, la première possibilité est à écarter.²⁴¹ C'est plutôt la deuxième qui est prise en compte, car la mère de Jésus, en paraissant lui faire part de son souci,

²³⁹ C. F. MOLLA, *Le quatrième évangile*, Genève, Labor et Fides, 1977, p. 43.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 44.

²⁴¹ *Ibid.*

sous-entend : voici le moment providentiel, c'est l'occasion de manifester publiquement ton autorité et ta puissance.²⁴² Cette considération implique que la mère de Jésus savait que Jésus pouvait opérer un miracle auquel, elle s'attendait. Pour Henri Van den BUSSCHE, cette vue est de la plus haute invraisemblable.²⁴³ En effet, pour H. Van den BUSSCHE, la conversation de Jésus et de sa mère appartient au schéma johannique du récit de miracle.²⁴⁴ C'est dire que la démarche de la mère de Jésus à son fils, dénote plutôt une situation de désespoir, une situation sans issue ; ainsi toute l'initiative du miracle vient de Jésus et ce miracle se produit contre toute attente.²⁴⁵

Il convient de comprendre ici que contrairement à toute attente de la mère de Jésus demandant du vin avec ou sans miracle, le récit johannique d'un miracle oppose toujours à une situation humainement désespérée, à une aporia, une intervention surhumaine de Jésus, inattendue. Donc, le miracle n'arrive qu'au moment où l'homme a reconnu que la situation est insoluble ; il surprend toujours, puisque personne ne l'attend.²⁴⁶

L'expression : « τί ἐμοὶ καὶ σοί » (quoi entre moi et toi) du v. 4 est à préciser. La TOB l'a traduite : « *que me veux-tu* »²⁴⁷ Selon C. F. MOLLA, cette locution est sémitique et elle « *est fréquente dans toute l'écriture (II Sam. 16 : 10 ; 19 : 23 ; Mat. 8 : 29...), qui littéralement équivaut à 'qu'est-ce à toi et à moi ?'* »²⁴⁸ Quant à son interprétation, il

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ H. Van den BUSSCHE, *Jean, commentaire de l'évangile spirituel*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1967, p. 140.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 141.

²⁴⁵ H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 141.

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ TOB (Nouveau Testament), p. 295.

²⁴⁸ C. F. MOLLA, *op. cit.*, p. 44.

faut retenir celle de l'exégèse protestante ; à savoir que par cette locution, « *Jésus veut tenir sa mère humaine en dehors de sa mission.* »²⁴⁹

Que signifie : « οὐπω ἤκει ὥρα μου » (Mon heure n'est pas encore là), telle est notre traduction. La TOB a traduit : « *Mon heure n'est pas encore venue.* »²⁵⁰ Il faut noter cette remarque de H. Van den BUSSCHE, selon laquelle, dans l'optique de Jean, la dérogation à l'heure est impossible, car l'heure dépend entièrement de la volonté du Père, même si elle commence la journée de Jésus au lieu de la terminer. Les douze heures de la journée de Jésus (11, 9) passent selon le rythme fixé par le Père. Ni sa mère ni Jésus lui-même ne peuvent avancer cette heure, ne fût-ce que d'une minute.²⁵¹ En fin de compte, il faut dire que l'heure dont il est question dans ce texte « *s'agit ici d'un fait, d'une date, de l'heure que Jésus, selon Jean ne peut en aucune manière ni retarder, ni devancer.* »²⁵² Et comme le dit C. F. MOLLA, l'heure de la manifestation totale de Jésus sera l'heure de son élévation à la croix (7 : 30 ; 8 : 20 ; 12 : 23 ; 13 : 1), c'est alors qu'elle sera « affichée » à la surface du monde. Sa gloire est faite d'abaissement et de soumission à celui qui l'a envoyé, elle n'est pas affaire d'ovation et de popularité.²⁵³

C | vv. 6-8

Les v. 6-8 parlent du remplissage de six jarres d'eau. Il faut remarquer ici que c'est sur l'ordre de Jésus que les serviteurs remplissent les six jarres d'eau jusqu'au bord. Comme dans toutes les sociétés humaines, l'eau sert à plusieurs usages dont l'apaisement de la soif. Dans le quatrième évangile, « *l'eau apparaît toujours comme un bienfait de Dieu.* »²⁵⁴ Pour P. DIEL et J. SOLOTAREFF, en tant que rituel purifica-

²⁴⁹ H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 142.

²⁵⁰ TOB (Nouveau Testament), p. 295.

²⁵¹ H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 146.

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 44.

²⁵⁴ E. COTHENET, L. DUSSAUT, P. le FORT, *Op. cit.*, p. 129.

teur, l'utilisation de cette eau n'est plus qu'une convention. Jésus le met devant la réalité de leurs pratiques ; voilà ce que vous faites : votre réceptivité (les jarres) n'est remplie que de la fadeur des conventions moralisantes (l'eau).²⁵⁵

D | vv. 9-11

Ces versets rapportent alors le miracle de l'eau changée en vin. En effet, comme le souligne H. Van den BUSSCHE :

*Ce signe, personne ne l'a attendu, ni demandé ; c'est pourquoi la mère en est la première, toute surprise. Le récit entier est marqué par la surprise causée tant par la quantité énorme que par la qualité exceptionnelle du vin. Les six urnes dont on précise la capacité, le détail qu'elles étaient pleines jusqu'au bord, l'appréciation flatteuse du maître d'hôtel, l'insistance sur l'incompréhensibilité du cas, tout atteste que ce vin n'est pas uniquement destiné à abreuver les convives.*²⁵⁶

Comme il est dit ci-dessus, ce nouveau vin est de qualité supérieure par rapport à l'ancien. Il est qualifié de « τὸν καλὸν οἶνον » (bon vin), en contraste avec celui qualifié de « τὸν ἐλασσῶ » (le moins bon). La question ici est celle de savoir quel en est le symbolisme. H. Van den BUSSCHE souligne que dans le Nouveau Testament, le symbolisme du vin est secondaire et plutôt absorbé par l'image du banquet ou de noces. A Cana on trouve les deux : noces et vin, et ils désignent les temps messianiques qui s'accomplissent maintenant en la personne de Jésus.²⁵⁷ E. COTHENET, L. DUSSAUT, P. Le FORT et al., qui voient l'opposition entre l'eau et le vin, trouvent que cette opposition sert à marquer la succession de deux alliances ; à l'eau de purification des juifs (2, 6)

²⁵⁵ P. DIEL et J. SOLOTAREFF, *Op. cit.*, pp. 91-92.

²⁵⁶ H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 148.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 149.

s'oppose le vin de la nouvelle alliance, signe de la joie messianique.²⁵⁸ P. DIEL et J. SOLOTAREFF les complètent en disant : « A Cana, l'eau contrastée avec le vin a donc une signification négative ; elle est, par opposition au vin, de goût fade et sans saveur, elle symbolise la platitude de l'esprit. C'est donc l'esprit banal (l'eau) qui anime les convives et va se trouver transformée en enthousiasme spirituel (vin). »²⁵⁹ Compris de cette manière, l'eau est alors cet esprit ancien qui caractérisait les juifs dans leurs observances de la torah ; alors que le vin obtenu par le miracle symbolise l'ère nouvelle, celle de la grâce, inaugurée par Jésus et qui transforme l'être entier. S'exprimant sur ce miracle, Frank KERMODE donne cette réflexion :

*Dans la version de Jean, la transformation de l'eau en vin possède la même force : c'est le premier acte du logos dans le monde, et un exemple de la transformation plus grande à venir. Peut-être s'agit-il de la grâce au-delà de la grâce, du vin messianique de l'être qui remplace le vin inférieur de la Torah, laquelle n'est appropriée qu'au devenir. Ou peut-être la scène décrit-elle la métamorphose de la simple créature par le créateur quand il entre dans son domaine. Elle préfigure, elle en est un archétype-la transformation ultime du devenir en être, la dernière victoire qui restitue le logos à Dieu.*²⁶⁰

Partant de cette réflexion, il faut considérer que le symbolisme contenu dans ce premier miracle à Cana est le même. Il oppose l'esprit non transformé de l'être (l'eau) à l'esprit vivifié et transformé par la grâce (le vin).

²⁵⁸ E. COTHENET, L. DUSSAUT, P. Le FORT et al. *Op. cit.*, p. 129.

²⁵⁹ P. DIEL et J. SOLOTAREFF, *Op. cit.*, p. 90.

²⁶⁰ F. KERMODE, « Jean », in A. ALTER et F. KERMODE (sous dir.), *Encyclopédie littéraire de la Bible*, Traduit de l'anglais par P. – E. DAUZAT, Paris, Bayard, 2003, p. 550.

E | v. 12

Le v. 12 n'a rien de symbolique. Il attire l'attention sur le fait que, après ce premier miracle, Jésus et les siens descendirent à Capharnaüm où ils n'y demeurèrent, selon la leçon ἐμειναν que nous avons préférée, que peu de jours.

Le code topographique situe Capharnaüm au-dessous de Cana à cause du verbe καταβαίνω (descendre) qui est utilisé par l'auteur. La précision que donne C. F. MOLLA est à retenir. Il dit : « Alors que Cana est situé à quelque deux cent cinquante-six mètres d'altitude, Capharnaüm est à deux cents mètres au-dessous du niveau de la mer. »²⁶¹

Synthèse

Le miracle de l'eau changée en vin à Cana est le tout premier miracle accompli par Jésus durant son ministère terrestre. Au-delà de ces deux éléments visibles, l'eau et le vin, le miracle livre en soi une symbolique caractéristique. L'eau naturelle utilisée pour la purification extérieure, représente l'ancienne alliance ; le vin, la nouvelle alliance de grâce, de transformation spirituelle.

1.4.2.2 La guérison du fils de l'officier royal (Jn 4, 46-54 // Mt 8, 5-13 // Lc 7, 1-10)

Ce miracle est celui de la guérison à distance du fils de l'officier royal à Capharnaüm. Ce miracle qui est le deuxième à Cana a aussi une forte symbolique.

Contexte

Le contexte du miracle du fils de l'officier royal de Capharnaüm est le retour de Jésus à Cana de Galilée venant de Jérusalem en Judée.

Traduction

²⁶¹ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 46.

46 Jésus revint donc à Cana de Galilée où il avait fait du vin avec de l'eau²⁶². Il y avait un officier royal dont le fils était malade à Capharnaüm. 47 Ayant entendu dire que Jésus arrivait de Judée en Galilée, il vint le trouver et le pria de descendre guérir son fils qui se mourait. 48 Jésus lui dit : « si vous ne voyez signes et prodiges, vous ne croirez donc jamais ! » 49 L'officier lui dit : « Seigneur, descend avant que mon fils ne meure ! » 50 Jésus lui dit : « va, ton fils vit. » Cet homme crut à la parole que Jésus lui avait dite et il se mit en route. 51 Tandis qu'il descendait, ses serviteurs vinrent à sa rencontre et dirent : « Ton enfant vit ! » 52 Il leur demanda à quelle heure il s'était trouvé mieux et ils répondirent : « c'est hier, à la septième heure, que la fièvre l'a quitté. » 53 Le père constata que c'était à cette heure même que Jésus lui avait dit : « Ton fils vit. » Dès lors il crut lui et toute sa maison. 54 Tel fut le second signe que Jésus accomplit lorsqu'il revint de Judée en Galilée.

Structure

Ce texte peut se structurer de la manière suivante :

- A | v. 46-47 : Retour de Jésus à Cana et demande de l'officier pour la guérison de son fils.
 - B | v. 48-50 : Réaction de Jésus à la demande de l'officier et la foi de ce dernier.
 - C | v. 51-53 : Le résultat de la foi de l'officier : la guérison de l'enfant et salut de toute sa maison.
 - D | v. 54 : Conclusion.
- Bref : A et B sont des parallélismes synthétiques

²⁶² Cette traduction vient de la TOB.

B et C sont également des parallélismes synthétiques.

D sert à marquer la conclusion.

Commentaire

A | v. 46-47

Les v. 46-47, commencent par montrer le contexte de ce deuxième miracle de Cana en Galilée. Ces versets montrent le retour de Jésus en lieu où il avait déjà fait un miracle. C'est la nouvelle que cet officier de Capharnaüm a entendue qui le motive à monter à Cana, pour exprimer la préoccupation de son fils qui se mourait. Ce fonctionnaire est supposé de toute vraisemblance être un païen au service d'Hérode Antipas à Capharnaüm.²⁶³ Pour la TOB, « *si l'officier est un païen, il pourrait symboliser l'accès des païens (des étrangers, c'est-à-dire des non-juifs) à la vie, en contraste avec le manque de foi des juifs (cf. 1, 19 note c ; 4, 1-3).* »²⁶⁴

Avec cette considération de la TOB, il y a lieu de dire que ce deuxième miracle est typiquement symbolique.

B | v. 48-50

La réaction de Jésus à la demande et la foi sans condition de l'officier sont manifestes dans les v. 48-50. « Ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τεράτα ἴδῃτε οὐ πιστεύετε. » (Si vous ne voyez pas des signes et des prodiges, vous ne croirez pas). Pour H. Van den BUSSCHE, ces mots de Jésus signifieraient : « *A toi aussi, il te faut des signes avant de croire !* »²⁶⁵ Par cette parole, il faut comprendre que la foi qui se borne à postuler des miracles est insuffisante ; seule la foi sans réticence en Jésus et en sa parole mène à la vie.²⁶⁶

²⁶³ H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 198.

²⁶⁴ TOB (Nouveau Testament), p. 301, note b.

²⁶⁵ H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 199.

²⁶⁶ TOB (Nouveau Testament), p. 302, note f.

Le v. 49 montre l'insistance de l'officier demandant à Jésus d'aller guérir son fils. Il faut remarquer ici qu'il ne demande pas de miracle. Comme le dit H. Van den BUSSCHE : « *Mais l'homme ne pose ni condition ni objection. Il ne sait que deux choses : que son fils est en train de mourir et que Jésus peut le guérir. Dès que Jésus le congédie sur l'assurance que son fils est guéri, il ne demande pas de caution, il va. Telle est la foi.* »²⁶⁷

C | vv. 51-53

Les v. 51-53 donnent le résultat de la foi de l'officier : la guérison de l'enfant de l'officier « ὁ παῖς αὐτοῦ ζῇ » (son fils vit) v. 51 cf. : « πορεύω ὁ υἱός σου ζῇ » (va, ton fils vit) (v. 50 et 53). Mais aussi son salut et le salut de toute sa maison « καὶ ἐπιστευσεν αὐτός καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη » (il crut, lui et sa maison entière).

Comme il a été signalé ci-dessus, ce miracle de la guérison du fils mourant de l'officier de Capharnaüm a une forte symbolique. C'est ce que P. DIEL et J. SOLOTAREFF voient dans ces lignes qui suivent :

*Le fils dont il est question (verset 47) est une image symbolique. L'enfant est pour tout homme un espoir, l'espoir de se survivre. L'homme est le symbole de l'esprit. Le fils est donc l'espoir d'esprit. Cet espoir est menacé par la mort, par la banalisation. L'officier se sent donc profondément désorienté par rapport au sens de la vie. Mais il a entendu parler de ce que Jésus propose, et il voulait pouvoir y investir son élan ; cependant, il n'est pas assez convaincu, il lui faudrait un signe extérieur.*²⁶⁸

Ce que Jésus propose dans cette citation n'est rien d'autre que la vie spirituelle au-delà de la vie physique donnée au fils de l'officier ; vie spirituelle qui désormais est entrée dans toute sa maison (v. 53). C'est ce

²⁶⁷ H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 199.

²⁶⁸ P. DIEL et J. SOLOTAREFF, *Op. cit.* p., 107.

que X. LEON-DUFOUR voit de son côté, que la guérison de l'enfant symbolise certes le don de la vie, tel que Jésus peut le faire.²⁶⁹

Dans l'étude de ce texte, on ne peut ne pas voir le lien entre la foi et la vie, aussi bien que l'antithèse de thème mort – vie, de la maladie mortelle à sa guérison.

Synthèse

La guérison du fils de l'officier de Capharnaüm en Jn 4, 46-54 invite encore tout lecteur du quatrième évangile de s'élever et de constater une fois de plus, le niveau mystique de l'évangile. Dans l'étude de ce texte, on doit voir le lien entre la foi et la vie mais aussi l'antithèse de thème mort – vie. De la maladie mortelle de l'enfant à la vie accordée, le symbolisme nous invite à voir le passage de la mort à la vie que Jésus accorde à ceux qui croient en lui.

1.4.2.3 La guérison du paralytique le jour du Sabbat (Jn 5, 1-9)

Après le deuxième miracle de Cana ; celui de la guérison du fils de l'officier (Jn 4, 46-54), la guérison du paralytique le jour du sabbat (Jn 5, 1-9), ouvre les chapitres dans lesquels les miracles opérés par Jésus seront considérés comme œuvre de Dieu et feront de Jésus passible de mort car se considérant l'égal de Dieu.

Contexte

Le contexte de la guérison de ce paralytique est celui de fête des juifs à Jérusalem où Jésus monta après le deuxième miracle à Cana.

Traduction

1 Après cela et à l'occasion d'une fête juive, Jésus monta à Jérusalem. 2 Or, il existe à Jérusalem, près de la porte des brebis, une piscine qui s'appelle en hébreu Bethzatha. Elle possède cinq portiques 3 sous lesquels gisait une

²⁶⁹ X. LEON-DUFOUR, *Art. cit.*, p. 131.

foule des malades, aveugles, boiteux, impotents. (...4). 5 Il y avait là un homme infirme depuis trente-huit ans. 6 Jésus le vit couché et, apprenant qu'il était dans cet état depuis longtemps déjà, lui dit : « veux-tu guérir ? » 7 L'infirmes lui répond : « Seigneur, je n'ai personne pour me plonger dans la piscine au moment où l'eau commence à s'agiter ; et, le temps d'y aller, un autre descend avant moi. » 8 Jésus lui dit : « Lève-toi, prend ton grabat et marche. » 9 Et aussitôt l'homme fut guéri ; il prit son grabat, il marchait. Or ce jour-là était un jour de sabbat.

Structure

Ce texte peut se structurer de cette manière :

A | vv. 1-3 : La foule des malades de Bethzatha.

B | v. 5 : L'infirmes de trente-huit ans.

C | vv. 6-9 : La guérison de l'infirmes de trente-huit ans.

Bref : A et B sont des parallélismes synthétiques.

B et C sont aussi des parallélismes synthétiques.

Commentaire

A | vv. 1-3

Dans les v. 1-3, il faut remarquer que le code topographique du récit précise qu'à Jérusalem existe près de la porte des brebis une piscine dont le nom préféré par NA²⁷ est Βηθζαθα (BETHZATHA), soutenu par le codex Sinaiticus (Ⲭ) et (L), la minuscule 33 et l'ensemble des vieilles versions latines antérieures à la vulgate (it).²⁷⁰

²⁷⁰ NA²⁷, p. 259.

La TOB qui a suivi cette tradition manuscrite de NA²⁷ donne ce témoignage : ²⁷¹ « Bethzatha ou Bézatha, nom d'un quartier de Jérusalem situé au Nord du Temple ; des fouilles récentes ont permis de retrouver des ruines de la piscine mais non des cinq portiques. Il y eut à cet endroit un sanctuaire consacré à Sérapis, dieu guérisseur. »²⁷²

Etant donné que le terme même de BETHZATHA signifie « fossé »,²⁷³ il est « le symbole du subconscient, fonctionnement malsain du psychisme sous l'empire de l'exaltation imaginative. »²⁷⁴

B | v. 5

Le v. 5, donne la durée de maladie de cet homme. Il était infirme depuis trente-huit ans (τριάκοντα καὶ ὀκτώ ἔτη). Cette longueur de temps de souffrance montre à suffisance que le cas était désespéré. Selon C. K. BARRETT, il est vraiment improbable que le nombre de trente-huit soit symbolique.²⁷⁵ Ce point est aussi celle R. E. BROWN, qui dit que la suggestion que le nombre est symbolique, par exemple les 38 ans d'errance dans Dt 2, 14 n'est pas nécessaire.²⁷⁶ S'il n'y a rien de symbolique dans ce nombre d'années de souffrance, pour P. DIEL et J. SOLOTAREFF, « *ce paralytique de BETHZATHA est clairement désigné comme malade hystérique dont le subconscient est lourdement chargé.* »²⁷⁷

C | vv. 6-9

²⁷¹ Contre H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 219, qui a retenu Βηθεσδα (Bethesda) car selon lui, « *il est mieux attesté par la tradition manuscrite et s'accorde très bien à la destination de la localité.* »

²⁷² TOB (Nouveau Testament), p. 302, note i.

²⁷³ P. DIEL et J. SOLOTAREFF, *Op. cit.*, p. 112.

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ C. K. BARRETT, *Op. cit.*, p. 253.

²⁷⁶ R. E. BROWN, *The Anchor Bible, The Gospel According to John (Volume 1, I-XII)*, London, G. CHAPMAN, 1982, p. 207.

²⁷⁷ P. DIEL et J. SOLOTAREFF, *Op. cit.*, p. 112.

Les vv. 6-9, montrent le dialogue entre Jésus et l'homme malade de trente-huit ans par procédé de question-réponse ; dialogue qui culmine par la guérison de l'homme infirme. Pour H. Van de BUSSCHE, la question que Jésus pose : « *θελεις ὑγιής γενεσθαι ;* » (veux-tu guérir ?) (v. 6) est une provocation.²⁷⁸ « *Jésus ne la pose pas pour encourager l'homme, ni pour l'aider à surmonter son désespoir compréhensible : il veut entendre de la bouche même du paralytique la claire affirmation de son état désespéré.* »²⁷⁹ Il faut comprendre donc ici que la réponse désespérée du paralytique, exprime une lassitude faite de désillusion.²⁸⁰ C'est à cette réponse donc que Jésus accorde la guérison (v. 8-9).

Y a-t-il quelque chose de symbolique ici ? Raymond E. BROWN répond que certainement quelque symbolisme est possible ; cependant il est difficile de déterminer ce que visait l'évangéliste.²⁸¹ Pour C. F. MOLLA, par cette guérison, la parole libératrice atteste que son auteur donne la vie, qu'il est source de la vie.²⁸² De leur côté P. DIEL et J. SOLOTAREFF, qui voient dans la souffrance du paralytique, ses péchés ; sa guérison n'est autre chose que le pardon, qui lui a été accordé par Jésus qui allège sa culpabilité convulsive et angoissée et le libère de sa convulsion organique.²⁸³

Synthèse

Pendant la longue durée de trente-huit ans, l'infirme malade était dans l'impossibilité de se libérer seul de son mal. Seul Jésus, par une parole le guérit. L'infirmité de cet homme représente la maladie spirituelle ; le péché que personne d'autre ne peut enlever. Seul Jésus pardonne et donne la vie.

²⁷⁸ H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 221.

²⁷⁹ H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 221.

²⁸⁰ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 74.

²⁸¹ R. E. BROWN (Vol. 1), *Op. cit.*, p. 211.

²⁸² C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 74.

²⁸³ P. DIEL et J. SOLOTAREFF, *Op. cit.*, p. 110.

1.4.2.3 La multiplication des pains (Jn 6, 1-15 // Mt 14, 13-21 // Mc 6, 30-44 // Lc 9, 10-17)

Dans les synoptiques, ce récit résulte de la triple tradition ; du fait qu'il est rapporté par les trois évangélistes. Il est dans ce cas « *l'un des récits les plus connus de l'église primitive. Les évangiles synoptiques le rapportent en l'accompagnant de la traversée du Lac et de la marche sur les eaux : Marc 6 : 31-52 (Mat. 14 : 23-33 ; Lc 9 : 10-7) ; Marc 8 : 1-9 (Mt. 15 :32-39).* »²⁸⁴

Contexte

Suivant la formule stéréotypée introduite par la formule : « μετὰ ταῦτα » (après cela), le contexte du récit de la multiplication des pains est celui, d'après les disputes précédentes de Jésus avec les juifs à Jérusalem (Jn 5, 15-47).

Traduction

1 Après cela, Jésus passa sur l'autre rive de la mer de Galilée, dite encore de Tibériade²⁸⁵. 2 Une grande foule le suivait parce que les gens avaient vu les signes qu'il opérait sur les malades. 3 C'est pourquoi Jésus gravit la montagne et s'y assit avec ses disciples. 4 C'était peu avant la pâque qui est la fête des juifs. 5 Or, ayant levé les yeux, Jésus vit une grande foule qui venait à lui. Il dit à Philippe : « Où achèterons-nous des pains pour qu'ils aient de quoi manger ? » 6 En parlant ainsi il les mettait à l'épreuve ; il savait, quant à lui, ce qu'il allait faire. 7 Philippe lui répondit : « Deux cents deniers de pain ne suffiraient pas pour que chacun reçoive un petit morceau. » 8 Un de ses disciples, André, le frère de Simon-Pierre, lui dit : 9 « Il y a là un garçon qui possède cinq

²⁸⁴ C. F. Molla, *Op. cit.*, p. 84.

²⁸⁵ Nous reproduisons ici aussi la traduction de la TOB.

pains d'orge et deux petits poissons ; mais qu'est-ce que cela pour tant des gens ? » 10 Jésus dit : « Faites-les asséoir. » Il y avait beaucoup d'herbes à cet endroit. Ils s'assirent donc ; ils étaient environ cinq mille hommes. 11 Alors Jésus prit les pains, il rendit grâce et les distribua aux convives. Il fit de même avec les poissons ; il leur en donna autant qu'ils en désiraient. 12 Lorsqu'ils furent rassasiés, Jésus dit à ses disciples : « Rassemblez les morceaux qui restent, de sorte que rien ne soit perdu. » Ils les rassemblèrent et ils remplirent douze paniers avec les morceaux de cinq pains d'orge qui étaient restés à ceux qui avaient mangé. 14 A la vue du signe qu'il venait d'opérer, les gens dirent : « celui-ci est vraiment le Prophète, celui qui doit venir dans le monde. » 15 Mais Jésus, sachant qu'on allait venir l'enlever pour le faire roi, se retira à nouveau, seul, dans la montagne.

Structure

A | vv. 1-3 : La grande foule qui suivait Jésus.

B | vv. 4-9 : La recherche de quoi nourrir la grande foule.

C | vv. 10-15 : La grande foule de cinq mille hommes nourrie par cinq pains et deux poissons.

Bref : A et B sont des parallélismes synthétiques

B et C sont aussi des parallélismes synthétiques.

Commentaire

A | vv. 1-3

vv. 1-3. Il faut noter d'abord ici que l'expression μετὰ ταῦτα sert à relever dans le quatrième évangile un nouveau discours ou un fait à ce qui précède, ainsi Jn 3, 22 ; 5, 1 ; 7, 1 etc.). Cette unité précise aussi le code topographique : « πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος »

(l'autre rive de la mer de Galilée ou de Tibériade). Comme nous l'avons déjà signalé θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος dit la même chose.

L'autre information qu'il faut retenir ici, ce que la foule suivait Jésus parce qu'elle était attirée par les miracles qu'il faisait. Selon C. F. MOLLA, l'expression « τῶν μαθητῶν αὐτοῦ » (ses disciples) désigne les apôtres.²⁸⁶

B | vv. 4-9

v. 4-9, comme nous l'avons indiqué dans la structure, cette unité montre la préoccupation première, à savoir la recherche de quoi nourrir la grande foule. Comme dans le premier miracle de Cana, il faut voir ici l'aporia ; c'est-à-dire une situation sans issue, l'absence de solution humaine devant la grande foule à nourrir.

Il y a aussi le code chronologique qu'il faut noter ici : « ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων » (la pâque, la fête des juifs était proche). Il y a un élément théologique dans cette indication. En effet, pour C. K. BARRETT, Jean mentionne premièrement la pâque parce que, comme il apparaîtra, certains actes et paroles de ce chapitre ont une signification eucharistique et l'eucharistie, comme dernier souper (cf. 13, 1), doit être compris dans le contexte de la pâque juive.²⁸⁷ De son côté, H. Van den BUSSCHE voit que par cette indication, la proximité de la pâque rappelle la manne dans le désert comme souvenir de la sortie d'Égypte et de la manne que le Messie allait à nouveau donner.²⁸⁸

Partant de cette indication concernant la pâque, l'auteur nous invite à voir autrement Jésus et le miracle qu'il va opérer. Ce miracle est un signe messianique parce qu'il rappelle clairement la manne du désert.²⁸⁹

Le v. 6 montre qu'en posant à Philippe la question : « *Où achèterons-nous des pains pour qu'ils aient de quoi manger ?* » au v. 5, Jésus

²⁸⁶ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 85.

²⁸⁷ C. K. BARRETT, *Op. cit.*, p. 274.

²⁸⁸ H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 242.

²⁸⁹ *Ibid.*

« le mettait à l'épreuve ; il savait quant à lui ce qu'il allait faire. » Le verbe utilisé ici pour mettre à l'épreuve est : πειράζειν (τοῦτο δὲ ἔλεγεν πειράζων αὐτόν). Selon R. E. BROWN, ailleurs dans les évangiles ce verbe a un sens péjoratif de tentation, de test, tromperie.²⁹⁰ Ceci étant, pour lui, ce verset est naturellement une tentative pour empêcher une quelconque partie de l'ignorance en Jésus.²⁹¹ Donc, la question posée par Jésus à Philippe est tout simplement ce que H. Van den BUSSCHE a appelé : « *Humour johannique !* ». ²⁹² Jésus « *savait ce qu'il allait faire* », ceci signifie que le motif de pitié pour la foule telle que rapportée par Mc 6, 34, n'a pas de place ici. Le miracle que va opérer Jésus n'a pas pour but de nourrir la foule, mais de révéler Jésus.²⁹³

Les chiffres 2 et 5, respectivement nombre de poissons et de pains, ne sont pas choisis au hasard. Selon P. DIEL et J. SOLOTAREFF : « *le deux est le chiffre qui symbolise l'apparition et sa dualité par rapport à l'unité du mystère de l'organisation. Il symbolise par extension les désirs terrestres et leurs promesses, ceux-ci peuvent être positifs et représenter les satisfactions naturelles de la matérialité et de la sexualité, ils peuvent être négatifs et symboliser alors l'exaltation de ces mêmes désirs.* » ²⁹⁴ Dans cinq pains, « *le cinq est, dans sa signification positive, le juste milieu, l'harmonie [...] le pain, ainsi que nous l'avons montré (cf. Introduction), est le symbole de la vérité.* » ²⁹⁵

C | vv. 10-15

v. 10-15. Ces versets rapportent le miracle fait par Jésus en nourrissant la grande foule de cinq mille personnes, sans compter les femmes et les enfants (Mt 14, 21), par deux poissons et cinq pains.

²⁹⁰ R. E. BROWN (Volume 1), *Op. cit.*, p. 233.

²⁹¹ R.E. BROWN, (Volume 1), *Op. cit.*, 233.

²⁹² H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 243.

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ P. DIEL et J. SOLTAREFF, *Op. cit.*, p. 166.

²⁹⁵ *Ibid.*

Comme le font remarquer E. COTHENET, L. DUSSAUT, P. le FORT et al. « Seul Jésus bénit et distribue les pains (6, 11) ; par contre les disciples sont invités à ramasser les restes dans douze corbeilles. »²⁹⁶ Le verbe « εὐχαριστήσας » utilisé ici est significatif d'autant plus qu'il est un terme technique de la célébration de la sainte cène (cf. Jn 6, 23).

A la lecture de récit un fait frappe ; c'est l'ordre de Jésus de ramasser les morceaux restants de sorte que rien ne soit perdu. Dans les synoptiques, cet ordre est absent (Mt 14, 20 ; Mc 6, 43 ; Lc 9, 17). Le verbe συναγειν utilisé au v. 12 (συναγάγετε) et v. 13 (συνήγαγον) est significatif. Infinitif actif de συνάγω ; il signifie : porter ensemble, ramasser, rassembler, comme le grain, les fruits, etc.²⁹⁷ Le double emploi de ce verbe « *manifeste l'intérêt du narrateur pour le rassemblement, signe de salut par opposition à la dispersion, signe de perte [...] le rôle des disciples, au cours des âges, consiste à faire que ce pain contribue au regroupement des enfants de Dieu (cf. 11, 52) :* »²⁹⁸

Le fait que c'est Jésus lui-même qui distribue les pains à 5000 personnes est anecdotique. Il faut y voir le fait que Jésus est le vrai pain du ciel (6, 35-48), Jésus se donne en sacrifice pour être 'mangé' (6, 49-58), il reste présent aux hommes après sa disparition au ciel (6, 60-65).²⁹⁹ En deuxième lieu, le récit préfigure l'eucharistie.³⁰⁰

Synthèse

Le miracle de cinq pains qui a nourri une si grande foule de gens au point que douze paniers en furent ramassés en reste, pas question de miettes, mais bien de portions en surnombre,³⁰¹ est une image très riche.

²⁹⁶ E. COTHENET, L. DUSSAUT, P. le FORT et al. *Op. cit.*, p. 132.

²⁹⁷ *THE ANALYTICAL GREEK LEXICON*, *Op. cit.*, p. 385.

²⁹⁸ E. COTHENET, L. DUSSAUT, P. Le FORT et al. *Op. cit.*, p. 132.

²⁹⁹ X. LEON-DUFOUR, *Art. cit.*, p. 131.

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 244.

Il est le symbole du vrai pain ; Jésus, le pain descendant du ciel qui satisfait de façon permanente aux besoins de chacun.³⁰²

A côté de ces actes symboliques étudiés, il faut citer d'autres tels que : la marche sur la mer (Jn 6, 16-21 // Mt 14, 22-27 // Mc 6, 45-52), la guérison de l'aveugle de naissance (Jn 9, 1-41), la résurrection de LAZARE (Jn 11, 1-44), le lavement des pieds (Jn 13, 1-15).

Il y a aussi comme acte miracle, la purification du temple (Jn 2, 13-22 // Mt 21, 12-17 // Mc 11, 15-7 // Lc 19, 45-46). C'est en fait « le premier acte de Jésus dans une Jérusalem hostile – en un récit factuel, au ton beaucoup moins parabolique que dans l'épisode des noces de Cana, il ne le compte pas au nombre des signes ; mais l'épisode baigne dans une pénombre de sens voilés. »³⁰³ Quant à sa portée symbolique, X. LEON-DUFOUR voit qu'« il chasse non seulement les marchands mais aussi le rituel des sacrifices, comme le suggère la brève notation, propre à Jean, 'les brebis et les bœufs'. Jésus met fin au régime de sacrifice de l'ancienne loi. »³⁰⁴.

Au chapitre vingt et un, il y a bien entendu le miracle de la pêche miraculeuse dont la portée est ecclésiologique. Ce dernier chapitre est l'épilogue du livre ; placé après la conclusion de l'évangile (20, 30-31), se présente explicitement comme un ajout et doit être lu comme tel.³⁰⁵

1.4.3 Le symbolisme chez Paul

Il est bien convenu que le corpus paulinien contient treize lettres ou quatorze même, s'il faut y inclure l'épître aux Hébreux, qui se présente en son début comme une prédication, mais se termine par des salutations

³⁰² *Ibid.*, p. 245.

³⁰³ F. KERMODE, *Art. cit.*, p. 551.

³⁰⁴ X. LEON-DUFOUR, *Art. cit.*, p. 132.

³⁰⁵ J. ZUMSTEIN, « L'Evangile selon Jean », in D. MARGUERAT (sous dir.), *Introduction au Nouveau Testament*, (3^e éd. mise en jour), Genève, Labor et Fides, 2004, p. 347.

épistolaires qui l'apparentent aux autres lettres de Paul ; la tradition manuscrite hésite entre l'intégration à la collection des épîtres de l'apôtre et l'exclusion.³⁰⁶

Les treize lettres sont : Romains, 1 et 2 Corinthiens, Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens, 1 et 2 Thessaloniens, 1 et 2 Timothée, Tite, Philémon. Selon François VOUGA, de toutes les lettres écrites par l'apôtre, sept seulement sont considérées comme authentiques : l'épître aux Romains, les deux épîtres aux Corinthiens, l'épître aux Galates, l'épître aux Philippiens, la première épître aux Thessaloniens, l'épître à Philémon.³⁰⁷

F. VOUGA préfère appeler ces sept lettres « *proto-pauliniennes* », pour les distinguer des lettres qui sont l'œuvre des disciples plus proches de l'apôtre (2 Th, Ep et Col), qu'il appelle « *deutero-pauliniennes* » « *et les pastorales* » (1 et 2 Timothée et Tite) qu'il appelle aussi « *trito-pauliniennes*. »³⁰⁸

Quelques textes feront l'objet de notre étude comme échantillon du symbolisme paulinien. Ce sont 1 Co 10, 1-5 ; Ga 4, 21-26 ; 1Th 1, 1 ; Ep 5, 21-25.

1.4.3.1 Corinthiens 10, 1-5

Ce texte décrit l'image du rocher spirituel qui suivait les Hébreux au désert et duquel, ils prirent un breuvage spirituel.

Contexte

Le contexte de ce texte est l'avertissement, donné aux Corinthiens qui se croient assurés du salut. En comparant l'Église, en route vers le royaume de Dieu et le peuple d'Israël dans le désert, entre la servitude et

³⁰⁶ F. VOUGA, « Le corpus paulinien », in D. MARGUERAT, *Introduction au Nouveau Testament, Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 140.

³⁰⁷ *Ibid.* p. 142.

³⁰⁸ *Ibid.*, pp. 142-143.

la terre promise, Paul montre aux Corinthiens que beaucoup d'entre les Israélites, malgré les grâces reçues, ont été rejetés de Dieu.³⁰⁹

Traduction

1 Frères, je ne veux pas que vous ignoriez que nos pères ont tous été sous la nuée et qu'ils passèrent tous à travers la mer. 2 Et que tous furent baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer. 3 Et qu'ils mangèrent tous la même nourriture spirituelle, 4 et tous burent le même breuvage spirituel ; car ils buvaient du rocher spirituel qui les suivait : ce rocher était le Christ. 5 Mais Dieu ne prit pas son plaisir dans la plupart d'entre eux, car ils moururent dans le désert.

Structure

- A | v. 1-4 : Anamnèse des grâces reçues par le peuple d'Israël dans le désert en marche vers la terre promise.
B | v. 5 : Rejet par Dieu de la plupart d'entre eux.
Bref : A et B sont antithétiques.

Commentaire

A | vv. 1-4

Comme le montre la structure ci-dessus, les vv. 1-4 sont une anamnèse, c'est-à-dire un rappel de Paul aux Corinthiens de tous ceux que leurs pères ont eu comme privilège (grâces) de la part de Dieu : tous étaient sous la nuée, tous passèrent à travers la mer, tous mangèrent la même nourriture, tous burent le même breuvage ; etc. La parénèse comprend les vv. 12-13.

³⁰⁹ F. BAUDRAZ, *Les épîtres aux corinthiens*, Préface de P. BONNARD, Genève, Labor et Fides, 1965, p. 80.

Il faut remarquer sans doute que Paul s'appuie sur les textes de la traversée de la mer Rouge (Ex 19, 21) et celui de la nuée, qui accompagnait les Israélites (Ex 3, 21) cf. Ps 105, 39.

D'un coup d'œil, il y a lieu de remarquer que ces textes auxquels Paul fait allusion sont symboliques. En effet, « *la marche sous la nuée et la traversée de la mer représentent le baptême par immersion* ». ³¹⁰ Comme le fait remarquer F. BAUDRAZ, « *L'apôtre recourt à l'interprétation dite 'typologique' : en plus de leur signification historique immédiate, les événements ont une seconde signification : ils préfigurent des choses à venir.* » ³¹¹

Il y a quelque chose qui frappe dans cette unité, c'est la fréquence du mot « πάντες » (tous), cinq fois répété. Selon John MACARTHUR, ce mot « *tous* » indique l'unité d'expérience et de bénédiction des Israélites. ³¹²

L'expression : « [...] εἰς τὸν Μωϋσῆν [...] » (en Moïse). Il faut remarquer ici que ce baptême n'était pas « *au nom de Moïse* » comme le baptême chrétien se fait au nom de Jésus-Christ ; mais il a eu lieu sous le ministère et la conduite de Moïse, qui a été le médiateur de la première alliance.

A part ce baptême en Moïse, les expressions « τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον » et « τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα » doivent être précisées. Il s'agit d'un aliment (βρῶμα) et d'un breuvage (πόμα) physique fourni par Dieu par un moyen spirituel pour tous les Israélites, croyants ou non croyants cf. Ex 16, 15 et 17, 6. Ceci implique qu'ils ont été nourris spirituellement, car ils ont tous reçu leurs provisions d'une source divine plutôt que naturelle. ³¹³ F. BAUDRAZ précise que « *l'aliment spirituel* » dont il est question était déjà le Christ ; et le vrai

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ F. BAUDRAZ, *Op. cit.*, p. 80.

³¹² J. MACARTHUR, *1 Corinthiens*, Québec, Impact, 2000, p. 291.

³¹³ *Ibid.*, p. 293.

donateur de l'eau était le Christ.³¹⁴ C'est lui le rocher spirituel qui suivait le peuple d'Israël.

D'après l'histoire biblique, le miracle de l'eau jaillie du rocher est rapporté dans trois récits : Ex 17 ; Nb 20 ; 21, 16ss. Ces trois récits montrent bien que l'eau a jailli à trois endroits différents. Il n'y a pas de doute à dire que ce rocher accompagnait les Israélites, et c'est ainsi que le Targum du pseudo Jonathan raconte l'histoire.³¹⁵ Pour la TOB, « *ce rocher est le symbole du Christ préexistant déjà présent parmi les Hébreux au désert et les inspirant.* »³¹⁶

B | v. 5

Le v. 5 montre le rejet par Dieu de la plupart d'entre les Israélites qui avaient participé à toutes ses grâces à cause des péchés. En conséquence, ils moururent au désert. Ce verset est antithétique aux quatre premiers « ἀλλ' [...] ».

L'avertissement que Paul donne aux Corinthiens est que, de la même manière que beaucoup d'entre les Israélites moururent au désert malgré les grâces données par Dieu, de la même façon les Corinthiens qui possèdent les grâces de Dieu : le baptême et la sainte cène, ne sont pas épargnés. « *Les plus grands dons de Dieu n'empêchent pas les hommes de se perdre ! Sacrements, connaissance, liberté peuvent ne servir de rien.* »³¹⁷

Synthese

Dans ce texte de 1 Co 10, 1-5, il est manifeste que Paul utilise le langage imagé. En faisant recours à l'histoire biblique du peuple d'Israël, il montre que les grâces reçues par ces peuples au désert : la nuée et le passage à travers la mer ne sont là que des types de ce qui allait venir : le

³¹⁴ F. BAUDRAZ, *Op. cit.*, p. 81.

³¹⁵ R. M. GRANT, *Op. cit.*, p. 30.

³¹⁶ TOB (Nouveau Testament), p. 513, note f.

³¹⁷ F. BAUDRAZ, *Op. cit.*, p. 80.

sacrement du baptême, comme antitype. La même nourriture spirituelle et le même breuvage spirituel (v. 3-4), sont les figures de la sainte-cène. Le rocher duquel jaillissait l'eau et qui les suivait était le type du Christ (v. 4).

1.4.3.2 Galates 4, 21-26

Ce texte est une parabole allégorique où il est question de deux enfants d'Abraham et leurs mères.

Contexte

Le contexte de Galates 4, 21-26 est le discours de Paul à l'ensemble des Galates qui se laissent impressionner par les faux docteurs.

Traduction

1 Dites-moi, vous qui voulez être sous la loi, ne comprenez-vous pas cette loi ? 22 Car il est écrit qu'Abraham avait deux fils, l'un de la servante et l'autre de la femme libre. 23 Mais celui de la servante était né selon la chair, celui de la femme libre l'était par la promesse. 24 Il y a l'allégorie : car ces deux femmes sont deux alliances, l'une qui vient du mont Sinaï, enfante pour la servitude ; c'est Agar. 25 Car Agar c'est la montagne Sinaï en Arabie. Elle correspond à la Jérusalem actuelle, puisqu'elle est servante avec ses enfants. 26 Mais la Jérusalem d'en haut est libre, et celle-ci est notre mère.

Structure

L'étude du texte de Ga 4, 21-26 nous donne quatre petites unités suivantes :

A | vv. 21 : Les deux sens de la loi.

B | vv. 22-23 : Les deux fils d'Abraham.

C | v. 24 : L'allégorie de deux femmes.

D | vv. 25-26 : L'antithèse entre la Jérusalem actuelle et la Jérusalem d'en haut.

Bref : A et B sont des parallélismes synthétiques.

B et C sont aussi synthétiques.

C et D sont également synthétiques.

Commentaire

A | v. 21

Le v. 21 parle de la Loi dans son double sens. En effet, dans ce verset, Paul constate que les Galates étaient empressés de se soumettre à la loi, selon l'interprétation et l'application étroites qu'en faisaient les judaïsants, ils n'arrivaient pas à placer cette loi dans le contexte plus large des livres de Moïse.³¹⁸ D'où cette question posée aux Galates : « [...], τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε ; » ([...] ne comprenez-vous pas cette loi ?). Le verbe ἀκούω ; entendre, écouter, signifie ici comprendre.³¹⁹ Ceci étant comprendre la loi, ce n'est pas seulement observer telle ou telle prescription particulière mais, à la lumière des écritures, discerner le rôle négatif et uniquement préparatoire qu'elle avait par rapport à Jésus.³²⁰

B | vv. 22-23

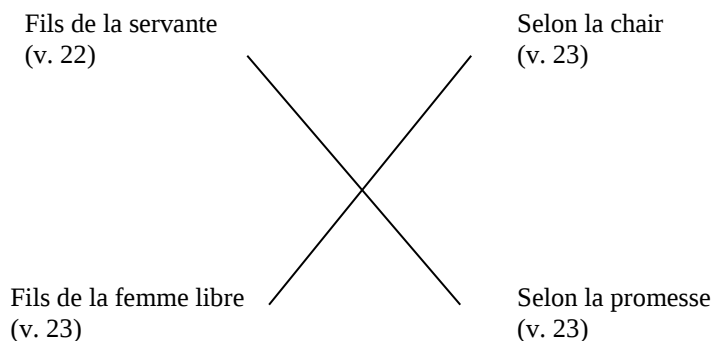
Les vv. 22-23 parlent de deux fils d'Abraham. Le premier qui n'est pas nommé ici est né de la servante (ἐκ τῆς παιδίσκης) et le deuxième qui n'est pas non plus nommé ici est né de la femme libre (ἐκ τῆς ἐλευθέρης). Selon le v. 23, le premier fils né de la servante était né selon la chair (κατὰ σάρκα γεγεννηται) mais (ἀλλ' [...]), le deuxième fils de la

³¹⁸ E. ANDREWS, *Galates, la liberté est en Christ*, Liverpool, Europresse, 1997, p. 247.

³¹⁹ P. BONNARD, *L'Épître de saint Paul au galates*, p. 95.

³²⁰ *Ibid.*

femme libre, était né par la promesse (δι'ἐπαγγελίας). L'antithèse entre ces deux enfants doit être remarquée ici.



C | v. 24

Comme nous l'avons démontré ci-haut, les deux lignées ; fils de la servante et fils de la femme libre s'opposent l'une à l'autre. Ces deux lignées sont symboliques. La première lignée, celle du fils de la servante symbolise la loi. La deuxième lignée du fils de la femme libre symbolise la lignée de l'histoire du salut. Cette pensée de Paul est explicite dans le v. 24 où il est question des deux femmes d'Abraham. Elles symbolisent les deux alliances (αὗται γὰρ εἰσιν δύο διαθηκαὶ [...]). La première, donc la servante, vient du Sinaï (ὄρους Σινᾶ) ; elle est nommée Agar. Elle engendre pour la servitude (εἰς δουλείαν γεννῶσα), elle représente « *la Jérusalem actuelle puisqu'elle est esclave avec ses enfants* ». La seconde, elle n'est pas nommée et est qualifiée de libre (ἐλευθέρᾳ). Elle représente « *la Jérusalem d'en haut* ». Commentant ce verset, P. BONNARD tient ce langage :

(Le texte ne contient aucun rapprochement entre les « alliances » conjugales d'Abraham avec Sara puis Agar et l'alliance de Dieu avec son peuple !) Par cette double disposition souveraine, Dieu suscite deux peuples, un

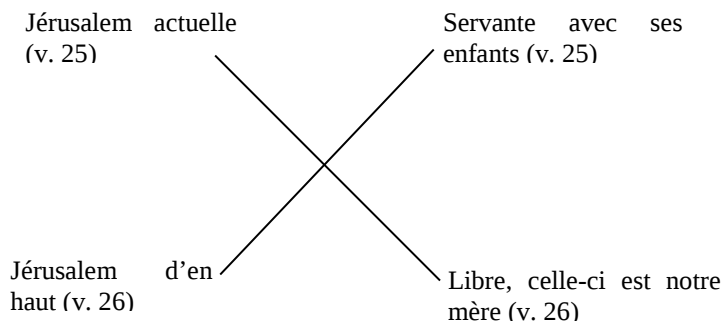
peuple esclave et un peuple libre ; le peuple libre sera « son » peuple. – L’alliance mosaïque, instituée au Sinai, enfante (γεννωσα) pour (εις) la servitude ; la loi, institution divine, a suscité un peuple d’esclaves, soumis aux observances, incapables de vivre de la promesse gratuite de Dieu. L’apôtre ne précise pas, ici, si tel était le rôle de la loi dans la pensée de Dieu ou si ce sont les hommes qui ont fait de la loi cet instrument de servitude. – La loi mosaïque est l’antitype du « type » Agar dans l’histoire de la Genèse ; le verbe (ἐστιν) a ici son sens historique bien précis ; la loi, comme événement de l’histoire du salut, correspond à Agar dans la Genèse ; il importe donc, pour comprendre l’alliance légale, de se reporter à son type scripturaire (Agar).³²¹

Ce qui est dit ci-dessus est vrai. La loi résultant de la lignée d’Agar ne rend pas libre, d’autant plus que par elle, le peuple est soumis aux observances strictes et sont privés de la liberté, résultant de la promesse.

D | vv. 25-26

Les deux versets 25 et 26 sont antithétiques de par le thème Jérusalem. Agar correspond à la Jérusalem actuelle (v. 25), mais la Jérusalem d’en haut, c’est elle notre mère (v. 26). Cette opposition peut aussi être représentée de cette manière.

³²¹ P. BONNARD, *Op. cit.*, p. 97.



Il faut remarquer dans ces versets que l'allégorie devient complexe ; d'autant plus qu'elle comprend trois niveaux de compréhension. Sara et Agar ne représentent pas seulement deux alliances, mais elles correspondent aux deux Jérusalem, et ces villes ont, elles aussi, des adhérents ou enfants. Quant à elles, les deux Jérusalem représentent respectivement l'Église et le judaïsme dans son ensemble.³²² Mais que signifient exactement les deux images dans les v. 25 et 26 ? : « *Car Agar, c'est la montagne Sinaï en Arabie. Elle correspond à la Jérusalem actuelle, puisqu'elle est servante avec ses enfants.* » « *Mais la Jérusalem d'en haut est libre, et celle-ci est notre mère.* »

Pour le v. 25, il faut comprendre que « τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ » (la Jérusalem actuelle), ne réfère pas à un lieu géographique ; donc à un code topographique, mais plutôt au système religieux du judaïsme qui se basait à Jérusalem.³²³ Ainsi, les juifs de l'époque de Paul étaient les « *enfants* » de cette Jérusalem, car ils étaient un peuple assujetti à la loi de Moïse et Jérusalem, représentait leur identité. Paul emploie donc Agar, comme une image simultanée de l'alliance « *sinaïtique* » et de la « *nation* » judaïque. Il le fait afin de souligner l'interdépendance qui existe entre l'alliance et le peuple. Le peuple est asservi à l'alliance.³²⁴ Il y a ici une trinomie : Agar – Sinaï – Jérusalem actuelle.

³²² E. ANDREWS, *Op. cit.*, p. 247.

³²³ *Ibid.*, p. 248.

³²⁴ *Ibid.*

De la même manière, la femme libre (v. 26) représente à la fois l'alliance de la promesse et « *la Jérusalem d'en haut qui est libre, c'est notre mère* ». La trinomie est : la femme libre – l'alliance de la promesse – la Jérusalem d'en haut. Selon Paul, l'alliance de la promesse donne aussi naissance à un peuple, mais cette nation est libre. Leur identité est la Jérusalem d'en haut, celle-ci est notre mère (μήτηρ ἡμῶν).

Pour P. BONNARD, l'accent dans l'expression : « μήτηρ ἡμῶν » porte probablement sur le deuxième mot ; cette Jérusalem est notre mère comme la Jérusalem terrestre est la mère des juifs (et des légalistes !).³²⁵ La mère dont il s'agit ici est sans doute l'Église de Jésus-Christ. Elle est « notre mère » dans le sens qu'elle engendre à la fois les juifs et les païens croyants.³²⁶

Synthese

Le texte de Ga, 21-26 est riche symboliquement. Les deux femmes desquelles les deux fils ; celui né selon la chair et celui né selon la promesse, naquirent, symbolisent respectivement l'alliance sinaïtique dont la nation est esclave de la loi et l'alliance de la promesse dont la nation est libre.

1.4.3.3 Thessaloniens 1, 1 // 2 Thessaloniens 1, 1-2

Ce texte constitue l'adresse dans les deux lettres de Paul aux Thessaloniens.

Contexte

Comme dans la plupart des lettres de Paul, 1 Th 1, constitue l'adresse et la salutation de l'apôtre, de Silvain et Timothée.

³²⁵ P. BONNARD, *Op. cit.*, p. 98.

³²⁶ *Ibid.*, p. 249.

Traduction

1 Paul, Silvain et Timothée à l'église des Thessaloniciens en Dieu le Père et dans le Seigneur Jésus Christ. A vous grâce et paix.

Structure

L'adresse et la salutation en 1Th 1, 1 constitue une unité en soi dont la structure interne se présente ainsi :

- a | Paul, Silvain et Timothée.
- b | A l'église des Thessaloniciens
- c | En Dieu le Père et dans le Seigneur Jésus Christ.
- d | A vous grâce et paix.

Bref : a et b sont des parallélismes synthétiques

b et c sont aussi synthétiques

c et d sont également synthétiques.

Commentaire

Ce qu'il faut relever dans cette adresse, c'est cette image qui est commandée par préposition (έν) : έν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ (en Dieu le Père et dans le Seigneur Jésus Christ). Cette expression se trouve aussi dans l'adresse en 2 Th., sauf que dans cette dernière adresse, Paul utilise le pronom personnel de la première personne ἡμῶν : έν θεῷ πατρὶ ἡμῶν καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ.

L'expression « *dans le Seigneur* » revient en 1Th 3, 8 ; 5, 12 ; 2Th 3, 4, « *dans le Christ Jésus* » en 1 Th 4, 1, « *dans le Seigneur Jésus Christ* » en 2 Th 3, 12.³²⁷ Pour P. GRELOT, « *ces exemples pris dans les plus anciennes lettres montrent le style habituel de Paul. Ce sont presque des clauses de style qui montrent comment tout doit se faire, à partir du moment où l'on est entré dans la foi chrétienne.* »³²⁸ Il importe

³²⁷ P. GRELOT, *Op. cit.*, p. 186.

³²⁸ *Ibid.*

de noter que de telles expressions sont courantes dans d'autres lettres de Paul. Par exemple, dans la première épître aux Corinthiens, Paul écrit : « *A ceux qui ont été sanctifiés dans le Christ Jésus* ». (ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) (1 Co 1, 2) ; « *c'est par lui que vous êtes dans le Christ Jésus [...]* » (Ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ [...]) (1 Co 1, 30) etc...

Synthese

En relevant les adresses dans les deux lettres des Thessaloniens, notre but est de montrer que même l'expression « *en Dieu* », « *dans le Seigneur* » ou « *dans le Christ* », « *dans l'esprit* » est symbolique. Elle signifie avoir une relation particulière avec Dieu, avec le Seigneur, avec le Christ etc.

1.4.3.4 Ephésiens 5, 21-25³²⁹

Ce texte décrit la relation entre Christ et l'Église et cette relation est exprimée par l'image du mariage.

Contexte

Le contexte d'Ephésiens 5, 21-25 est celui de l'amour conjugal entre le mari et la femme.

Traduction

21 Soumettez-vous les uns aux autres dans la crainte du Christ. 22 Les femmes à leurs maris comme au Seigneur. 23 Car le mari est le chef de la femme, comme le Christ est le chef de l'Église, lui le sauveur de son corps. 24 Mais comme l'Église est soumise à Christ, que les femmes soient soumises en tout à leurs maris. 25 Maris ; aimez les femmes, comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle.

³²⁹ Contrairement à l'ordre de la TOB, où le livre d'Ephésiens est placé avant 1 Thessaloniens, il est traité en dernier lieu dans ce travail car il est dans la catégorie de deutéropaulinien.

Structure

A | v. 21 : Soumission mutuelle dans la crainte du Christ.

B | v. 22-23 : Relation entre mari et femme.

C | v. 24 : modèle de la soumission.

D | v. 25 : L'amour de maris envers leurs femmes.

Bref : A et B sont des parallélismes synthétiques

B et C sont aussi synthétiques

C et D sont également synthétiques.

Commentaire

Le symbolisme qui se fait remarquer dans ce texte d'Ep 5, 21-25 est celui de la relation du Christ et l'Église ; relation décrite par l'image conjugale.

En Rm 12, 4-5, l'Église est décrite comme le corps ayant des membres. C'est le corps du Christ (Ep 2, 14-16 ; 1Co 12, 13).

A | v. 21

Le v. 21 intime un ordre de se soumettre les uns aux autres dans la crainte du Christ. La traduction que donne J. CALVIN est révélatrice : « *Etant sujets les uns aux autres en la crainte de Christ.* »³³⁰ L'idée est que dans la vie chrétienne « *là où la charité règne, là il y a servitude mutuelle.* »³³¹ Cette considération est partagée par M. ZERWICK, en ce qu'il dit :

Pour Paul, la famille chrétienne s'édifie sur la juste soumission de ses membres. Cela vaut aussi pour toute la famille. Ce qui est chrétien, c'est que cette soumission donnée ou plutôt exigée par la nature est réalisée 'dans la

³³⁰ J. CALVIN, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, (Tome 6), p. 222.

³³¹ *Ibid.*

*crainte de Christ', c'est-à-dire dans une sainte vénération
du Christ le Seigneur.*³³²

Charles MASSON, a résumé cette soumission en ces termes :

L'humilité, qui consiste à être dépréoccupé de soi pour aller au-devant d'autrui, pour subordonner, s'il le faut, sa volonté à la sienne, est la condition de toute vie communautaire harmonieuse. Elle est de règle dans l'Église d'abord, où le croyant doit savoir céder à son frère dans la crainte du Christ, sachant que le Christ qui s'est fait lui-même le serviteur de tous (Mc. 10. 45), sera le juge de ceux qui ne savent pas renoncer à leur volonté propre. Mais c'est dans la famille que la soumission des uns aux autres, doit se réaliser sans cesse.³³³

Nous comprenons donc que la soumission dont il est question doit s'exprimer aussi par les actes ; les services des uns envers les autres. C'est cette soumission qui est exigée aux femmes.

B | vv. 22-23

Les vv. 22-23 décrivent les relations entre maris et femmes. Il faut remarquer que ces relations ne sont plus mutuelles. Ces relations se situent à deux niveaux. Au premier niveau, la soumission des femmes à leurs maris (v. 22). Au deuxième niveau, l'homme est le chef de la femme. Ce deuxième niveau se base sur un modèle du Christ, chef de l'Église (v. 23). Il faut retenir ici que le mari est le chef de la femme, comme le Christ est le chef de l'Église ; cette dernière est son corps comme il en est sa tête.

C | v. 24

La soumission de la femme (v. 24) a comme modèle celle de l'Église au Christ. P. BONNARD dit que cette subordination volontaire de la

³³² M. ZERWICK, *Op. cit.*, p. 164.

³³³ C. MASSON, *L'Épître de saint Paul aux Ephésiens*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1953, p. 210.

femme à son mari, qui est la réponse de son amour à l'amour de son mari, n'a rien d'avilissant et n'attente en rien à sa dignité personnelle ; elle est de sa part acceptation de la place qui est la sienne dans la hiérarchie familiale selon l'ordre de la création que la rédemption n'abolit pas mais restaure et accomplit (1 Co 11, 3ss).³³⁴

D | v. 25

Le v. 25 est ici la réponse des maris à la soumission de leurs femmes : c'est l'amour. Cet amour des maris à leurs femmes est basé aussi sur un modèle : Comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle. Le verbe aimer (*ἀγαπᾶν*) doit être entendu dans son sens néotestamentaire, aussi peu sentimental que possible.³³⁵ Comme le dit M. ZERWICK, l'action du Christ pour son Église doit être la motivation de l'amour du mari pour sa femme : Parce que le Christ s'est livré par amour pour son Église, et que la vie conjugale est vue comme reproduction de la relation entre le Christ et son Église, c'est à cause de cela que les maris doivent aimer leurs femmes et traduire cet amour en actes par un don disposé au sacrifice.³³⁶

Il faut remarquer cette trinomie : soumission des femmes à leurs maris – maris, chef de la femme – maris, aimez les femmes,³³⁷ qui est basée sur un modèle exprimé par les conjonctions de comparaison *ὥς* (v. 22, 23 et 24) et *καθὼς* (v. 25).

Synthese

Nous l'avons vu partout dans la Bible, le mariage symbolise la relation entre Dieu et son peuple. La représentation symbolique que nous

³³⁴ P. BONNARD, *Op. cit.*, p. 211.

³³⁵ P. BONNARD, *Op. cit.*, p. 212.

³³⁶ M. ZERWICK, *Op. cit.*, p. 168.

³³⁷ Il faut dire ici, que même si : « *maris, aimez les femmes* » est la leçon originale, ces femmes sont celles qui appartiennent à leurs maris. Il n'est pas question de n'importe quelles femmes que les maris rencontreraient sur la rue.

fournit Paul du rapport entre le Christ et l'Église s'inspire du cadre vétérotestamentaire. P. GRELOT le voit aussi quand il tient ce langage :

*Ce symbole ne provient pas d'une initiative de saint Paul, même si on trouve déjà le précepte dans la lettre aux Colossiens sous forme développée avec la seule mention de l'amour (Col 3, 19). En fait, ce symbole du mariage était appliqué, dans le corpus prophétique, à la relation d'alliance entre Dieu et son peuple (Os 2, 4-5 ; Jr 2, 2 ; Es 54, 1-10). Ezéchiel (16, 59-63) y recourait déjà pour annoncer la nouvelle alliance. Quand saint Paul le reprend, la nouvelle alliance est réalisée depuis la mort du Christ.*³³⁸

Comme le voit P. GRELOT ci-dessus, la relation qui unit Christ à l'Église est celle de l'amour conjugal entre mari et la femme ; relation d'amour et de service mutuels.

Dans son langage symbolique, il y a beaucoup de textes que l'on peut relever chez Paul, en l'occurrence le langage symbolique qu'il emprunte à la végétation en parlant de la mort et de la résurrection du corps dans le chapitre 15 de la première épître aux corinthiens où le symbolisme de la demeure (ἡμῶν οἰκία) qui est terrestre (ἐπίγειος) qui n'est qu'une tente qui se détruit (σκήνους καταλυθῆ) qui est opposé à (οἰκοδομην), un édifice qui vient de Dieu (ἐκ θεοῦ) en 2 Co 5, 1-10, etc.

En considérant tout ceci, il y a lieu de dire, qu'au symbolisme qui couvre toute la Bible et paraît comme langage religieux par excellence ; Paul n'est pas resté spectateur. A la suite de tous les écrivains, il a usé du langage symbolique.

³³⁸ P. GRELOT, *Op. cit.*, p. 147.

1.5 Conclusion

Au terme de ce premier chapitre qui a été consacré au langage symbolique dans le Nouveau Testament, il importe de dire une fois de plus que, dans le Nouveau Testament, le langage symbolique n'est pas le seul à être utilisé. Nous avons vu qu'il y a d'autres, tels que les langages parabolique, allégorique, énigmatique, etc. Le langage symbolique est celui qui couvre en grande partie le Nouveau Testament en particulier, mais aussi toute la Bible en général.

Le langage symbolique est aussi présent dans plusieurs contextes : philosophique, psychologique et chez les anciens orientaux. L'Ancien Testament est le soubassement immédiat du langage symbolique du Nouveau Testament.

Le langage symbolique englobe tout : C'est l'homme, la vie, le monde. Rien n'y échappe.

« Telle est par exemple, l'existence du Christ, Verbe incarné, 'signe de contradiction' par Lui-même, ou encore à l'origine 'biblique' de l'humanité, l'existence d'Adam, symbole de Dieu 'à l'image et à la ressemblance' ». ³³⁹ Pour J. MEYENDORFF, « le fait que Dieu ait fait l'homme à son image et à sa ressemblance montre que l'iconographie est acte divin ». ³⁴⁰

³³⁹ J. BORELLA, *Op. cit.*, p. 345.

³⁴⁰ J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, Cerf, 1969, p. 261.

LA NOMINATION SYMBOLIQUE DE JÉSUS

Le deuxième chapitre sera essentiellement consacré à l'étude exégétique des textes qui renferment les appellations symboliques de Jésus, pour justement arriver à comprendre la signification profonde renfermée dans ces appellations.

2.1 Différence entre titres et appellations symboliques

Le quatrième évangile nous présente plusieurs titres de Jésus que nous estimons à notre sens, différents des appellations de Jésus qui soient symboliques. D'ailleurs par définition même, le « titre » est une « *dénomination d'une dignité, d'une charge ou d'une fonction souvent élevée* », ³⁴¹ « *Mot ou expression qui traduit une qualification ; qualification exprimant une relation sociale. Le titre de bienfaiteur de l'humanité. Le titre d'ancien combattant, d'inventaire.* » ³⁴²

Le premier sens de la dernière définition : « *Mot ou expression qui traduit une qualification* » exprime mieux les titres qui sont attribués à Jésus dans le quatrième évangile. L'appellation quant à elle, est une « *façon d'appeler, de nommer.* » ³⁴³

³⁴¹ LE PETIT LAROUSSE, Paris, Larousse, 1999, p. 1013.

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ *Ibid.* p. 77.

Dans la vie des hommes, les titres sont conférés par les autres, la communauté pour traduire le mérite dans l'exercice d'une fonction quelconque. Il y a aussi une possibilité que le titre soit conféré par soi-même. Mais ici, cette voie n'est pas orthodoxe et appelle le soupçon de la dictature. De la même façon, le nom est conféré par les autres ; la communauté, la famille, etc. Il y a des noms que la personne s'attribue elle-même. Dans tous les cas, les titres restent titres et ont pour fonction de qualifier une personne ; tandis que l'appellation sert à nommer dans le but de distinguer la personne d'une autre ; mais aussi pour marquer l'identité. Par exemple en parlant du titre « *Christ* », Hans CONZELMANN et Andreas LINDEMANN disent en évoquant de l'historien Flavius JOSEPHE : « *En tant que juif, Josèphe sait évidemment que 'Christ' n'est pas un nom propre mais un titre.* »³⁴⁴

Dans le quatrième évangile, les différents titres qui soient repérables se diffèrent fortement des appellations symboliques. Il y a lieu de remarquer que, que ce soit dans le quatrième évangile ou dans les synoptiques, Jésus n'a jamais revendiqué aucun des titres qui lui ont été collés. Ce sont les premières communautés après les événements de Pâque qui les lui ont donnés comme pour exprimer leur foi à ce qu'il a été et fait. C'est ce que J. JEREMIAS voit aussi en disant :

*Toutes ces images désignent dans le langage symbolique le Sauveur et toutes rendent un son eschatologique. Comme l'Église primitive remplace les images par des titres, on peut établir la règle suivante : alors que les titres eschatologiques dans les évangiles sont tous, à une exception près, de création postpascale, il est fort probable que les images mentionnées sont pré-pascales.*³⁴⁵

Ce que nous disons ici peut à notre sens être vérifié.

³⁴⁴ H. CONZELMANN et A. LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Traduction et adaptation : P. - Y. BRANDT, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 462.

³⁴⁵ J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1975, p. 312.

2.1.1 Les titres de Jésus

Quelques titres peuvent être considérés, comme par exemple : Christ, Fils de Dieu, Fils de l'homme, Seigneur, etc.

2.1.1.1 Les titres de Jésus dans les synoptiques

Il est nécessaire de voir de quelle manière ces titres sont attribués à Jésus dans les synoptiques. Pour ce faire, il importe d'inventorier tous les versets où apparaissent ces titres dans les trois évangiles dits synoptiques pour s'en rendre compte.³⁴⁶

i Pour le titre : Christ

Le titre : Christ est l'équivalent du titre : Oint ou Messie.

Chez Marc

- Mc 1, 1 : « Commencement de l'Evangile de Jésus Christ Fils de Dieu : [...] »
- Mc 8, 29 : « Et lui leur demandait : 'Et vous, qui dites-vous que je suis ?' Prenant la parole, Pierre lui répondit : 'Tu es le Christ.' »
- Mc 9, 41 : « Quiconque vous donnera à boire un verre d'eau parce que vous appartenez au Christ, [...] »
- Mc 12, 35 : « Prenant la parole, Jésus enseignait dans le Temple. Il disait : 'Comment les disciples peuvent-ils dire que le Christ est fils de David ?' »
- Mc 13, 21 : « Alors, si quelqu'un vous dit : 'vois, le Messie est ici ! Vois, il est là', ne le croyez pas. »
- Mc 13, 22 : « De faux messies et des faux prophètes [...] »

³⁴⁶ G. CHOUINARD et J. COCHRANE, *Concordance de la Bible d'après la traduction de Louis Second (1910)*, revue en 1975, dénommée « *la Nouvelle Bible de Genève* », Distribution Evangélique du Québec, Sherbrooke, Québec, 1980, mais les textes des versets cités viennent de la TOB.

- Mc 14, 61 : « [...] 'Es-tu le Messie, le Fils du Dieu béni ?' »
- Mc 15, 32 : « Le Messie, le roi d'Israël, [...] »

Chez Matthieu

- Mt 1, 1 : « Livre des origines de Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham, »
- Mt 1, 16 : « Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus, que l'on appelle Christ. »
- Mt 1, 17 : « Le nombre total des générations est donc : [...] quatorze de la déportation de Babylone au Christ. »
- Mt 1, 18 : « Voici quelle fut l'origine de Jésus Christ. »
- Mt 2, 4 : « Il rassembla tous les grands prêtres et les scribes du peuple, et s'enquit auprès d'eux du lieu où le Messie devait naître. »
- Mt 11, 2 : « Or Jean dans sa prison avait entendu parler des œuvres du Christ. »
- Mt 16, 16 : « Prenant la parole, Simon-Pierre répondit : 'Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. »
- Mt 16, 20 : « Alors il commanda sévèrement aux disciples de ne dire à personne qu'il était le Christ. »
- Mt 22, 42 : « 'Quelle est votre opinion au sujet de Messie ?' »
- Mt 26, 63 : « Mais Jésus gardait silence. Le Grand Prêtre lui dit : 'Je t'adjure par le Dieu vivant de nous dire si tu es toi, le Messie, le Fils de Dieu.' »
- Mt 26, 68 : « Pour nous, dirent-ils, fais le prophète, Messie : qui est-ce qui t'a frappé ? »
- Mt 27, 17 : « Pilate demanda donc à la foule rassemblée : 'Qui voulez-vous que je vous relâche, Jésus Barabbas ou Jésus qu'on appelle Messie ?' »
- Mt 27, 22 : « Pilate leur demande : 'Que ferai-je donc de Jésus, qu'on appelle Messie ? »

Chez Luc

- Lc 2, 11 : « Il vous est né aujourd'hui dans la ville de David, un Sauveur qui est le Christ Seigneur ; »
- Lc 2, 26 : « Il lui avait été révélé par l'Esprit Saint qu'il ne verrait pas la mort avant d'avoir vu le Christ du Seigneur. »
- Lc 3, 15 : « Le peuple était dans l'attente et tous se posaient dans leur cœur des questions au sujet de Jean : ne serait-il pas le Messie ? »
- Lc 4, 41 : « Des démons aussi sortaient d'un grand nombre en criant : ' Tu es le Fils de Dieu ! ' Alors, les menaçant, il ne leur permettait pas de parler, parce qu'ils savaient qu'il était le Christ. »
- Lc 9, 20 : « Il leur dit : ' Et vous, qui dites-vous que je suis ? ' Pierre, prenant la parole, répondit : ' Le Christ de Dieu ' »
- Lc 20, 41 : « Il leur dit alors : ' Comment peut-on dire que le Messie est fils de David, [...] »
- Lc 22, 67 : « et lui dirent : ' Si tu es le Messie, dis-le- nous. »
- Lc 23, 35 : « Le peuple restait là à regarder ; les chefs, eux, ricanaient ; ils disaient : ' Il en a sauvé d'autres. Qu'il se sauve lui-même s'il est le Messie de Dieu, l'Elu ! ' »
- Lc 23, 39 : « L'un des malfaiteurs crucifiés l'insultait : ' N'es-tu pas le Messie ? [...] »
- Lc 24, 26 : « Ne fallait-il pas que le Christ souffrit [...] »
- Lc 24, 46 : « et il leur dit : ' C'est comme il a été écrit : le Christ souffrira [...] ' »

ii Pour le titre : fils de Dieu

Ce titre : Fils de Dieu n'est pas abondant dans les trois évangiles synoptiques.

Chez Marc

- Mc 5, 7 : « D'une voix forte il crie : 'De quoi te mêles-tu, Jésus, Fils du Dieu Très Haut ? »
- Lc 15, 39 : « Le centurion qui se tenait devant lui, voyant qu'il avait ainsi expiré, dit : 'Vraiment cet homme était Fils de Dieu.' »

Chez Matthieu

- Mt 27, 40 : « [...], si tu es le Fils de Dieu, et descends de la croix ! »
- Mt 27, 43 : « car il a dit : ' Je suis Fils de Dieu ' »
- Mt 27, 54 : « [...], le centurion et ceux qui avec lui gardaient Jésus furent saisis d'une grande crainte et dirent : 'Vraiment, celui-ci était Fils de Dieu.' »

Chez Luc

- Lc 3, 38 : « fils d'Enô, fils de Seth, fils d'Adam, fils de Dieu. »
- Lc 8, 28 : « A la vue de Jésus, il se jeta à ses pieds en poussant des cris et dit d'une voix forte : 'De quoi te mêles-tu, Jésus, Fils du Dieu Très Haut ?' »

iii Pour le titre : fils de l'homme

Le titre : Fils de l'homme est plus abondant chez Matthieu et Luc que chez Marc.

Chez Marc

- Mc 2, 10 : « Eh bien, afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a autorité pour pardonner les péchés sur la terre, [...] »
- Mc 2, 28 : « de sorte que le Fils de l'homme est maître même du sabbat. »
- Mc 8, 31 : « Puis il commença à leur enseigner qu'il fallait que le Fils de l'homme souffre beaucoup [...] »

- Mc 8, 38 : « [...], le Fils de l'homme aura aussi honte, [...] »
- Mc 9, 9 : « [...], jusqu'à ce que le Fils de l'homme ressuscite d'entre les morts. »
- Mc 9, 12 : « [...], mais alors comment est-il écrit du Fils de l'homme qu'il doit beaucoup souffrir et être méprisé ? »
- Mc 9, 31 : « Car il enseignait ses disciples et leur disait : 'Le Fils de l'homme va être livré aux mains des hommes ; [...] »
- Mc 10, 33 : « 'Voici que nous montons à Jérusalem et le Fils de l'homme sera livré aux grands prêtres et aux scribes ; [...] »
- Mc 10, 45 : « Car le Fils de l'homme est venu non pour être servi, [...] »
- Mc 13, 26 : « Alors on verra le Fils de l'homme venir, entouré des nuées, dans la plénitude de la puissance et de la gloire. »
- Mc 14, 21 : « Car le Fils de l'homme s'en va selon ce qui est écrit de lui, malheureux l'homme par qui le Fils de l'homme est livré ! [...] »
- Mc 14, 41 : « [...] ! C'en est fait. L'heure est venue : voici que le Fils de l'homme est livré aux mains des pécheurs. »
- Mc 14, 62 : « Jésus dit : 'Je le suis, et vous verrez le Fils de l'homme siégeant à la droite du Tout Puissant et venant avec les nuées du ciel. »

Chez Matthieu

- Mt 8, 20 : « [...] ; le Fils de l'homme, lui, n'a pas où poser la tête. »
- Mt 9, 6 : « Eh bien ! afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre autorité pour pardonner les péchés, [...] »
- Mt 10, 23 « [...], je vous le déclare, vous n'achèverez pas le tour des villes d'Israël avant que ne vienne le Fils de l'homme. »
- Mt 12, 8 : « Car il est maître du sabbat, le Fils de l'homme. »

- Mt 12, 40 : « [...], ainsi le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre trois jours et trois nuits. »
- Mt 13, 37 : « Il leur répondit : 'Celui qui sème le bon grain, c'est le Fils de l'homme ; [...] »
- Mt 13, 41 : « le Fils de l'homme enverra ses anges ; [...] »
- Mt 16, 13 : « 'Aux dires des hommes, qui est le Fils de l'homme ? »
- Mt 16, 27 : « Car le Fils de l'homme va venir avec ses anges dans la gloire de son Père. »
- Mt 16, 28 : « [...], certains ne mourront pas avant de voir le Fils de l'homme venir comme roi. »
- Mt 17, 9 : « [...], jusqu'à ce que le Fils de l'homme soit ressuscité des morts. »
- Mt 17, 12 : « [...] Le Fils de l'homme lui aussi va souffrir par eux. »
- Mt 17, 22 : « Comme ils s'étaient rassemblés en Galilée, Jésus leur dit : 'le Fils de l'homme va être livré aux mains des hommes ; »
- Mt 19, 28 : « [...], quand le Fils de l'homme siègera sur son trône de gloire, [...] »
- Mt 24, 27 : « [...], ainsi en sera-t-il de l'avènement du Fils de l'homme. »
- Mt 24, 30 : « Alors apparaîtra dans le ciel le signe du Fils de l'homme ; ...»
- Mt 24, 37 : « Tels furent les jours de Noé, tel sera l'avènement du Fils de l'homme ; [...] »
- Mt 24, 39 « [...] tel sera l'avènement du Fils de l'homme. »
- Mt 24, 44 « [...], car c'est à l'heure que vous ignorez que le Fils de l'homme va venir. »
- Mt 25, 31 : « 'Quand le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, [...] »

- Mt 26, 2 : « le Fils de l'homme va être livré pour être crucifié. »
- Mt 26, 24 : « Le Fils de l'homme s'en va selon ce qui est écrit de lui ; [...] »
- Mt 26, 45 : « [...] Voici que l'heure s'est approchée où le Fils de l'homme est livré aux mains des pécheurs. »
- Mt 26, 64 : « [...], désormais vous verrez le Fils de l'homme siégeant à la droite du Tout Puissant et venant sur les nuées du ciel. »

Chez Luc

- Lc 5, 24 : « Eh bien, afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre autorité pour pardonner les péchés, [...] »
- Lc 6, 5 : « Et il leur disait : 'Il est maître du sabbat, le Fils de l'homme.' »
- Lc 7, 34 : « Le Fils de l'homme est venu, il mange, il boit, et vous dites [...] »
- Lc 9, 22 : « en expliquant : 'Il faut que le Fils de l'homme souffre beaucoup, [...] »
- Lc 9, 26 : « Car si quelqu'un a honte de moi et de mes paroles, le Fils de l'homme aura honte de lui quand il viendra dans sa gloire et celle du Père et des saints anges. »
- Lc 9, 44 : « 'Ecoutez bien ce que je vais vous dire : le Fils de l'homme va être livré aux mains des hommes.' »
- Lc 9, 58 : « [...] ; le Fils de l'homme, lui, n'a pas où poser la tête. »
- Lc 11, 30 : « [...] de même aussi le Fils de l'homme en sera un pour cette génération. »
- Lc 12, 8 : « [...] quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, le Fils de l'homme aussi se déclarera pour lui devant les anges de Dieu. »

- Lc 12, 10 : « Quiconque dira une parole contre le Fils de l'homme, cela lui sera pardonné [...] »
- Lc 12, 40 : « [...] car c'est à l'heure que vous ignorez que le Fils de l'homme va venir. »
- Lc 17, 22 : « Alors il dit aux disciples : 'Des jours vont venir où vous désirez voir ne fut-ce qu'un seul des jours du Fils de l'homme, et vous ne le verrez pas. »
- Lc 17, 24 : « [...] ainsi sera le Fils de l'homme lors de son jour. »
- Lc 17, 26 : « 'Et comme il en fut aux jours de Noé, ainsi en sera-t-il aux jours du Fils de l'homme. »
- Lc 17, 30 : « Il en ira de la même manière le jour où le Fils de l'homme se révélera. »
- Lc 18, 8 : « [...] Mais le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ? »
- Lc 18, 31 : « [...] et que va s'accomplir tout ce que les prophètes ont écrit au sujet du Fils de l'homme. »
- Lc 19, 10 : « Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu. »
- Lc 21, 27 : « Alors il verront le Fils de l'homme venir entouré d'une nuée dans la plénitude de la puissance et de la gloire. »
- Lc 21, 36 : « [...] et de vous tenir debout devant le Fils de l'homme. »
- Lc 22, 22 : « Car le Fils de l'homme s'en va selon ce qui a été fixé [...] »
- Lc 22, 48 : « Jésus lui dit : 'Judas, c'est par un baiser que tu livres le Fils de l'homme ! »
- Lc 22, 69 : « Mais désormais le Fils de l'homme siégera à la droite du Dieu Tout Puissant. »

iv Pour le titre : Seigneur

Le titre : « *Seigneur* » est beaucoup plus abondant chez Luc que chez Marc et Matthieu.

Chez Marc

- Mc 1, 3 : « Une voix crie dans le désert : Préparez le chemin du Seigneur, [...] »
- Mc 5, 19 : « [...] et rapporte-leur tout ce que le Seigneur a fait pour toi dans sa miséricorde. »
- Mc 7, 28 : « Elle lui répondit : « ‘C’est vrai, Seigneur, mais les petits chiens, sous la table, mangent les miettes des enfants’. »
- Mc 11, 3 : « [...] répondez : ‘Le Seigneur en a besoin et il le renvoie ici tout de suite.’ »
- Mc 12, 36 : « [...] Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Siège à ma droite jusqu’à ce que j’aie mis tes ennemis sous tes pieds. »
- Mc 12, 37 : « David lui même l’appelle Seigneur ; alors de quelle façon est-il son fils ? »
- Mc 16, 19 : « Donc le Seigneur Jésus, après leur avoir parlé, fut enlevé au ciel et s’assit à la droite de Dieu. »
- Mc 16, 20 : « Quant à eux, ils partirent prêcher partout : le Seigneur agissait avec eux et confirmait la Parole par les signes qui l’accompagnaient. »

Chez Matthieu

- Mt 3, 3 : « [...] ‘Préparez le chemin du Seigneur, rendez droits ses sentiers’ »
- Mt 4, 7 : « Jésus lui dit : ‘Il est aussi écrit : Tu ne mettras pas à l’épreuve le Seigneur ton Dieu.’ »
- Mt 4, 10 : « [...] Car il est écrit : le Seigneur ton Dieu, tu adoreras et c’est à lui seul que tu rendras un culte. »
- Mt 7, 21 : « ‘Il ne suffit pas de me dire, ‘Seigneur, Seigneur’ ! pour entrer dans le Royaume des cieux ; [...]’ »
- Mt 7, 22 : « Beaucoup me diront en ce jour-là : ‘Seigneur, Seigneur ! [...] ?’ »

- Mt 8, 2 : « Voici qu'un lépreux s'approcha et, prosterné devant lui, disait : 'Seigneur, si tu le veux, tu peux me purifier. »
- Mt 8, 21 : « Un autre des disciples lui dit : 'Seigneur, permets-moi d'aller d'abord enterrer mon père.' »
- Mt 8, 25 : « Ils s'approchèrent et le réveillèrent en disant : 'Seigneur, au secours ! nous périssons.' »
- Mt 9, 28 : « [...] 'Croyez-vous que je puis faire cela ? – Oui, Seigneur' [...] »
- Mt 14, 30 : « [...], il s'écria : 'Seigneur, sauve moi !' »
- Mt 15, 22 : « [...] 'Aie pitié de moi Seigneur, fils de David ! [...]' »
- Mt 15, 25 : « Mais la femme vint se prosterner devant : 'Seigneur, dit-elle, viens à mon secours !' »
- Mt 15, 27 : « 'C'est vrai, Seigneur ! [...]' »
- Mt 16, 22 : « [...] en disant : 'Dieu t'en préserve, Seigneur ! Non, cela ne t'arrivera pas !' »
- Mt 17, 4 : « Intervenant, Pierre dit à Jésus : 'Seigneur, il est bon que nous soyons ici [...]' »
- Mt 17, 15 : « 'Seigneur, aie pitié de mon fils : [...]' »
- Mt 18, 21 : « Alors Pierre s'approcha et lui dit : 'Seigneur, quand mon frère commettra une faute à mon égard, [...]' »
- Mt 20, 30 : « 'Seigneur, Fils de David, [...]' »
- Mt 20, 31 : « [...] Mais ils crièrent encore plus fort : 'Seigneur, Fils de David, [...]' »
- Mt 20, 33 : « Ils lui dirent : 'Seigneur, que nos yeux s'ouvrent !' »
- Mt 21, 3 : « [...] 'Le Seigneur en a besoin' [...] »
- Mt 21, 9 : « [...] criaient : 'Hosanna au plus haut des cieux !' »
- Mt 21, 42 : « [...] c'est l'œuvre du Seigneur : [...] »
- Mt 22, 37 : « Jésus lui déclara : 'Tu aimeras le Seigneur ton Dieu,' [...] »

- Mt 22, 43 : « Jésus leur dit : ‘Comment donc David, inspiré par l’Esprit, l’appelle-t-il Seigneur, [...]’ »
- Mt 22, 45 : « Si donc David l’appelle Seigneur, comment est-il son fils ? »
- Mt 25, 11 : « [...], qui disent : ‘Seigneur, seigneur, ouvre-nous !’ »
- Mt 25, 37 : « Alors les justes qui répondront : ‘Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir affamé et te nourrir [...] ?’ »
- Mt 25, 44 : « Alors eux aussi répondront : ‘Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir affamé ou assoiffé, [...] ?’ »
- Mt 26, 22 : « Profondément attristé, ils se mirent chacun à lui dire : ‘Serait-ce moi, Seigneur ?’ »

Chez Luc

- Lc 1, 43 : « Comment m’est-il donné que vienne à moi la mère de mon Seigneur ? »
- Lc 2, 11 : « Il vous est né aujourd’hui, dans la ville de David, un Sauveur qui est le Christ Seigneur ; [...] »
- Lc 3, 4 : « [...] Une voix crie dans le désert : Préparez le chemin du Seigneur, [...] »
- Lc 4, 8 : « Jésus lui répondit : ‘Il est écrit : Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et c’est à lui seul que tu rendras un culte. »
- Lc 4, 12 : « Jésus lui répondit : ‘Il est dit : Tu ne mettras pas à l’épreuve le Seigneur ton Dieu.’ »
- Lc 5, 8 : « A cette vue, Simon Pierre tomba aux genoux de Jésus en disant : ‘Seigneur, éloigne-toi de moi, car je suis un pécheur. »
- Lc 5, 12 : « Or [...] et de Judée et de Jérusalem ; et la puissance du Seigneur était à l’œuvre pour lui faire opérer des guérisons. »
- Lc 6, 46 : « Et pourquoi m’appelez-vous ‘Seigneur, Seigneur’ et ne faites-vous pas ce que je dis ? »

- Lc 7, 6 : « Jésus faisait route avec eux [...] quand le centurion envoya des amis pour lui dire : Seigneur, ne te donne pas cette peine, [...] »
- Lc 7, 13 : « En le voyant, le Seigneur fut pris de pitié pour elle et lui dit : ‘Ne pleure plus.’ »
- Lc 7, 19 : « les envoyant vers le Seigneur pour lui demander : ‘es-tu ‘Celui qui vient’ ou devons-nous en attendre un autre?’ »
- Lc 9, 54 : « Voyant cela, les disciples Jacques et Jean dirent : ‘Seigneur, veux-tu que nous disions que le feu tombe du ciel et les consume ?’ »
- Lc 9, 61 : « Un autre encore lui dit : ‘Je vais te suivre, Seigneur ; mais d’abord permets-moi de faire mes adieux à ceux de ma maison.’ »
- Lc 10, 1 : « Après cela, le Seigneur désigna soixante-douze autres disciples et les envoyant deux par deux, [...] »
- Lc 10, 17 : « Les soixante-douze disciples revinrent dans la joie, disant ; ‘Seigneur, même les démons nous sont soumis en ton nom.’ »
- Lc 10, 39 : « Elle avait une sœur nommée Marie qui, s’étant assise aux pieds du Seigneur, [...] »
- Lc 10, 40 : « Marthe s’affairait à un service compliqué. Elle survint et dit : ‘ Seigneur, cela ne fait rien que ma sœur [...] ? »
- Lc 10, 41 : « Le Seigneur lui répondit : ‘Marthe, Marthe, tu t’inquiètes et t’agites pour bien des choses.’ »
- Lc 11, 1 : « Il était un jour [...] un des disciples lui dit : ‘Seigneur, apprends-nous à prier, comme Jean l’a appris à ses disciples.’ »
- Lc 11, 39 : « Le Seigneur lui dit : ‘Maintenant vous, les Phari-siens, c’est l’extérieur de la coupe [...]’ »
- Lc 12, 41 : « Pierre dit alors : ‘Seigneur, est-ce pour nous que tu dis cette parabole [...] ?’ »

- Lc 12, 42 : « Le Seigneur lui dit : ‘Quel est donc l’intendant fidèle, [...]’ »
- Lc 13, 15 : « Le Seigneur lui répondit : ‘Esprits pervertis, est-ce que le jour du sabbat [...]’ »
- Lc 13, 23 : « Quelqu’un lui dit : ‘Seigneur, n’y aura-t-il que peu de gens qui seront sauvés ?’ »
- Lc 13, 25 : « Après que le maître de maison se sera levé [...] à frapper à la porte disant : ‘Seigneur, ouvre-nous’ [...] »
- Lc 17, 5 : « Les apôtres dirent au Seigneur : ‘Augmente en nous la foi.’ »
- Lc 17, 6 : « Le Seigneur dit : ‘Si vraiment vous avez de la foi, gros comme une graine de moutarde, [...]’ »
- Lc 17, 37 : « Prenant la parole, les disciples lui demandèrent : ‘Où donc Seigneur ?’ [...] »
- Lc 18, 6 : « Le Seigneur ajouta : ‘Ecoutez bien ce que dit ce juge [...]’ »
- Lc 18, 41 : « ‘Que veux-tu que je fasse pour toi ?’ Il répondit : ‘Seigneur, que je retrouve la vue !’ »
- Lc 19, 8 : « Mais Zachée, s’avançant, dit au Seigneur : ‘Eh bien, Seigneur, je fais don aux pauvres de la moitié de mes biens et, [...]’ »
- Lc 19, 31 : « [...] vous répondrez : ‘Parce que le Seigneur en a besoin.’ »
- Lc 19, 34 : « Ils répondirent : ‘parce que le Seigneur en a besoin.’ »
- Lc 20, 42 : « puisque David lui-même dit au livre des Psaumes : mon Seigneur a dit à mon Seigneur : ‘Siège à ma droite, [...]’ »
- Lc 20, 44 : « Ainsi David l’appelle Seigneur. Alors, comment est-il son fils ? »
- Lc 22, 33 : « Pierre lui dit : ‘Seigneur, avec toi, je suis prêt à aller même en prison, même à la mort.’ »

- Lc 22, 38 : « Seigneur, dirent-ils, voici deux épées. Il leur répondit : ‘ C’est assez.’ »
- Lc 22, 49 : « [...], ceux qui entouraient Jésus lui dirent : ‘Seigneur, frapperons-nous de l’épée ?’ »
- Lc 22, 61 : « Le Seigneur, se retournant, posa son regard sur Pierre ; et Pierre se rappela la parole du Seigneur [...] »
- Lc 24, 3 : « Etant entrées, elles ne trouvèrent pas le corps du Seigneur Jésus. »
- Lc 24, 34 : « qui leur dirent : ‘C’est bien vrai ! Le Seigneur est ressuscité et il est apparu à Simon.’ »

2.1.1.2. Les titres de Jésus dans le quatrième évangile

Les titres de Jésus que donne le quatrième évangile se trouvent dans les synoptiques et même dans le reste du Nouveau Testament. Il importe de les citer ici :

i Le titre : Rabbi

- Jn 1, 38 : « Jésus se retourna et voyant qu’ils s’étaient mis à le suivre, il leur dit : ‘Que cherchez-vous’ ? Ils répondirent : ‘Rabbi – ce qui signifie Maître -, où demeures-tu ?’ »
- Jn 1, 49 : « Nathaniel reprit : ‘Rabbi, tu es le fils de Dieu, tu es le Roi d’Israël.’ »
- Jn 3, 2 : « Il vint, de nuit, trouver Jésus et lui dit : ‘Rabbi, nous savons que tu es un maître qui vient de la part de Dieu, [...] »
- Jn 3, 26 : « Entre temps, les disciples le pressaient : ‘Rabbi, mange donc.’ »
- Jn 6, 25 : « Et quand ils l’eurent trouvé de l’autre côté de la mer, ils lui dirent : ‘Rabbi, quand es-tu arrivé ici ?’ »
- Jn 9, 2 : « Ses disciples lui posèrent cette question : ‘Rabbi, qui a péché pour qu’il soit né aveugle, lui ou ses parents ?’ »
- Jn 11, 8 : « Les disciples lui dirent : ‘Rabbi, tout récemment encore les juifs cherchaient à te lapider ; [...]’ ».

ii Le titre : Messie

- Jn 1, 41 : « Il va trouver, avant tout autre, son propre frère Simon et lui dit : ‘Nous avons trouvé le Messie !’ »
- Jn 4, 25 : « La femme lui dit : ‘Je sais qu’un Messie doit venir – celui qu’on appelle Christ [...]’ »

iii Le titre : fils de Joseph

- Jn 1, 45 : « Il va trouver Nathanaël [...], nous l’avons trouvé ; c’est Jésus, le fils de Joseph, de Nazareth. »
- Jn 6, 42 : « Et ils ajoutaient : ‘N’est-ce pas Jésus, le fils de Joseph ? Ne connaissons-nous pas son père et sa mère ? Comment peut-il déclarer [...]’ »

iv Le titre : fils de Dieu

- Jn 1, 34 : « Et moi, j’ai vu et j’atteste qu’il est, le Fils de Dieu. »
- Jn 1, 49 : « Nathanaël reprit : ‘Rabbi, tu es le fils de Dieu, tu es le Roi d’Israël.’ »
- Jn 3, 17 : « Car Dieu n’a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais [...] »
- Jn 5, 25 : « En vérité, en vérité, je vous le dis, l’heure vient – et maintenant elle est là – où les morts entendront la voix du Fils de Dieu [...] »
- Jn 10, 36 : « [...], parce que j’ai affirmé que je suis le Fils de Dieu. »
- Jn 19, 7 : « Les juifs lui répliquèrent : ‘Nous avons une loi...parce qu’il s’est fait Fils de Dieu.’ »
- Jn 20, 31 : « Ceux-ci l’ont été pour que vous croyiez que Jésus est le Christ ? le Fils de Dieu, et pour que, en croyant vous ayez la vie en son nom. »

Il y a beaucoup d’autres titres tels que : Roi d’Israël (Jn 1, 49 ; 12, 13) ; Roi des Juifs (Jn 18, 39 ; 19, 3. 19. 21) ; le Fils de l’homme (Jn 1,

51 ; 3, 13. 14 ; 5, 27 ; 6, 27. 53. 62 ; 8, 28 ; 9, 35 ; 12, 23. 34 ; 13, 31) ; Le Fils unique (Jn 3, 16. 35. 36), Le Fils unique de Dieu (3, 18) ; L'Epoux (Jn 3, 29) ; Le Sauveur du monde (Jn 4, 42) ; Le Prophète (Jn 4, 19. 44 ; 7, 40. 52 ; 9, 17) ; Le Prophète qui doit venir (Jn 6, 14) ; Le Saint de Dieu (Jn 6, 69) ; Mon Seigneur et mon Dieu (Jn 20, 28) ; Seigneur (Jn 20, 14), le Christ (Jn 1, 17. 20. 25. 41 ; 3, 28 ; 4, 25. 29 ; 7, 27. 31. 41. 42 ; 9, 22 ; 10, 24 ; 11, 27 ; 12, 34 ; 17, 3 ; 20, 31).

En faisant ce repère des titres ci-dessus, dans le quatrième évangile, notre souci est de voir la manière dont ces titres sont donnés. Or, il s'avère clairement que ces titres sont conférés par les autres : la communauté des disciples qui désigne Jésus comme tel.

D'autres titres viennent de Jésus lui-même, qui se les attribue d'une manière indirecte. Il convient de citer dans ce cas : le Fils de l'homme (Jn 1, 51 ; 3, 13. 14-15 ; 6, 27) ; Le Fils unique de Dieu (Jn 3, 18) ; Le Fils unique ou le Fils, l'Unique (Jn 3, 16) ; le Fils (Jn 3, 17. 35. 36). Il est à noter que les références que nous donnons pour tel ou tel titre ne sont pas exhaustives.

Dans l'hymne au λόγος en Jean 1, 14, les titres « Fils unique » (ὁς μονογενοῦς) et celui de « *Dieu Fils unique* » (μονογενὴς θεὸς) en Jean 1, 18 sont conférés par l'auteur de l'évangile.

Une question de curiosité peut déjà se poser ici. Pourquoi pour ces derniers titres, c'est Jésus qui se désigne seul, mais pour les autres, c'est son entourage ? Il vaut mieux examiner les appellations symboliques avant de donner la réponse.

2.1.2 Les appellations symboliques

Si dans le quatrième évangile et même dans les synoptiques Jésus n'a revendiqué aucun de ses titres messianiques ; même pas ceux-là qu'il s'est attribués lui-même d'une manière indirecte ; par contre, les noms symboliques dans le quatrième évangile sont revendiqués avec

insistance, comme par égoïsme. Il importe de voir dans les lignes qui suivent comment ces noms sont attribués à Jésus :

2.1.2.1 Le pain de la vie

- Jn 6, 35 : « Jésus leur dit : ‘C’est moi qui suis le pain de vie ; [...]’ »
- Jn 6, 41 : « [...] parce qu’il avait dit : ‘Je suis le pain qui descend du ciel ?’ »
- Jn 6, 48 : « Je suis le pain de vie. »
- Jn 6, 51 : « Je suis le pain vivant qui descend du ciel [...] »

2.1.2.2 La lumière du monde

- Jn 8, 12 : « Jésus, à nouveau leur adressa cette parole : ‘Je suis la lumière du monde [...]’ »

2.1.2.3 La porte des brebis

- Jn 10, 7 : « ‘En vérité, en vérité, je vous le dis, je suis la porte des brebis.’ »
- Jn 10, 9 : « Je suis la porte ; [...] »

2.1.2.4 Le bon berger

- Jn 10, 11 : « ‘Je suis le bon berger : le bon berger se dessaisit de sa vie pour ses brebis.’ »

2.1.2.5 La résurrection et la vie

- Jn 11, 25 : « Jésus lui dit : ‘Je suis la Résurrection et la Vie : [...]’ »

2.1.2.6 Le chemin, la vérité et la vie

- - Jn 14, 6 : « Jésus lui dit : ‘Je suis le chemin et la vérité et la vie [...]’ »

2.1.2.7 La vraie vigne

- Jn 15, 1 : « Je suis la vraie vigne et mon Père est le vigneron. »
- Jn 15, 5 : « Je suis la vigne, [...] ».

En observant ce tableau des noms symboliques, une chose saute aux yeux. C'est la répétition servile de la formule : « Ἐγώ εἰμι. ». L'on n'a pas vu cette formule dans les titres qui sont attribués à Jésus aussi bien dans les synoptiques que dans le quatrième évangile même.

Toutes ces appellations se présentent comme des énoncés performatifs. Ils ne sont pas constatifs. La récurrence de cette formule soulève bien de curiosité, si bien que la question suivante peut être posée : Pourquoi une telle nomination ? Pourquoi cette récurrence de : « *Moi, Je suis* » ?

Il semble que les titres que Jésus s'applique à lui seul et les appellations symboliques qu'il revendique ont quelque chose à révéler. Il est manifeste en guise de réponse, de dire que Jésus dans ces titres et ces noms avaient une certaine conscience de lui-même ; une certaine conscience de ce qu'il est en réalité.

A observer ces appellations symboliques, elles sont toutes des éléments structurels nomologiques déterminant dans le quatrième évangile. Une analyse minutieuse pourra faire découvrir leur sens.

2.2 La formule Ἐγώ εἰμι

Il a été dit que cette formule se trouve seulement dans les noms que Jésus revendique dans le quatrième évangile. Grammaticalement, cette formule peut être analysée de la manière suivante : Ἐγώ, c'est le nominatif singulier du pronom personnel de la première personne. Il peut être traduit par : « *Je, moi* »³⁴⁷ cf. Jn 6, 35 « *Moi, je suis le pain de vie* ». Εἰμι, c'est la première personne du singulier de εἶμι (être). Il est généra-

³⁴⁷ M. CARREZ et F. MOREL, *Op. cit.*, p. 44.

lement traduit en français par « *Je suis* ». La formule « ἐγώ εἰμι », telle qu'elle se présente en grec, est superflue. Elle marque une insistance car pour traduire : « *Je suis* » en grec, seul « εἰμι » suffirait. B. LINDARS et B. RIGAUX abondent dans le même sens lorsqu'ils s'expriment ainsi :

La formule révèle l'emphase. Le ego, Je, moi, n'est pas nécessaire en grec pour dire Je suis, le pronom étant contenu dans le verbe. Sa répétition à travers tout l'évangile dévoile un genre littéraire qui a ses sources dans l'A. T. mais qui atteint une force jamais égalée dans Jn, non seulement par la multiplicité des cas, mais aussi par les contextes où ils s'insèrent et surtout par le contenu des assertions.³⁴⁸

Une chose est vraie : en lisant le quatrième évangile, il ressort que dans le quatrième évangile, il en ressort qu'« *on peut distinguer plusieurs types de l'usage de 'Je suis'* »³⁴⁹ Deux types seulement peuvent être examinés ci-après : le type εἰμι sans prédicat et avec prédicat.

2.2.1 Le type εἰμι sans prédicat

En exégèse, le prédicat est « un second terme d'une énonciation où il est possible de distinguer ce dont on parle et ce qu'on affirme ou nie ; attribut (du sujet). »³⁵⁰ Il est nécessaire de présenter ce type dans sa forme grecque :

- Jn 8, 24

εἶπον οὖν ὑμῖν ὅτι ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν· ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι, ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν.

³⁴⁸ B. LINDARS et B. RIGAUX, *Pour une histoire de Jésus. Témoignage de l'évangile de Jean*, Desclée de Brouwer, 1974, p. 125.

³⁴⁹ Ibid. Voir aussi H. BACHMANN und W. A. SLABY, *Computer-Konkordanz zum Testamentum Graece von NESTLE-ALAND*, 26. Aufl., Belin-New York, Walter de Gruyter, 1980, pp. 515-524, Donnent un abondant usage de εἰμι dans le quatrième évangile.

³⁵⁰ Le P. ROBERT, *Op. cit.*, p. 2045.

Traduction

*Je vous ai dit donc que vous mourrez dans vos péchés.
Car, si vous ne croyez pas que (Moi), Je suis ; vous mourrez dans vos péchés.*

- Jn 8, 28-29a

εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ εἰμι, καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξεν με ὁ πατὴρ ταῦτα λαλῶ. Καὶ ὁ πέμψας με μετ' ἐμοῦ ἐστίν·

Traduction

Jésus leur dit : « *Quand vous exalterez le Fils de l'homme, alors vous saurez que (Moi), Je suis. Et de moi-même, je ne fais rien ; mais je dis les choses (ce que) le Père m'a enseigné. Et m'ayant envoyé, il est avec moi.* »

- Jn 8, 57-59

Εἶπον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι πρὸς αὐτόν· πενήκοντα ἔτη οὕτω ἔχεις καὶ Ἀβραὰμ ἐώρακας ; εἶπεν αὐτοῖς Ἰησοῦς ἡμῖν ἀμὴν λέγω ὑμῖν πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί.

ἦραν οὖν λίθους ἵνα βάλωσιν ἐπ' αὐτόν. Ἰησοῦς δὲ ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ.

Traduction

Les Juifs lui dirent : « Tu n'as pas encore cinquante années et tu as vu Abraham ? » Jésus leur dit : « Amen, amen, je vous le dis, avant qu'Abraham ne vienne à l'existence, (moi), je suis. »

*Ils soulevèrent des pierres afin qu'ils les jetassent sur lui.
Mais, Jésus se cacha et sortit du Temple.*

- Jn 13, 19

ἀπ' ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι, ἵνα πιτεύσητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγὼ εἰμι.

Traduction

Je vous le dis dès à présent avant que cela n'arrive ; afin que quand il arrivera, vous croyiez que (moi), Je suis.

En présentant ces textes dans cette forme grecque, notre souci est de voir clairement, la manière dont se présente le « ἐγὼ εἰμι ». Partout ici, il n'a pas de prédicat à côté de lui. C'est l'usage absolu de « ἐγὼ εἰμι » dans le quatrième évangile.

La formule « ἐγὼ εἰμι » sans prédicat, apparaît également dans Jn 4, 26 ; 6, 20 ; 9, 9 ; 18, 5. 6. 8. Mais on peut constater qu'à part Jn 4, 26 où la traduction de ἐγὼ εἰμι a le même sens que dans les versets susdit « (Moi), Je suis », la TOB traduit les autres par une simple formule de reconnaissance : « C'est moi ». « Ainsi l'aveugle-né déclare-t-il à ceux qui doutent de son identité : Ego eimi, c'est bien moi ! (9, 9) »³⁵¹

A notre avis, nous estimons que la traduction de Jn 6, 20 ; 18, 5. 6. 8 par « c'est moi », amoindrit quelque peu la force de frappe de « ἐγὼ εἰμι » dans ces versets. D'ailleurs en Jn 18, 5, après la déclaration « ἐγὼ εἰμι » de Jésus à ceux-là qui vinrent pour le chercher ; le « ἐγὼ εἰμι » du v. 6 les jette par terre. Ce fait ne nous pousse t-il pas à traduire ces quatre versets autrement ?

2.2.2. Le type εἰμι avec prédicat

Le deuxième type de l'usage de ἐγὼ εἰμι diffère du premier type. Il comporte un prédicat qui se présente dans le quatrième évangile comme

³⁵¹ E. COTHENET, L. DUSSAUT, P. LE FORT et al. *Op. cit.*, p. 92.

« une image ou un symbole. »³⁵² Il importe aussi de présenter l'usage de ἐγώ εἰμι avec prédicat dans sa forme grecque.

- Jn 6, 35 : « ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς »
- Jn 6, 41 : « ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβάς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ »
- Jn 6, 48 : « ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς »
- Jn 6, 51 : « ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς »
- Jn 8, 12 : « ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου »
- Jn 10, 7 : « ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων »
- Jn 10, 9 : « ἐγώ εἰμι ἡ θύρα »
- Jn 10, 11 : « ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός. »
- Jn 10, 14 : « ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς... »
- Jn 11, 25 : « ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ζωή... »
- Jn 14, 6 : « ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἀλήθεια καὶ ζωή »
- Jn 15, 1 : « ἐγώ εἰμι ἄμπελος ἡ ἀληθινή... »
- Jn 15, 5 : « ἐγώ εἰμι ἄμπελος ... »

Il est à remarquer que l'évangile de Jean donne deux autres usages de ἐγώ εἰμι totalement différents de deux types précités qui ne sont pas à considérer dans cette étude. Il s'agit de Jn 8, 18 : « ἐγώ εἰμι ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμαυτοῦ [...] » ; littéralement : (moi, je suis le témoin au sujet de moi-même), d'où « *je suis témoin de moi-même ou je me rends témoignage* ». Le deuxième usage est celui de Jn 8, 23 : « ἐγώ ἐκ τῶν ἄνω εἰμι » ; littéralement : (moi, je suis d'en haut, d'en haut) ; d'où « *je suis venu d'en haut* ».

A notre avis, dans ces deux cas, « ἐγώ εἰμι », marque simplement l'insistance ; d'abord dans le premier cas de Jn 8, 18, sur le témoignage que Jésus rend de lui-même. C'est pourquoi d'ailleurs le prédicat est un participe présent attribut (ὁ μαρτυρῶν), qui est nominatif singulier. Dans le deuxième cas de Jn 8, 23, il n'y a pas de prédicat. Jésus insiste sur son

³⁵² B. LINDARS et B. RIGAUX, *Op. cit.*, p. 127.

origine « ἐκ τῶν ἄνω » qui n'est pas celle de ce monde « ἐκ τούτου τοῦ κόσμου » ; (de ce monde), qui est l'origine des juifs.

Par contre, dans le reste de cas du type « ἐγὼ εἰμι » avec prédicat, ὁ ἄρτος, τὸ φῶς, ἡ θύρα, ὁ ποιμὴν, ἡ ἀνάστασις, ἡ ζωὴ, ἡ ὁδός, ἡ ἀλήθεια, ἡ ἀμπελος, ἡ ἀληθινὴ sont des substantifs au nominatif singulier. Ils sont par conséquent attributs du sujet qui parle, Jésus. Dans ce cas, le type ἐγὼ εἰμι avec prédicat « *n'a certes pas autant de force que l'expression absolue 'Moi, je suis.'* »³⁵³ Par cette formule, Jésus « *déclare que les biens représentés par ces termes ne peuvent être trouvés que par lui, en lui.* »³⁵⁴ Pour K. P. M. KUNZEZAMA, cette formule avec adjectif établi une opposition avec les valeurs anciennes. C'est ainsi qu'il dit :

*Mais chez Jean l'équivoque est tout à fait levée. L'écrivain durcit davantage l'opposition des valeurs chrétiennes à celles du judaïsme. L'accentuation apparaît encore mieux lorsque l'expression egô eimi n'est plus employé à l'absolu mais se trouve complétée par un adjectif ou par un complément comme dans : 'Je suis LE PAIN DE LA VIE' (Jn 6, 35 b. 48), 'Je suis LA VRAIE VIGNE' (Jn 15, 1. 5). Sans aucun doute, de telles déterminations signifient que les titres mentionnés ne sont vrais absolument que de Jésus et que les anticipations de l'Ancien Testament sont dépassées.*³⁵⁵

En effet, de par ce qui est dit ci-dessus, il y a lieu d'établir à partir de cette formule, une certaine opposition entre les biens exprimés par ces attributs et ceux de l'Ancien Testament.

³⁵³ A.-M. ROGUET, *Op. cit.*, p. 295.

³⁵⁴ E. COTHENET, L. DUSSAUT. P. Le FORT et al. *Op. cit.*, p. 92.

³⁵⁵ K. P. M. KUNZEZAMA, *La structure bipartite de Jean*, 26-71, nouvelle approche, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1987, p. 28.

2.2.3 L'origine de la formule *ἐγώ εἰμι*

Dans le type « *ἐγώ εἰμι* » sans prédicat, il a été constaté que l'emploi de *ἐγώ εἰμι* est absolu. M. CARREZ et F. MOREL disent expressément que dans Jean, *ἐγώ εἰμι* (Jean 8, 24, 28) rappelle Ex 3, 14 le nom de Dieu : « *Je suis, Je* ». ³⁵⁶ En effet, c'est de l'Ancien Testament que cet usage tire son origine primitive.

L'emploi absolu de *ἐγώ εἰμι* rappelle la grande révélation de Dieu à Moïse sur mont Horeb, désiré de connaître le nom de la divinité qui lui parle. Le contexte est celui-ci :

Moïse dit à Dieu : « Voici ! Je vais aller vers les fils d'Israël et je leur dirai : Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous. S'ils me disent : Quel est son nom ? – Que leur dirai-je ? » Dieu dit à Moïse : « JE SUIS QUI JE SERAI. » Il dit : « Tu parleras ainsi aux fils d'Israël : JE SUIS m'a envoyé vers vous. » (Ex 3, 13-14).

Au v. 14, « JE SUIS QUI JE SERAI » est la traduction de la Traduction Œcuménique de la Bible ³⁵⁷ de l'hébreu : ³⁵⁸ « אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה » (Ehyèh asher ehyèh). Cette formule est celle que « les exégètes désignent du terme de l'auto-présentation ou de l'auto-introduction de Dieu [...] » ³⁵⁹ La SEPTUAGINTA, a traduit ces mots de la manière suivante : « Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν ». ³⁶⁰ Littéralement « (moi), Je suis l'étant ». ὢν est le

³⁵⁶ M. CARREZ et F. MOREL, *Op. cit.*, p. 44.

³⁵⁷ LA TOB (Ancien Testament), p. 138.

³⁵⁸ R. KITTEL, *Biblia Hebraica*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1962, p. 82

³⁵⁹ P. RICOEUR, « D'un testament à l'autre : essai d'herméneutique biblique », in D. MARGUERAT et J. ZUMSTEIN (éds.), *La mémoire et le temps, mélanges offerts à P. Bonnard*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 299.

³⁶⁰ A. RAHLFS, *Septuaginta*, Duo volumina in uno, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979, p. 90.

nominatif singulier masculin participe présent de εἰμί.³⁶¹ La Vulgate a « *ego sum qui sum.* »³⁶²

A côté de la traduction que donne la TOB, « *JE SUIS QUI JE SERAI.* », Les autres traductions possibles du verset sont : « *Je suis celui qui suit.* »³⁶³ ; « *Je suis qui je suis.* »³⁶⁴ ; « *Je suis celui qui est.* »³⁶⁵

Il faut remarquer ici que la traduction du Français courant : « Je suis qui je suis », ne diffère en rien de celle de la BIBLE DE JERUSALEM « Je suis celui qui est ». Les deux traductions sont au présent. Ceci étant, les deux traductions en question et celle de la TOB sont justes ; car contrairement au français qui a trois temps : le passé, le présent et le futur, l'hébreu a une notion différente du temps qu'il conjugue en deux formes différentes selon que l'action qu'il décrit est accomplie ou inaccomplie. « *De plus, un accompli ou un inaccompli peuvent avoir indifféremment valeur du passé, de présent ou de futur, selon la structure de la phrase où ils figurent.* »³⁶⁶

Pour revenir à l'Ex 3, 14, « *Je suis qui suis, doit donc se comprendre hors de notre échelle du temps, à la fois comme un passé, un présent et un futur, dans l'intemporalité de ses significations.* »³⁶⁷

La réflexion que donne CHOURAQUI du verbe יְהִי (être) dans ce verset est pertinente et vaut la peine d'être retenue. Il s'exprime ainsi :

Ehyèh signifie être présent dans toutes les dimensions concevables d'une présence. Le sens est ici renforcé par le redoublement de l'affirmation : èhyèh asher èhyèh. Des théologiens ont pu entendre cette

³⁶¹ *The Analytical Greek Lexicon*, p. 443.

³⁶² A. COLUNGA et L. TURRADO, *Vulgatam Clementinam*, Nova editio, Madrid Biblioteca de Autores Cristianos, 1978, p. 46.

³⁶³ L. SEGOND, *La Sainte BIBLE*, Genève-Paris, société biblique de Genève, 1979, p. 57.

³⁶⁴ LA BIBLE, traduite en Français courant, p. 68.

³⁶⁵ *La BIBLE DE JERUSALEM*, p. 88.

³⁶⁶ CHOURAQUI, *MOÏSE*, Paris, Flammarion, 1997, p. 147.

³⁶⁷ *Ibid.*

phrase comme rejet de la question ou même comme un refus de toute réponse. Je suis qui je suis semble renvoyer à sa question un questionneur trop curieux : Tu veux connaître mon nom ? Tu ne le connaîtras pas : Je suis qui je suis ou pis : Je serai qui je serai [...] Or le texte dit exactement le contraire de cette interprétation. En effet asher qui relie les deux èhyèh est la subtil des conjonctions. On pourrait la traduire assez justement par deux points, en éludant ce qui évoque : Je suis : Je suis.³⁶⁸

La considération ci-dessus est vraie. A travers cette expression, èhyèh asher èhyèh, Dieu se définit comme celui qui traverse tout le temps. Il n'est pas à limiter à un moment de l'histoire ou un espace déterminé. Il a été, Il est, Il sera.

2.2.3.1 *Je suis Yahvé (Ex 6, 6)*

Le texte hébreu est ³⁶⁹ « ... אֲנִי יְהוָה » (ani Yhwh). Le texte grec est : « Ἐγὼ κύριος ». ³⁷⁰ Selon A. - M. BESNARD, « cette formule se présente sous deux formes, avec des variantes négligeables : une formule brève 'Je suis Yahvé' ; une forme longue : par exemple, 'Je suis Yahvé votre Dieu' (ou : ton Dieu ; ou : leur Dieu). » ³⁷¹ La forme longue se trouve en Ex 20, 2 : ³⁷² « אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶשְׁכֵּן » , le texte grec est : « Ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεός σου. » ³⁷³ Et Ex 20, 5 : ³⁷⁴ « אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶל קָנָא » , le texte grec est : « Ἐγὼ γὰρ εἰμι κύριος ὁ θεός σου. » ³⁷⁵

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ R. KITTEL, *Op. cit.*, p. 86.

³⁷⁰ A. RAHLFS, *Op. cit.*, p. 94.

³⁷¹ A.-M. BESNARD, *Op. cit.*, p. 63.

³⁷² R. KITTEL, *op. cit.*, p. 108.

³⁷³ A. RAHLFS, *Op. cit.*, p. 119.

³⁷⁴ R. KITTEL, *Op. cit.*, p. 108.

³⁷⁵ A. RAHLFS, *Op. cit.*, p. 120.

La formule : « *JE SUIS YAHVE* » est celle d'autophanie. Elle est donc théophanique.³⁷⁶ « *C'était la formule de présentation de la divinité : par elle le dieu décline son identité, pour que l'homme sache à qui il a affaire (aspect noétique) et affirme son autorité souveraine, pour que l'homme obéisse à sa voix (aspect dynamique). Ainsi, en dehors de P : Gn 15, 7 (J) ; 26, 24 (J) ; 28, 13 (J) ; 31, 13 (E) ; 46, 3 (E).* »³⁷⁷ L'auteur que nous venons de citer continue cependant :

*Il était normal qu'on la retrouvât à la théophanie du Sinaï. Mais elle y acquit, du coup une telle importance qu'elle est devenue une sorte de terme technique de la promulgation de l'Alliance, et c'est ce qui explique son rattachement à la tradition sacerdotale. La loi de sainteté du Lévitique en fait un emploi massif (Lv 17s) ; la plupart de ses autres emplois dans le Pentateuque relèvent du même contexte (Ex 12, 12 b ; 29, 46 ; Nb 3, 13 ; 10, 10 et. ; ajouter 6, 10), ainsi que les deux mentions qu'en fait Osée (12, 10 ; 13, 4 ; pas d'autre emploi chez les prophètes avant Jérémie) ou qu'en font les Psaumes (50, 7 ; 81, 11 : avec, il est vrai, correction ou addition).*³⁷⁸

En effet, cette formule qui eut naissance au Sinaï a connu un développement. A son rôle primordial de théophanie, la formule est devenue un terme technique usuel dans l'Alliance entre Dieu et son peuple.

Dans Ez 20, 5-8, la formule : « *JE SUIS YAHVE* », dans sa valeur dynamique, révèle Yahvé qui fait des promesses, suivies des commandements. Dans ces versets, la formule : « *JE SUIS YAHVE* », se présente comme un nom qui signe, le début de la promesse et de la fin de la promesse.

³⁷⁶ A.-M. BESNARD, *Op. cit.*, p. 63.

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ *Ibid.*

2.2.3.2 Vous connaîtrez que je suis Yahvé (votre Dieu) (Ex 6, 7 ; 7, 5)

Comme il se fait voir, cette formule est celle de reconnaissance. Elle dépend étroitement de la précédente, mais elle est d'un emploi plus restreint : peut-être parce qu'elle est exclusivement prophétique, tandis que la précédente devait avoir en outre un emploi liturgique. Elle intervient quelquefois dans les textes de l'exode ; plus fréquente dans le Deuxième Isaïe ; elle est extrêmement abondante chez Ezéchiel qui lui confère une vigueur toute particulière.³⁷⁹

La formule de reconnaissance : « Vous connaîtrez que je suis Yahvé », comporte :

- Une forme brève : « (connaître) – que je suis Yahvé (*kî anî Yhwh*) » ; Ex 7, 17 ; 10, 2 ; Dt 29, 5 ; 1 R 20, 13 ; 20, 8 ; Is 45, 3 ; 49, 23 ; Jl 2, 27 ; 4, 17 et plus de 50 fois chez Ezéchiel ;
- Une forme explicitée : soit par une proposition relative : « (connaître) – que je suis Yahvé qui [...] » Ex 6, 7 ; 29, 46 (16, 6 emploi à la troisième personne) ; soit par un participe : « [...]Yahvé qui - sanctifie (Ex 31, 13 = Ez 20, 12 ; 37, 28) [...]Yahvé qui - te-sauve (Is 60, 16 » ; soit par une épithète : « [...]Yahvé saint en Israël (Ez 39, 7), [...] Yahvé présent sur la terre (Ex 8, 18). »
- Diverses variantes, par exemple : « [...] afin que tu saches que nul n'est semblable à moi par toute la terre (Ex 9, 14) [...] que Yahvé ton Dieu est le vrai Dieu (Dt 7, 9) [...] que la terre est à Yahvé (Ex 9, 29) [...] que mon nom est Yahvé (Jr 16, 21). »³⁸⁰

Il faut dire à la suite de A.- M. BESNARD que la formule de reconnaissance « Vous connaîtrez que Je suis Yahvé (votre Dieu) » est d'origine épiphanique.

³⁷⁹ *Ibid.*, pp. 66-67.

³⁸⁰ *Ibid.*, pp. 66-67.

2.2.3.3 Vivant je suis, vivant (est) Yahvé

Quant à ce qui concerne cette formule, il convient de dire que le Dieu biblique est un Dieu vivant.³⁸¹ « Mais, constatation curieuse, l'expression 'Dieu vivant' est relativement rare dans la Bible. »³⁸² Dans l'Ancien Testament, cette formule : « VIVANT JE SUIS ou VIVANT EST YAHVE » apparaît sous cette forme : « אֱלֹהִים חַיִּים » (èlohim hayyim) en Dt 5, 23. Littéralement « Dieu des vivants ». Il peut s'agir aussi du pluriel de majesté par attraction de la forme plurielle èlohim.³⁸³ Cette forme se trouve également en Es 17, 26. 36 ; Jr 10, 10 ; 2 R 19, 4. 16 ; Os 2, 1 ; Ps 42, 3 ; 84, 3 ; Jb 27, 2.

La formule « Yahvé est vivant », est une formule de serment dans l'Ancien Testament. C'est pourquoi dans le décalogue, il est interdit de prononcer en vain le nom du « Seigneur, ton Dieu » (Ex 20, 7). Dans sa note de ce verset, la TOB dit :

*Litt. Tu n'élèveras pas le nom du Seigneur, ton Dieu, pour une chose vaine (ou fausse). Israël a reçu la révélation du nom (cf. Gn 32, 30) de Dieu pour pouvoir le louer, l'invoquer, le faire connaître aux nations. Mais il ne doit pas s'en servir pour des pratiques obscures et dangereuses (faux serments, magie, malédiction etc.)*³⁸⁴

Suivant ce que la TOB dit, même chez certains prophètes, il était interdit de faire de serment par cette formule : « Yahvé est vivant ». Ces exemples sont illustratifs : « [...] N'allez pas au Gilgal, ne montez pas à Beth-Awèn et ne prononcez pas le serment 'Le SEIGNEUR est vivant ! » (Os 4, 15) ; « Ceux qui jurent par le péché de Samarie, et qui disent : 'Vive ton Dieu, Dan ! Vive la Puissance de Béésheva !' Tomberont et ne se relèveront plus. » (Am 8, 14).

³⁸¹ *Ibid.*, p. 70.

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ TOB, (Ancient Testament), p. 167, note y.

2.2.3.4 *Yahvé est son nom (ex 15, 3)*

« *Yahvé est son nom* » (יְהוָה שְׁמוֹ), cette formule se trouve également ailleurs dans l'Ancien Testament sous la formule : « *YAHVE (TSE-BAOTH) EST SON NOM* » que l'on trouve en Jérémie 32, 18 : ³⁸⁵ « : יְהוָה צְבֹת שְׁמוֹ » (« *Le SEIGNEUR LE TOUT-PUISSANT, C'EST SON NOM !* ») ³⁸⁶ Selon Simon K. DOSSOU, « *le terme YHWH TSEBAOTH traduit souvent par l'Eternel des armées apparaît 282 fois dans l'Ancien Testament.* » ³⁸⁷

Cette formule se trouve également dans Am 5, 8. 27 ; Es 54, 5 ; Jr 46, 18 ; 48, 15 ; 50, 33-34 ; 51, 57 etc. Quant à la fonction de cette formule : « *YAHVE (TSEBAOTH) est son nom* », A.- M. BESNARD voit ce qui suit :

L'épithète Sabaoth « a reçu deux acceptions majeures dans la tradition biblique : elle a d'abord désigné Yahvé comme chef des armées d'Israël lorsque, sa présence étant représentée par l'Arche, il les conduisait à la victoire ; plus tard, dans un souci d'affirmer le monothéisme Yahviste contre les cultes idolâtriques, elle l'a proclamé Maître et Seigneur, par droit de création, de toute l'armée des astres qu'adoraient tant de peuples voisins. » ³⁸⁸

Il faut remarquer aussi un développement de cette formule chez Israël. De la fonction de chef des armées à la tête d'Israël, la formule a fini par marquer l'antithèse dans le monothéisme pur ; c'est-à-dire qu'en dehors de YAHVE TSEBAOTH, il n'y a pas d'autre Dieu.

A considérer la similitude très prononcée entre la formule : « ἐγώ εἰμι » dans le quatrième évangile et les quatre formules qui traduisent le nom de Dieu dans la Bible hébraïque, aussi bien que leur traduction dans

³⁸⁵ R. KITTEL, *Op. cit.*, p. 766.

³⁸⁶ TOB, (Ancien Testament), p. 992.

³⁸⁷ S. K. DOSSOU, *De l'élection au décalogue*, Yaoundé, Clé, 2002, p. 62.

³⁸⁸ A.-M. BESNARD, *Op. cit.*, pp. 74-75.

la LXX, il ne fait pas de doute que la formule : « ἐγώ εἰμι » dans la bouche de Jésus dans le quatrième évangile, soit d'origine vétérotestamentaire. Il est important de connaître sa portée théologique, tel est le travail que nous nous proposons dans les lignes qui suivent :

2.2.4 La portée théologique de la formule ἐγώ εἰμι

Il est parfaitement logique avant de répondre à notre question principale : « Pourquoi Jésus revendique-t-il, comme par égoïsme les appellations symboliques ? », de dégager la portée théologique contenue dans la formule : « ἐγώ εἰμι » sur les lèvres de Jésus dans le quatrième évangile.

Il est indéniable que la formule tirerait son origine de l'épisode du buisson ardent (Ex 3, 14), où Dieu révèle son nom de « JE SUIS CELUI QUI SUIF ». Comme le dit G. d'OUTREPONT, cette réponse du Dieu d'Israël, nous invite à réfléchir. On sait que, chez les sémites, le nom de quelqu'un définit sa personnalité. Or l'être intime de Dieu ne peut être connu ni révélé car Dieu est transcendant. En répondant à Moïse, Dieu ne peut livrer le secret de son Etre divin. Ce secret est total et la réponse divine remplie de mystère [...].³⁸⁹ J. ZUMSTEIN, est encore plus explicite en ce qu'il dit :

Le Christ johannique effectue un saut herméneutique de première importance en reprenant ce mode d'expression à son compte. Ce transfert est attesté par les occurrences où Jésus utilise la formule « Je suis » au sens absolu. Il exprime ainsi sa dignité divine et son unité avec le Père. Il faut donc lire les déclarations en « Je suis » du Christ johannique comme des paroles de révélations. En elles, le

³⁸⁹ G. d'OUTREPONT, *Jésus, dans les évangiles et les lettres de saint Paul*, Paris, Beauchesne, 1973, p. 37.

*Christ dévoile de façon souveraine sa véritable identité
qui, sinon, demeurerait inaccessible.*³⁹⁰

Quoi de plus clair dans la revendication de Jésus par le « ἐγὼ εἰμι » ? Comme le voit J. ZUMSTEIN, par ces paroles, Christ n'est pas différent du Dieu le Père, avec qui il est Un. Il se révèle Dieu ! Et « par opposition à Abraham qui est entré un jour dans le monde, Jésus revendique la participation à l'éternité même de Dieu : 'Avant qu'Abraham parut, Je suis' (8, 58). »³⁹¹

La formule se présente alors dans la bouche de Jésus comme une invitation à ces interlocuteurs de le considérer comme tel, car « *la relation qui unit le Fils et le Père implique que l'être de Jésus est strictement son être pour Dieu ; de même, réciproquement, Dieu est tout entier dans la communication, dans le don qu'il fait de lui à son Fils – et à travers son Fils aux hommes.* »³⁹² L'expression *egô eimi* évoquerait avec une très haute probabilité, les paroles par lesquelles Yahvé se faisait connaître à Israël (Ex 3, 14 ; Os 1, 9). En les reprenant à son compte, Jésus affirmerait être ce que Yahvé avait révélé de lui au peuple juif.³⁹³ C'est cette revendication d'être Dieu en face de ses interlocuteurs qui sont des juifs qui vont lui attirer leur remontrance. Pour les juifs, Jésus par ses revendications, serait un second Dieu. D'où leurs réactions : « *Ils dirent alors : 'Toi qui es tu ?' [...] »* (Jn 4, 25) ; « *Sur quoi, les juifs lui dirent : 'Tu n'as même pas cinquante ans et tu as vu Abraham.'* » (Jn 8, 57) ; « *Alors, ils ramassèrent des pierres pour les lancer contre lui, mais Jésus se déroba et sortit du Temple.* » (Jn 8, 58).

³⁹⁰ J. ZUMSTEIN, « Foi et Vie éternelle selon Jean » in O. MAINVILLE et D. MARGUERAT, (sous dir.), *Résurrection, l'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testammment*, Montréal-Genève, Médiapaul -Labor et Fides, 2001, p. 225.

³⁹¹ E. COTHENET, L. DUSSAUT, P. Le FORT et al. *Op. cit.*, p. 93.

³⁹² P. Le FORT, *Les structures de l'Église militante*, Genève, Labor et Fides, 1970, p. 106.

³⁹³ K. P. M. KUZENZAMA, *Op. cit.*, pp. 27-28.

Pour tout juif qui connaît l'existence d'un Dieu UN en Israël,³⁹⁴ la réaction des juifs à l'égard des revendications de Jésus est logique. C'est un blasphème ! Cependant, il faut noter une ambivalence dans la bouche de Jésus. Au même moment qu'il revendique l'identité divine ; c'est-à-dire qu'il est Dieu, au même moment « *Christ se présente comme le porte-parole de Celui qui l'a envoyé (8, 26) et affirme ne rien faire d'autre que la volonté de son Père (8, 29).* »³⁹⁵ C'est ce que Pierre Le FORT dit : « *Dans ses actes plus encore que dans ses 'discours de révélation,' Jésus manifeste sa dépendance totale envers Dieu qui fonde aussi sa souveraineté absolue sur les hommes.* »³⁹⁶

Il faut comprendre en définitive que dans ses revendications, le Christ johannique « *est le représentant de Dieu parmi les hommes, il est son lieu-tenant. Il dit les paroles de Dieu et il accomplit ses gestes. Il est l'expression de la positivité créatrice de Dieu parmi les hommes et par là même, source de vie.* »³⁹⁷

La portée théologique de la formule : « ἐγώ εἰμι » est manifestement christologique. Par elle, le Christ dans le quatrième évangile se présente

³⁹⁴ Nous pensons ici à la prière Shema du Dt 6, 4 « *qui reste l'une de plus chère à la piété juive* », Cf. BJ

p. 210, note d. Pour S. AMSLER, les mots « YHWH elohénou YHWH éhad » du Deutéronome, « *inscrits au cœur de la confession de foi fondamentale du judaïsme, ces quatre mots passent pour l'expression classique du monothéisme révélé à Moïse, enseigné par lui à Israël et transmis par la tradition aussi bien au christianisme qu'à l'Islam...cela donne à la double déclaration une pointe polémique : c'est YHWH – et nul autre – qui est notre Dieu. C'est Lui qui est UN !* » Cf. S. AMSLER, « 'Un seul et même YHWH.' Pour un sens diachronique de Deutéronome 6, 4 B », in D. MARGUERAT et J. ZUMSTEIN (éds.), *La mémoire et le temps, mélanges offerts à P. Bonnard*, Genève, Labor et Fides, 1991, pp. 289-290.

³⁹⁵ E. COTHENET, L. DUSSAUT, P. Le FORT et al. *Op cit.*, p. 93.

³⁹⁶ P. Le FORT, *Op. cit.*, p. 107.

³⁹⁷ J. ZUMSTEIN, « *Foi et vie éternelle selon Jean* », p. 226.

comme le Révéléateur de Dieu dans le monde.³⁹⁸ Il est « *la parole faite chair* » (Jn 1, 14). Il est nécessaire d'écouter pour terminer, la sémantique de l'envoi donnée par J. ZUMSTEIN dans ces lignes :

[...] La catégorie centrale attachée à la figure de l'envoyé était celle de la représentation ; elle jouait sur la dialectique entre unité et différence : l'ambassadeur représentait pleinement son roi tout en étant différent de lui. La potentialité de sens de cette représentation pour la christologie saute aux yeux. En tant qu'envoyé du Père, le Christ le représente dans le monde. Il ne prononce pas ses propres paroles, mais les paroles de son Père (3, 24 ; 14, 10 ; 17, 8.14) ; il n'effectue pas ses propres œuvres, mais celles de son Père (3, 34 ; 4, 17. 19ss. 30. 36 ; 8, 28 ; 14, 10 ; 17, 24. 34). Il n'accomplit pas sa propre volonté, mais celle de son Père (4, 34 ; 5, 30 ; 6, 3 ; 10, 25. 37). Il ne veut rien être d'autre que la voix et la main de Dieu parmi les hommes. Dans la logique johannique, le Christ est véritablement Dieu dans la mesure où il est son envoyé-à la fois pleinement un avec Lui et pourtant différent de Lui. Cette affirmation est d'une importance décisive, car personne n'a jamais vu Dieu (1, 18).³⁹⁹

Pour emprunter le langage diplomatique, il est nécessaire de dire que dans le monde, Jésus assume la fonction d'envoyé plénipotentiaire du Père et ayant reçu de lui, l'autorité plénière qui fait que toutes ses actions soient les actions du Père. C'est dans ces conditions que le droit juif assure qu'il y a unité juridique et égalité parfaite entre l'envoyeur et

³⁹⁸ J. ZUMSTEIN, « L'Évangile selon Jean », in D. Marguerat (sous dir.), Introduction au Nouveau Testament, troisième éd. mise en jour, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 364.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 365.

son envoyé. C'est ici où se trouve le cœur de la christologie johannique ; car Jésus répétera souvent que lui et le Père sont un (10, 30. 38) etc.⁴⁰⁰

En réponse à la question principale, il faut dire qu'en tant qu'envoyé du Père, Jésus avait la conscience de ce qu'il est en réalité dans le monde et devant les juifs. En sa qualité du représentant, il remplissait totalement la fonction de Dieu le père avec qui, il est Un et en même temps différent de Lui et est son subordonné ; parce qu'il reçoit de Lui, l'ordre. C'est pourquoi, sa revendication ἐγώ εἰμι, mérite et est digne dans sa bouche. « *Reconnaître ce mystère d'union, dans la distinction entre la source première et l'envoyé divin, telle est la condition pour sortir du monde de la perdition, enfermé dans son égoïsme, et entrer dans le monde d'une vie qui peut exister que comme échange et partage* (8, 21-29). »⁴⁰¹

2.3 Études d'appellations symboliques

Le point que nous abordons à présent, est celui qui va nous conduire dans l'étude de différents noms symboliques que Jésus revendique. Pour ce faire, il sera procédé à l'étude du texte après texte dans lequel apparaissent ces différents noms ; afin d'arriver à saisir la signification profonde de ces noms qui apparaissent à nous comme un mystère.

2.3.1 Jésus, pain de vie

Le texte où apparaît cette appellation est celui qui va du v. 22 au v. 59 de Jn 6. La TOB, l'intitule : Jésus, le Pain de vie.⁴⁰²

⁴⁰⁰ O. MAINVILLE et D. MARGUERAT (sous dir.), *Op. cit.*, p. 183.

⁴⁰¹ E. COTHENET, L. DUSSAUT, P. Le FORT et al., *Op. cit.*, p. 93.

⁴⁰² TOB (Nouveau Testament), p. 306.

Contexte

Le contexte de Jn 6, 22-59 est circonscrit dans la confrontation avec les juifs, à la suite des signes opérés par Jésus du chapitre deux au chapitre onze.

Traduction

22 Le lendemain, la foule qui se tenait de l'autre côté de la mer vit qu'il n'eut là qu'une petite barque et que Jésus ne s'était pas joint à ses disciples dans la barque, mais que seuls, ses disciples s'en allèrent. 23 Mais, des barques vinrent de Tibériade près de la place où ils mangèrent des pains après que le Seigneur eut rendu grâce. 24 Quand la foule vit que Jésus n'était pas, ni non plus ses disciples, ces gens s'embarquèrent dans les barques et ils vinrent à Capharnaüm cherchant Jésus. 25 L'ayant trouvé de l'autre côté de la mer, ils lui dirent : Rabbi, quand es-tu arrivé ici ? 26 Jésus leur répondit et dit : En vérité, en vérité je vous le dis, vous me cherchez non parce que vous avez vu des signes, mais parce que vous avez mangé du pain et que vous vous êtes rassasiés. 27 Travaillez non pour la nourriture périssable mais pour la nourriture qui demeure dans la vie éternelle que le Fils de l'homme vous donnera, car le Père, Dieu a marqué celui-ci de son sceau. 28 Ils lui dirent alors : « Que devons-nous faire afin de travailler aux œuvres de Dieu ? » 29 Jésus leur répondit et dit : « L'œuvre de Dieu, c'est que vous croyez qu'il l'a envoyé. » 30 Ils lui dirent alors : « Quel signe fais-tu donc pour que nous voyions et croyons à toi ? Quelle est ton œuvre ? » 31 Nos pères ont mangé de la manne dans le désert, comme c'est écrit : « Il leur donnera à manger du pain venant du ciel. » 32 Jésus leur dit : « En vérité, en vérité je vous le dis, Moïse ne

vous a pas donné du pain venant du ciel, mais mon Père vous donne le véritable pain venant du ciel. 33 Car le pain de Dieu, celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde. » 34 Ils lui dirent alors : « Seigneur donne nous ce pain pour toujours. » 35 Jésus leur dit : « Moi, Je suis le pain de la vie. Qui vient à moi n'aura pas faim, et qui croit à moi n'aura pas soif pour toujours. 36 Mais, je vous l'ai dit : vous avez vu et vous ne croyez pas. 37 Tous ceux que me donne le Père, viendront à moi, et celui qui vient à moi, je ne le rejetterai pas dehors. 38 Que je suis descendu du ciel afin de faire non ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé. 39 Mais, c'est la volonté de celui qui m'a envoyé afin que je ne perde rien de tout ce qu'il m'a donné, mais que je le ressuscite au dernier jour. Car c'est la volonté de mon Père, afin que quiconque voit le Fils et croit à lui ait la vie éternelle, et moi, je le ressusciterai au dernier jour. » 41 Les juifs murmurèrent alors à son sujet parce qu'il avait dit : « Moi, Je suis le pain descendu du ciel. » 42 Et ils parlèrent : « Celui-ci, n'est-il pas Jésus, le fils de Joseph dont nous connaissons le père et la mère ? Comment peut-il dire maintenant : Je suis descendu du ciel ? » 43 Jésus leur répondit : « Ne murmurez pas entre vous. 44 Personne ne peut venir à moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire, et moi je le ressusciterai au dernier jour. 45 Il est écrit dans les prophètes : Tous seront enseignés par Dieu. Quiconque a écouté (entendu) le père et apprend de lui, vient à moi. 46 Que personne n'a vu le Père, si ce n'est celui qui vient du Père. Lui, il a vu le Père. 47 En vérité, en vérité je vous dis, celui qui croit a la vie éternelle. 48 Moi, je suis le pain de la vie. 49 Vos pères ont mangé de la manne dans

le désert et ils sont morts. 50 Ce pain est celui qui descend du ciel pour que celui qui en mange ne meure pas. 51 Moi, je suis le pain vivant qui est descendu du ciel. Quiconque mangera de ce pain vivra à l'éternité et le pain que moi je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde. » 52 Les juifs se disputèrent alors entre eux, ils disaient : « Comment celui-ci peut-il nous donner à manger la chair ? » 53 Jésus leur dit : « En vérité, en vérité je vous le dis, si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez pas son sang, vous n'avez pas la vie en vous. 54 Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et moi, je le ressusciterai au dernier jour. 55 Car ma chair est vraie nourriture et mon sang vraie boisson. 56 Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. 57 Comme le Père Vivant m'a envoyé et que moi je vis par le Père, et celui qui me mange vivra par moi. 58 Voici le pain qui est descendu du ciel. Il n'est pas comme celui que les pères ont mangé et sont morts. Celui qui mange ce pain vivra à l'éternité. » 59 Il dit ces choses dans la synagogue pendant qu'il enseignait à Capharnaüm.

Structure

Parlant de « l'aperçu de la structure thématique-littéraire du 'discours' de Jn 6 », K. P. M. KUZENZAMA dit ce qui suit :

Tout comme son interprétation, la structuration du discours de Jn 6 demeure une question encore discutée. Son sectionnement varie selon les critères préférentiels de chaque auteur. Les différentes divisions connues peuvent

*toutefois ne se ramener qu'à quatre principales : la monopartie, la bipartie, la tripartie et la quatripartie.*⁴⁰³

A notre avis, quant à ce qui concerne Jn 6, 22-59, nous y décelons une structure bipartite suivante :

A | vv. 22-25 : Prélude au discours. Il contient la description de la foule.

B | vv. 26-59 : Discours sur le pain de vie. Cette deuxième partie contient en elles trois péripécies,⁴⁰⁴ introduites chacune par la formule solennelle : En vérité, en vérité je vous le dis. Ces péripécies sont :

B¹ | vv. 26-31 : Le pain, œuvre de Dieu.

B² | vv. 32-46 : Jésus, le vrai pain qui est descendu du ciel.

B³ | vv. 47-59 : Jésus, le vrai pain qui donne la vie éternelle.

Bref : A et B constituent entre eux un parallélisme synthétique. Tandis que B¹, B² et B³ sont des parallélismes synonymiques, car B¹ // B² // B³.

Commentaire

Les commentaires que nous faisons ici du texte de Jn 6, 26-59 ne tiennent pas compte des vv. 22-25 qui constituent le prélude au discours. Ces commentaires concernent donc le discours même : vv. 26-59 où apparaît l'appellation de Jésus : « *Moi, Je suis le pain de la vie* » (ἐγώ εἰμι ὁ ὄρτος τῆς ζωῆς). Nous prendrons donc en compte la structure faite précédemment :

⁴⁰³ K. P. M. KUZENZAMA, *Op. cit.*, p. 20.

⁴⁰⁴ R. P. KUZENZAMA, *Op. cit.*, p. 41. Cet auteur voit dans ce discours (6, 26-59) quatre péripécies, notamment : 26-30 ; 31-35b et 48 51b ; 35c-47 ; 51c-59. De notre part, nous estimons que rattacher 48 51b à 31-35b, enlève la cohésion dans le texte. Dans cette structure interne, les vv. 49-51a sont oubliés.

B¹| vv. 26-31

Cette péricope que nous avons intitulée : « *Le pain, œuvre de Dieu* » se présente en soi comme une introduction au discours du pain même. Déjà, à partir du v. 26, la déclaration solennelle de Jésus montre que les juifs ne prêtent attention qu'au pain ; ils n'ont compris ce signe que dans la mesure de leurs besoins matériels. Jésus veut attirer leur attention sur sa personne, et encore sur un aspect dont ils ne se doutent même pas : sa qualité de Fils de l'homme.⁴⁰⁵ L'auteur que nous venons de citer ajoute :

*Le contraste ne doit pas seulement être marqué entre la nourriture matérielle et la nourriture spirituelle, mais entre la nourriture périssable et celle qui se conserve pour toujours. Les juifs sont rivés au présent, Jésus au temps eschatologique, dont il est lui-même, la figure principale : c'est la clé du mouvement de déclin et de résurrection qui règne dans tout le discours.*⁴⁰⁶

L'on notera que l'acquisition de la nourriture périssable n'est nullement exigée par Jésus : « Travaillez non pour la nourriture tèn apollumènen ». C'est sur l'aliment impérissable que Jésus centre l'attention des auditeurs. Aussi, leur ordonne-t-il de travailler pour ce genre de nourriture.⁴⁰⁷

Comme il a été montré dans la critique interne, l'eschatologie du don de la nourriture à laquelle Jésus fait référence au v. 27, est mue par la proposition relative : « *Que le Fils de l'homme vous donnera* ». Ici, le futur (ὅμιν δωσει) retenue par la majorité des témoins montre que ce don est une promesse.

Il y a dans ce v. 27, la particule explicative γὰρ qui montre pourquoi seul le « *Fils de l'homme* » (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) donnera « *la nourri-*

⁴⁰⁵ H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 248.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, pp. 248-249.

⁴⁰⁷ K. P. M. KUZENZAMA, *Op. cit.*, p. 44.

ture qui demeure dans la vie éternelle » (τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον). C'est parce que c'est lui que Dieu, le Père a marqué de son sceau (ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ θεός). Ἐσφράγισεν ici est à la troisième personne du singulier aoriste premier indicatif actif de σφραγίζω, qui signifie : sceller, fermer d'un sceau, marquer d'un sceau ; assurer, certifier.⁴⁰⁸ Comme le signifie ce verbe ; c'est Jésus qui porte la marque distinctive qui l'investit avec un certain caractère. C'est ce que K. P. M. KUZENZAMA voit quand il s'explique en ces termes :

*Il est facile de reconnaître qu'en Jn 6, 27 ce verbe indique l'acte d'accréditer avec, comme corollaire, l'idée de mission. Ce disant, on peut déjà rapprocher l'esphragisen du v. 27b de l'apesteilen du v. 29b, ainsi que du triple pempô des vv. 38. 39. 44b. Dans ces versets, l'action de Jésus auprès des hommes est rattachée, comme à sa source, à celui qui l'a mandaté.*⁴⁰⁹

Il y a deux questions de curiosité au v. 27. La première est celle-ci : Comment comprendre la construction littéraire de : « ὁ πατὴρ [...] ὁ θεός » ? La deuxième : pourquoi la recommandation de travailler pour la nourriture céleste qui sera-t-elle donnée gratuitement ? Est-ce une contradiction ?

Pour la première question, il faut dire tout de suite avec K. P. M. KUZENZAMA que cette construction est un hapax legomenon chez Jean, voire dans l'ensemble du Nouveau Testament.⁴¹⁰ Littéralement « ὁ πατὴρ [...] ὁ θεός », signifie : « le Père [...] le Dieu. ». Grammaticalement ὁ θεός a la position de l'épithète par la répétition de l'article (enclavé). « Ὁ πατὴρ [...] ὁ θεός » (le Père [...] le Dieu ou même le Père, Dieu). C'est de cette manière qu'a compris F. GODET dans son vieux

⁴⁰⁸ M. CARREZ et F. MOREL, *Op. cit.*, p. 236.

⁴⁰⁹ K. P. M. KUZENZAMA, *Op. cit.*, p. 51.

⁴¹⁰ *Ibid.* Le mot hapax legomenon, se dit d'un mot ou d'une expression qui est utilisée une fois pour toute.

commentaire : [...] le Père, Dieu, a apposé son cachet.⁴¹¹ De son côté C. F. MOLLA lui a traduit : « [...] le Père, Dieu lui-même [...] »⁴¹² Cette traduction est à notre avis forcée. Nous sommes d'accord avec F. GODET et traduisons avec la BJ : « Car c'est lui que le Père, Dieu [...] ». »⁴¹³

Pour la deuxième difficulté, il faut dire que le verbe ἐργαζεσθαι, employé à l'impératif présent, deuxième personne du pluriel (ἐργαζεσθε), signifie : « (1) intr. Travailler, œuvrer Mt 21 : 28, 1 Co 4 : 12 (2) tr. Faire accomplir, s'occuper de Mt 26 : 10, Jn 3 : 21, Rm 13 : 10, 1 Co 9 : 13, produire 6 : 27, 2 Co 7 : 10 ». ⁴¹⁴ Selon K.P.M. KUZENZAMA :

En Jn 6, 27 ce verbe ne pourrait signifier « acquérir exclusivement par son travail personnel », puisque la nourriture est fournie au bénéficiaire par le Fils de l'homme. L'unique sens admissible reste donc celui de « se soucier principalement d'avoir d'abord en vue ». Un tel sens fait d'ailleurs écho à ce qui chez les synoptiques (Mt et Lc) est appelé la recherche prioritaire, préférentielle de l'unique nécessaire (Lc 10, 42) qu'est le royaume de Dieu » (Mt 6, 33). Et l'on sait que cette formule, que Jean n'emploie que deux fois (Jn 3, 3. 5b), est habituellement remplacée chez lui par l'expression « vie (éternelle) », comme c'est exactement le cas en Jn 6, 27. ⁴¹⁵

⁴¹¹ F. GODET, *Commentary on the Gospel of John with an Historical and Critical Introduction*, (vol. 2), New York and London, Funk & Wagnalls Company, 1886, p. 19.

⁴¹² C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 89.

⁴¹³ BJ, p. 1538, contre la TOB (Nouveau Testament), p. 306.

⁴¹⁴ M. CARREZ et F. MOREL, *Op. cit.*, p. 104.

⁴¹⁵ K. P. M. KUZENZAMA, *Op. cit.*, p. 50.

Il n'y a pas donc de contradiction. L'impératif ἐργαζέσθε, nous paraît une invitation de recourir à celui qui donne cette « nourriture qui demeure en vie éternelle ».

B² | vv. 32-46

Cette deuxième péricope développe le thème du « pain descendu du ciel » (ὁ ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβέβηκα). Ce pain est Jésus ; le véritable pain du ciel (τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν). C'est lui qui est venu du ciel. Cette sorte de pain n'est pas donnée par Moïse, mais par Dieu. « *Ce que Moïse vous a donné, a donné à vos ancêtres, tombait bien d'en-haut, mais n'était pas le vrai pain du ciel. Le vrai pain du ciel, le pain parfait, le Père le donne maintenant [...] et la manne n'en était qu'un avant-gout.* ».⁴¹⁶

Comme le montre le v. 33, ce pain de Dieu à la différence de ceux que Moïse a donnés, donne la vie au monde (v. 35). Ceci signifie que les pains de Moïse n'avaient pas de vie en eux ; juste, ils étaient mangés pour sauver de la faim. Le pain dont les juifs se réclament est une nourriture passée, c'est l'aliment d'hier ; or aujourd'hui Dieu entend nourrir les siens par son Fils. Alors même que dans le passé Dieu n'a cessé de secourir les siens, aujourd'hui son secours est résumé, récapitulé, pleinement et définitivement accordé dans le don du Fils.⁴¹⁷ Voilà la raison pour Jésus de dire aux juifs : « *Moi, Je suis le pain de la vie* » (ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς) v. 35 cf. v. 48 et v. 51, après leur demande du v. 34 : « *κύριε πάντοτε δὸς ἡμῖν τὸν ἄρτον τοῦτον* » (Seigneur, donne à nous ce pain pour toujours). Comme le fait remarquer bon nombre des commentateurs⁴¹⁸, cette demande des juifs rappelle celle de la femme samari-

⁴¹⁶ H. VAN Den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 256.

⁴¹⁷ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 91.

⁴¹⁸ L. BOUYER, *Le quatrième évangile, introduction à l'évangile de Jean, traduction et commentaire*, (2^e éd.), Paris-Tournai, Casterman-éd. de Maredsous, 1955, p. 125. Cf. C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 92 et H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 257 etc.

taine au puits de Jacob : « Seigneur, donne-moi cette eau pour que je n'aie plus soif et que je n'aie plus à venir puiser ici. » (Jn 4, 15). La réponse donnée aux juifs : « *Moi, je suis le pain de la vie, qui vient à moi n'aura pas faim, et qui croit à moi, n'aura pas de soif pour toujours* » (v. 35) et celle à la samaritaine : « *mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif [...]* » (Jn 4, 14), sont les mêmes. « *L'expression pain de vie signifie le pain qui communique la vie.* »⁴¹⁹

Il convient de remarquer une chose dans la demande des juifs au v. 34. Jusque-là, ils ne comprennent pas que le pain qui descend du ciel est autre que le pain de Moïse « ils demandent à Jésus de leur donner toujours, régulièrement et continuellement, ce pain gratuit ». ⁴²⁰ L'adverbe παντοτε qui signifie : « *en tout temps, toujours* »⁴²¹, montre clairement l'intention des juifs de recevoir ce pain quotidiennement à l'exemple de la manne. « *Mais ce que Jésus donne, il le donne une fois pour toutes. Et surtout, il ne leur donne pas quelque chose, mais il se donne lui-même.* »⁴²² L'on constate ici que les juifs se refusent à reconnaître le caractère unique et définitif du don qui leur est signifié. Leur incrédulité perpétue les malentendus.⁴²³

Telle qu'il se présente, le v. 37 pousse à soupçonner la doctrine de la prédestination de la bouche de Jésus : « *Tous ceux que le Père me donne viendront à moi* ». Il y a lieu de voir ici que la foi dépend du pouvoir de Dieu qui l'accorderait à certains (cf. v. 39). Lev. 38 dévoile alors le mobile pour Jésus d'être descendu du ciel : « οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με. » (Afin de faire non ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé). Ici, il y a lieu de voir « *la*

⁴¹⁹ NKULU-KAKONTE Kisula, thèse citée, p. 116.

⁴²⁰ H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 257.

⁴²¹ A. BAILLY, *Dictionnaire grec français*, éd. revue par L. SECHAN et P. CHANTRAINE, Paris, Librairie Hachette, 1950, p. 1455.

⁴²² H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 257.

⁴²³ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 92.

correspondance parfaite qu'il y a entre la volonté du Père et l'œuvre du Christ. L'une exprime l'autre et toutes deux visent la libération et le salut de l'homme. Il n'apparaît à ce dernier que d'accueillir et de répondre par la foi au geste de Dieu. »⁴²⁴ Il faut comprendre en définitive que l'acte de foi accompli par l'homme est l'effet d'un acte du Père en lui. C'est parce que le Père avait donné le croyant au Fils qu'il a « envoyé » vers lui que le croyant est venu, l'a vu et a cru.⁴²⁵

Le v. 39 précise la volonté du Père : « ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ [...] » « (Afin que je ne perde rien de tout ce qu'il m'a donné [...]) » Comme le voit K. P. M. KUZENZAMA, La volonté centrale du présent verset est que Jésus accomplit la volonté de son Père de deux manières : négativement, il ne perd rien de ce que celui-ci lui a confié (Jn 17, 12 ; 18, 9). Positivement, il accorde à qui de droit la plénitude d'une vie qui culminera dans la résurrection eschatologique.⁴²⁶ Cette résurrection eschatologique est dictée par l'expression : « ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ » (au dernier jour) cf. v. 40.

Les v. 41-46 montrent les murmures des juifs qui dénotent leur incrédulité provoquée par leur incompréhension de la vraie nature de Jésus « ὁ ἄρτος ὁ καταβάς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ » (le pain descendu du ciel) et à sa mission de « πέμψαντος » (envoyé) de la part du Père. Selon H. Van den BUSSCHE, au v. 42, ils n'acceptent pas que cet homme (houtos, avec une pointe de mépris : 6, 52 ; 7, 15 ; 3, 26) dont l'identité leur est connue, se targue d'une fonction et d'une origine divine. L'argument est clairement repris en 7, 27 : De celui-ci nous savons d'où il est ; quand le Messie vient personne ne saura d'où Il est.⁴²⁷ « A leurs yeux, l'humble condition de Jésus cadre peu avec ses prétentions. »⁴²⁸

⁴²⁴ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 93.

⁴²⁵ L. BOUYER, *Le quatrième évangile*, p. 126.

⁴²⁶ K. P. M. KUZENZAMA, *Op. cit.*, pp. 79-80.

⁴²⁷ H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 263.

⁴²⁸ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 94.

Les v. 43-45 constituent un rappel en quelque sorte des v. 37-39. La citation des prophètes Es 54, 13 cf. Jr 31, 33-34 que Jésus paraphrase au v. 45 : « ἔστιν γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις καὶ ἔσονται πάντες διδασκοὶ θεοῦ· πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρὸς με. » (Il est écrit dans les prophètes : Tous seront enseignés par Dieu. Quiconque a écouté le Père et apprend de lui, vient à moi.). Dans διδασκοὶ θεοῦ, le génitif de θεὸς fait allusion à l'enseignant (au maître). Πάντες : nominatif pluriel masculin de πᾶς, un adjectif qui signifie : tout, toute, chaque⁴²⁹, ne signifie pas que tous viendront. Ce sera seulement quiconque aura entendu et de plus aura reçu l'enseignement du Père, c'est celui-là qui vient à Jésus. Donc pour venir à Jésus, il y a l'action du Père à laquelle trois éléments sont exigés de la part de celui qui vient à Jésus : l'acte d'être enseigné par Dieu (διδασκοὶ θεοῦ), l'acte d'écouter le Père (ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς) et l'acte d'apprendre de lui (μαθὼν).

Le v. 45 rappelle le prologue 1, 18. Comme le dit L. BOUYER, « C'est donc en les amenant au Christ que le Père enseigne les hommes et se révèle à eux. »⁴³⁰

B³ | vv. 47-59

Cette péricope est celle que nous avons intitulée : « *Jésus, le vrai pain qui donne la vie éternelle* ». Comme les deux autres péricopes précédentes, elle s'ouvre par : « ἀμην ἀμην λέγω ὑμῖν [...] » (Amen amen, je vous le dis [...]) dont il faut maintenant préciser le sens ici. Nous sommes ici en présence d'une affirmation énergique qui souligne l'importance de la déclaration de Jésus ; selon laquelle « ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον » (celui qui croit a la vie éternelle) (v. 47), et « ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς » (Moi, Je suis le pain de la vie) (v. 48 // v. 35).

⁴²⁹ M. CARREZ et F. MOREL, *Op. cit.*, p. 191.

⁴³⁰ L. BOUYER, *Le quatrième évangile*, p. 126.

Comme nous l'avons montré en étudiant la structure de la péricope des vv. 47-59, la formule : « ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς » est synonyme de « ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν [...] » (v. 51). R. E. BROWN, abonde dans le même sens et précise que le v. 51 est parallèle au v. 35, qui est le commencement de la première forme du discours de pain de vie, sauf que dans le v. 51, Jésus parle « *de pain vivant* » à la place de « *pain de vie* ». Toutefois les deux sont synonymes. « *Le pain vivant* », convient plus pour l'eucharistie.⁴³¹

Ce que R. E. BROWN dit est repris par C. K. BARRETT quand il écrit que ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, est synonyme de ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς ; cf. ὕδωρ ζῶν dans 4. 1f (et ὕδωρ τῆς ζωῆς dans Ap. 21. 6 ; 22, 1. 17).⁴³²

Dans ces versets 49-51, Jésus oppose la manne mangée au désert (οἱ πατέρες ὑμῶν ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ τὸ μαννὰ [...] » (v. 49) au pain qui descend du ciel « ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων [...] » (v. 50). La manne étaient incapable d'assurer la vie et la conséquence est que « οἱ πατέρες ὑμῶν » (vos pères) qui en avaient mangé étaient morts (καὶ ἀπέθανον). Il convient de voir ici la mort physique bien sûr. Tandis que pour le pain qui descend du ciel « ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων [...] » à celui qui en mangera, il ne mourra pas « ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγῃ καὶ μὴ ἀποθάνῃ » (v. 50). Nous voyons ici la vie éternelle cf. v. 51 et 58. Bref, manger la manne, le résultat, c'est la mort. Manger le pain qui descend du ciel, le résultat, c'est vivre éternellement.

Le verbe manger (ἐσθίω) ici v. 50 φάγῃ : troisième personne du singulier aoriste second subjonctif⁴³³ et v. 53 φάγητε ; deuxième personne pluriel aoriste second subjonctif⁴³⁴ « *équivalait ici à recevoir dans la foi,*

⁴³¹ R. E. BROWN, Vol. 1, *Op. cit.*, p. 291.

⁴³² C. K. BARRETT, *Op. cit.*, p. 246.

⁴³³ *THE ANALYTICAL GREEK LEXICON*, *Op. cit.*, p. 421.

⁴³⁴ *Ibid.*

car, comme la fin du verset le précise, la grâce annoncée au croyant lui est confirmée et donnée au travers de la croix (3 : 17) ». ⁴³⁵

Il faut remarquer que ce verbe ἐσθίω est remplacé par un autre au v. 54, le verbe τρώγω. « ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα [...] » (celui qui mange ma chair). Y a-t-il une différence entre ces deux verbes ? K. P. M. KUZENZAMA, citant BAUER, montre une légère différence : « *esthiô*, ‘manger’ au sens ordinaire [...] *trôgô*, ‘manger en mâchant fort, croquer’ ». ⁴³⁶ « Ce qui traduirait parfaitement le réalisme de la manducation eucharistique que l’on connaît. » ⁴³⁷ Epousant cette vue eucharistique de la manducation de la chair, R. E. BROWN explique que « *manger la chair* » de quelqu’un » apparaît dans la Bible comme métaphore d’une action hostile (Ps 27, 2 ; Za 11, 9). En fait, dans la tradition araméenne transmise par le syriaque, le mangeur de la chair est le titre du diable, le calomniateur et l’adversaire par excellence. Le fait de boire le sang était vu comme une chose épouvantable défendue par la loi de Dieu (Gn 9, 4 ; Lv 3, 17 ; Dt 12, 23 ; Ac 15, 20). Si les mots de Jésus en VI, 53 ont une signification favorable, ils doivent se référer à l’eucharistie. ⁴³⁸ Parlant de « ὁ τρώγων », C. K. BARRETT, explicite quant à lui que τρώγειν est utilisé depuis le temps d’HOMER pour la manducation des animaux, spécialement les animaux herbivores. Depuis le temps d’HERODOTE il est utilisé pour la manducation des hommes, mais le sens de manger avec plaisir ou distinctement n’est pas supporté par L. S. s. v. Il est très improbable que Jean voyait une quelconque signification spéciale dans le mot et le distingua d’autres mots de la manducation. Sur ce point, il a utilisé l’aoriste qui provient de la racine φαγ et à la place d’employer ἐσθίω, le supplément habituel de la défec-tueuse racine φαγ, il a utilisé τρώγειν. Ἐσθιεῖν n’est jamais utilisé dans

⁴³⁵ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 95.

⁴³⁶ BAUER, cité par K. P. M. KUZENZAMA, *Op. cit.*, p. 88.

⁴³⁷ *Ibid.*

⁴³⁸ R. E. BROWN, *Op. cit.*, p. 284.

Jean, quoique la racine φαγ soit en fait commune. Τρώγειν apparaît quatre fois dans ce paragraphe et à 13, 18 (où il est substitué par ἐσθιειν de Ps 41, 10).⁴³⁹

Comme l'indique le v. 51, le pain qu'il faut manger, c'est la chair (même de Jésus) « [...] ἡ σαρξ μου ἐστίν [...] » C'est cette chair qui était donnée pour que le monde ait la vie « ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. »

Après ces explications, nous sommes en droit de comprendre la dispute violente des juifs au v. 52. « Ἐμάχοντο οὖν πρὸς ἀλλήλους οἱ Ἰουδαῖοι [...] » « (Les juifs se disputèrent alors entre eux [...]) ». Ils sont complètement troublés par cette prétention de Jésus d'être ce pain qui donne la vie et qu'il va offrir. « Πῶς δύναται οὗτος ἡμῖν δοῦναι τὴν σάρκα [αὐτοῦ] φαγεῖν ; » (Comment celui-ci peut-il nous donner à manger la chair ?).

Le mot chair (σαρξ) « est vraiment la traduction de besar. Mais ce mot ne signifie pas seulement chair (muscle, etc.), il peut désigner aussi le corps entier et même toute la personne humaine, pour autant que celle-ci entre en contact avec son entourage (voir 1, 14). »⁴⁴⁰

En définitive, nous devons comprendre que « la signification fondamentale et originale de la chair que le Fils de l'homme donnera n'est pas l'eucharistie, mais bien le don de 'soi-même' dans la mort sur la croix pour la vie du monde, il veut dire 'sa personne (immolée) pour la vie du monde.' »⁴⁴¹

Il y a une condition au v. 54 pour avoir la vie éternelle : C'est manger la chair et boire son sang. Celui qui remplit cette condition, lui demeure en Jésus et Jésus en lui (ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ). C'est seulement celui-ci qui sera ressuscité au dernier jour.

⁴³⁹ C. K. BARRETT, *Op. cit.*, p. 247.

⁴⁴⁰ H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 267.

⁴⁴¹ H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 268.

Synthèse

Dans l'étude du texte de Jn 6, 22-59, l'appellation symbolique de Jésus « pain de la vie » (ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς) (cf. vv. 48, 51) que Jésus revendique a été donnée dans le contexte qui a suivi la multiplication de pains (Jn 6, 1-15) et la marche sur la mer (Jn 6, 16-21).

Etant donné que les juifs les suivaient, non parce qu'ils avaient vu le signe opéré, mais justement parce qu'ils avaient mangé le pain et en étaient rassasiés, Jésus avait à les fixer sur le vrai pain qui est celui qui était descendu du ciel (τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν). C'est ce pain qui est la nourriture qui demeure en vie éternelle. Il les invite à œuvrer pour l'obtenir, contrairement au pain matériel ; qui est une nourriture périssable.

Le vrai pain sera donné par le Fils de l'homme qui est Jésus. C'est lui et non quelqu'un d'autre, qui a été mandaté par le Père, Dieu, à exercer cette mission. Ce pain, c'est Jésus lui-même. C'est lui, le pain de Dieu qui donne la vie au monde. Voilà pourquoi, il peut déclarer aux juifs : « *Moi, je suis le pain de la vie.* » (Εγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς). Il appartient aux juifs de le manger et boire son sang pour ne pas mourir (vv. 53-54). Le fait de donner la vie au monde résulte non de la volonté de Jésus, mais plutôt celle de celui qui l'a envoyé. Donc, Jésus agit en tant qu'envoyé du Père, Dieu et de ce fait prend sa place en tant qu'ambassadeur plénipotentiaire (vv. 38. 39. 40).

2.3.2 Jésus, la lumière du monde

Le texte dans lequel apparaît cette appellation est celui de Jn 8, 12-20. Dans la TOB, ce texte est intitulé : « *Jésus est la lumière du monde.* »⁴⁴² Il est nécessaire de commencer aussi l'exégèse de ces textes comme d'ailleurs de tous les autres que nous aurons à étudier par la critique textuelle.

⁴⁴² TOB (Nouveau Testament), p. 313.

Contexte

En lisant les chapitres 7 et 8, l'on se rend compte que le contexte de Jn 8, 12-20 est la fête des tentes qui le précède au chapitre 7.

Traduction⁴⁴³

12 Jésus leur parlant de nouveau : « Moi, je suis la lumière du monde. Celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres ; mais il aura la lumière de la vie. » 13 Les pharisiens lui dirent alors : « Tu te rends témoignage à toi-même ; ton témoignage n'est pas vrai. » 14 Jésus leur répondit (et dit) : « Même si, je me rends témoignage à moi-même, mon témoignage est vrai, parce que je sais d'où je suis venu et où je vais ; mais vous, vous ne connaissez ni d'où je viens, ni où je vais. 15 Vous jugez selon la chair, moi, je ne juge personne. 16 Et si moi, je juge, mon jugement est véridique ; parce que je ne suis pas seul, mais je suis avec celui qui m'a envoyé. 17 Et dans votre loi, il est écrit que le témoignage de deux personnes est vrai. 18 Je me rends témoignage à moi-même et le Père qui m'a envoyé témoigne aussi au sujet de moi. » 19 Ils lui dirent alors : « Où est ton Père ? » Jésus répondit : « Vous ne connaissez ni moi ni mon Père. Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père. » 20 Il prononça ces paroles dans la chambre de trésor pendant qu'il enseignait dans le Temple. Et personne ne l'arrêta, parce que son heure n'était pas encore venue.

Structure

Hormis le v. 12 : La revendication de Jésus d'être la lumière du monde, qui se présente comme l'introduction et le v. 20 qui nous montre

⁴⁴³ Notre traduction doit prendre en compte l'omission de πατήρ au v. 16.

le lieu de l'enseignement de Jésus, qui se présente aussi comme la conclusion, notre texte a quatre parties suivantes :

A | v. 13 : Réaction des Pharisiens.

B | v. 14 : Le vrai témoignage de Jésus.

C | vv. 15-17 : Jugement des juifs opposé au jugement de Jésus.

B¹ | vv. 18-19 : Dieu et Jésus rendent témoignage.

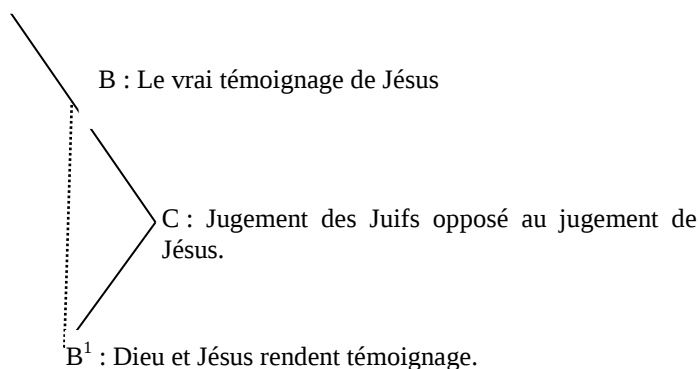
Bref : A et B sont des parallélismes synthétiques.

B et C sont aussi des parallélismes synthétiques

B et B¹ sont des parallélismes synonymiques.

On peut les représenter de cette manière :

A : Réaction des pharisiens



Commentaire

v. 12 Ce verset qui constitue l'introduction de Jn 8, 12-20 contient la déclaration de Jésus : « ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου » (Moi, Je suis la lumière du monde) cf. Jn 9, 5. Cette parole était adressée aux juifs avec lesquels il discute tout au long du chapitre 7.

La structure interne de ce verset montre à côté des parallélismes synthétiques ou constructifs, le parallélisme antithétique qui oppose la lumière (τὸ φῶς) aux ténèbres (τῇ σκοτίᾳ) : « [...] οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ

σκοτία ἀλλ' ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς » ([...] il ne marchera pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie).

« *Le thème de la lumière et des ténèbres court dans tout l'évangile de Jean* »⁴⁴⁴, dont le couple lumière-ténèbres constitue un dualisme dans le quatrième évangile. Ce thème de « lumière » (τὸ φῶς) apparaît aussi dans la première épître de Jean 1, 5 ; 1, 7(x2) ; 2, 8 ; 2, 9 ; 2, 10 en tout six fois.

En 1 Jn 1, 5 « *l'image de la lumière, par laquelle Jésus se désigne dans le IV^e évangile comme porteur de la vérité (cf. Jn 8, 12), s'applique ici à Dieu, source de la révélation et par là même de toute sainteté chrétienne.* »⁴⁴⁵ Ce que dit cette note de la TOB est vraie étant donné que « *Dieu est lumière* », le chrétien est appelé à marcher dans la lumière et non dans l'obscurité.

Commentant 1 Jn 1, 5-7, A. CHARUE s'exprime ainsi :

*C'est une parabole, une description d'une face de Dieu. Dieu lui-même s'est fait connaître aux hommes comme lumière. Il est la perfection absolue car, en lui, il n'y a pas de traces des ténèbres. Les ténèbres symbolisent le mal, tandis que la lumière est le synonyme de netteté, de limpidité et de pureté.*⁴⁴⁶

Nous avons dit que le contexte du texte dans lequel Jésus fait cette revendication : « *Moi, je suis la lumière du monde* » est celui de la fête des tentes. B. LINDARS et B. RIGAU, citant R. SCHNACKENBURG, décrivent ce contexte liturgique dans ces termes :

Contre l'ignorance, le péché, l'esclavage, la prétention basée sur l'origine charnelle, le mensonge, le diable, Jé-

⁴⁴⁴E. COTHENET, « Nous avons vu sa gloire [...] », in *Cahier évangile : Les miracles de l'évangile*, N° 8, Paris, Cerf, 1974, p. 43.

⁴⁴⁵ TOB (Nouveau Testament), p. 750, note i.

⁴⁴⁶ A. CHARUE cité par NKULU-KANKOTE Kisula, Thèse citée, p. 216.

sus proclame sa science, la divinité de son origine, le témoignage du Père, sa filiation, la victoire sur la mort. Ce sont là les composantes de la « lumière du monde » dans sa déclaration solennelle, que l'on peut rattacher à la fête juive des Tentes. La solennité de cette fête encadre bien la proclamation de Jésus. A cette occasion, on exposait quatre luminaires et l'on remplissait les plateaux d'or d'un mélange d'huile à laquelle on mettait le feu. Les flammes dépassaient les murs du temple et répandaient la lumière sur la cité sainte. Alors éclatait la fête où les pieux dansaient devant les lumières en chantant des cantiques [...] »⁴⁴⁷

Comme le montre la citation ci-dessus, ce sont les lumières de quatre candélabres allumés qui conditionnent la déclaration de Jésus. Il savait que la vraie lumière était ailleurs, comme le vrai culte. Elle était Jésus.⁴⁴⁸ « *Par elle, les disciples deviennent 'les fils de lumière' et toute la terre bénéficie de sa splendeur.* »⁴⁴⁹

La revendication « *Moi, Je suis la lumière du monde* », telle qu'elle sort de la bouche de Jésus enchaîne deux notions ; de la lumière (φῶς) et de la vie (ζωή), car la lumière dont il est question conduit quiconque la suit à la vie : « ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ ἀλλ, ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς. »

Dans l'hymne au logos ou le prologue, il est fait mention de la vie (ή ζωή) qui était la lumière des hommes « ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων » (En lui était la vie, et la vie était la lumière du monde) (Jn 1, 4). Commentant ce verset, A. FEUILLET dit ce qui suit :

⁴⁴⁷ R. SCHNACKENBURG, cité par B. LINDARS et B. RIGAUX, *Op. cit.*, p. 137.

⁴⁴⁸ B. LINDARS et B. RIGAUX, *Op. cit.*, p. 138.

⁴⁴⁹ *Ibid.*

Avec le v. 4 : En lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes, nous passons du point de vue cosmique au point de vue anthropologique et sotériologique. La formule 'en lui était la vie' fait invinciblement songer à Jn V, 26, où il est dit que 'le Père a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même', c'est-à-dire, d'après le contexte, d'être, lui aussi, dispensateur suprême de la vie, ce qui confirme la coupe du texte que nous avons adoptée. Dans la théologie johannique les deux concepts de vie et de lumière sont connexes, mais le plus fondamental est celui de la vie. Il faut comprendre ici que la communication de la vie aux hommes se manifeste d'abord sous la forme d'une illumination, ce qui une fois encore fait penser à la suite de l'évangile, notamment à VIII, 12 : « celui qui me suivra [...] aura la lumière de la vie. »⁴⁵⁰

Il nous faut retenir que la lumière dont il est fait mention dans Jn 8, 12 nous apparaît comme le rayonnement de la vie qui est dans le Christ, rayonnement qui communique la vie tout comme il en procède. Les ténèbres dont la lumière du monde délivre sont avant tout celles de l'ignorance et de l'erreur ; mais il faut y comprendre aussi la mort, qui résulte de la privation de la lumière de Dieu, premier effet du péché.⁴⁵¹

Il convient de comprendre maintenant que dans sa déclaration d'être la lumière du monde, « la révélation de ce qui est dans le Christ, de ce qu'il est, se trouve complète. L'indifférence n'est plus possible et le conflit que tout faisait présager commence. »⁴⁵² J. BULTMANN cité par [HANS] CONZELMANN précise que Jésus donne la lumière et il est

⁴⁵⁰ A. FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, pp. 46-47.

⁴⁵¹ L. BOUYER, *Le quatrième évangile*, p. 143.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 145.

aussi la lumière. Il la donne comme il l'est, et il l'est comme il la donne.⁴⁵³

Le verbe περιπατήση qui est à la troisième personne du singulier du futur indicatif de περιπατέω devait rappeler d'après H. Van den BUSSCHE l'époque où Israël marchait dans le désert (peripatein, 8, 12, parcourir, marcher) à la suite de la nuée lumineuse ou de la colonne de feu qui marquaient la présence de Yahweh [...] maintenant que la lumière est venue, le judaïsme n'est plus qu'une lueur et il devient même obscurité lorsqu'il pense pouvoir éteindre la lumière.⁴⁵⁴

Le mot σκοτία dans cette déclaration mérite aussi la précision. Outre la considération donnée par R. SCHNACKENBURG, H. SCHLIER décrit les ténèbres de la manière suivante :

*« Ces ténèbres » (σκοτία ou σκοτος) ne sont pas une locution imagée et un peu exagérée pour indiquer que le monde et la vie humaine n'offrent pas une clarté parfaite, mais elles indiquent la situation très réelle du monde actuel. Ce monde historique, ce kosmos humain, dans laquelle la vie se déroule et d'après lequel elle s'organise, et cette vie elle-même, l'existence humaine, sont ténèbres [...]*⁴⁵⁵

A | v. 13

Ce verset, comme nous l'avons montré dans la structure, contient la réaction des pharisiens à la revendication de Jésus. Pour eux, cette revendication paraît une fois de plus une prétention à la messianité ; d'où

⁴⁵³ J. BULTMANN, cité par H. CONZELMANN, « φως κ τ λ. », in G. FRIEDRICH (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. IX Φ – Ω, Grand Rapids, WM. B. Eerdmans publishing company, 1975, p. 50, note 229.

⁴⁵⁴ H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, pp. 302-303.

⁴⁵⁵ H. SCHLIER, *Essais sur le Nouveau Testament*, traduit de l'allemand par A. LIEFOOGHE, Paris, Cerf, 1968, pp. 285-286.

cette parole : « *Tu te rends témoignage à toi-même ; ton témoignage n'est pas vrai* ». Au sujet de ce verset, J. H. BERNARD dit justement, que leur objection était que le témoignage de Jésus de sa propre revendication, n'était pas admissible selon les règles de l'évidence, qui gouvernaient les controverses des Rabbis (voir 5, 35). Le témoignage personnel était toujours suspect et pouvait être considéré comme étant faux.⁴⁵⁶

B | v. 14

Ce verset comme celui qui le précède, constitue en soi une unité que nous avons intitulée : « *le vrai témoignage de Jésus* ». En soi, c'est la réponse de Jésus à la réaction des pharisiens du v. 13.

Cette véracité du témoignage de Jésus consiste dans une opposition entre Jésus et les pharisiens du lieu de son origine (ὅτι οἱδα πόθεν ἦλθον) et du lieu de sa destination (καὶ ποῦ ὑπάγω). Seul Jésus sait ces lieux, mais les pharisiens, eux, ne les savent pas. Voilà ce qui constitue ici la recevabilité ou la véracité de son témoignage. Il faut voir dans le lieu d'origine de Jésus et sa destination, une origine divine et son retour (cf. 7, 24. 34 ; 9, 29 ; 14, 4-5 ; 16, 5 ; 19, 9 etc. L'affirmation de sa connaissance prouve qu'il en a la conscience. C'est un envoyé du Père (cf. v. 16 et 18).

C | v. 15-17

Cette unité comporte trois versets et est constituée de ce que nous avons appelé : « *Jugement des juifs opposé au jugement de Jésus* ». Ce jugement des juifs est « purement humain (ὁμοίως κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε), parce que justement les juifs refusent le témoignage que Jésus rend à lui-même de ce qu'il est « la lumière du monde ». Jésus lui, ne juge personne (ἐγὼ οὐκ κρίνω οὐδένα). Il faut observer une fois encore ici une antithèse entre Jésus et les juifs pharisiens.

⁴⁵⁶ J. H. BERNARD, *Op. cit.*, pp. 293-194.

Le v. 16 « *Et si moi, je juge* » (καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγώ). Le conditionnel nous pousse à comprendre « *s'il m'arrivait de juger [...]* ». Y a-t-il contradiction avec le v. 15b ? Apparemment oui. Mais il faut voir peut être ici le cas d'exception. La considération que donne C. F. MOLLA est pertinente, ainsi qu'il dit :

Il importe de rappeler que souvent dans le Quatrième évangile le « et » est explicatif. Jésus s'explique : le Fils n'est pas venu juger le monde (c'est-à-dire le condamner) mais pour le sauver (cf. 12 : 47 ; 3 : 17), cependant sa présence, ses paroles sont l'occasion d'un jugement que chaque auditeur prononce sur lui-même. Ce jugement « est conforme à la vérité » car prise de position devant Dieu, il constitue une acceptation ou un refus de son geste libérateur (5 : 30ss).⁴⁵⁷

Le jugement de Jésus dont il est question ci-dessus dépend de l'auditeur lui-même, de son attitude devant la présence de Jésus ou même la manière dont il reçoit sa parole. Une attitude favorable à la présence de Jésus et l'acceptation de sa parole impliquent le non jugement et le contraire de cela, le jugement. La véracité de ce jugement de Jésus résulte du fait qu'il y a deux personnes qui rendent témoignage à ce jugement : Jésus lui-même et celui qui l'a envoyé « [...] ἀλλ' ἐγώ καὶ ὁ πέμψας με » ([...] mais, moi avec celui qui m'a envoyé) (cf. v. 17). Il faut observer ici l'usage du langage juridique de la part de Jésus qui cite la loi qui requiert la déposition de deux témoins (cf. Dt 17, 6 ; 19, 15 et Nb 35, 30).

B¹ | v. 18-19

Comme nous l'avons montré dans la structure, ces versets reprennent l'idée de témoignage de B | v. 14, avec laquelle il constitue un parallélisme synonymique.

Le v. 18 donne une précision que la deuxième personne qui a envoyé Jésus et avec laquelle il rend témoignage au jugement est le Père « ὁ

⁴⁵⁷ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 117.

πέμψας με πατήρ » (le Père qui m'a envoyé), nous donne encore l'idée de la subordination de Jésus au Père qui est Dieu.

La question des juifs « [...] ποῦ ἐστὶν ὁ πατήρ σου ; » (où est ton Père) (v. 19), manifeste leur ignorance. Pour H. Van den BUSSCHE, par cette question, les juifs poussent Jésus dans ses derniers retranchements ; ils veulent entendre la réponse fatale (cfr (sic) 8, 25) qui leur permettra de l'accuser de blasphème et de le condamner à mort (5, 18 ; 10, 33). Lors de la discussion qui suit, il identifie son Père à Dieu et atteint là le seuil de la révélation en clair et c'est alors qu'ils prennent des pierres (8, 52-59). Mais la révélation de la paternité divine n'aura lieu qu'à la transfiguration.⁴⁵⁸

La réponse de Jésus à cette question des juifs : « οὔτε ἔμε οἶδατε οὔτε τὸν πατέρα μου εἰ ἔμε ᾔδειτε, καὶ τὸν πατέρα μου ἂν ᾔδειτε » (Vous ne connaissez ni moi ni mon Père, si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père). Nous comprenons ici que la connaissance de Jésus implique celle du Père. Or, justement, les juifs n'ont pas connu Jésus et par conséquent son Père aussi. « *On ne connaît le Père que par le Fils et 'on connaît' le Fils qu'en le recevant comme l'envoyé par excellence du Père (cf. Mat. 11 : 27 et parallèles). Le verbe 'connaître' exprime toujours une relation personnelle faite de foi, d'obéissance et d'amour.* »⁴⁵⁹ Ce verset nous montre l'identification du Fils au Père. Ceci veut dire que le Fils est un avec le Père.

Synthèse

Le texte de Jn 8, 12-20 dans lequel apparaît l'appellation symbolique de Jésus : « *Moi, Je suis la lumière du monde* », apparaît dans le contexte immédiat de la fête des Tentés, contexte dans lequel Jésus est aux prises avec les pharisiens.

⁴⁵⁸ H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 305.

⁴⁵⁹ C. F. MOLA, *Op. cit.*, p. 117.

Dans cette appellation, τὸ φῶς (la lumière) est une image ou un symbole significatif. Il n'est pas à confondre à la lumière physique. Il est à identifier au Révéléateur qui est Jésus et qui donne la vie à quiconque le suit.

Par ses affirmations, Jésus a proclamé sa science, la divinité de son origine, le témoignage du Père, sa filiation et la victoire sur la mort qui sont là, les composantes de la « *lumière du monde* ». ⁴⁶⁰

2.3.3 Jésus, la porte des brebis

Le texte dans lequel apparaît cette symbolique est celui de Jn 10, 1-10.

Contexte

Le contexte de Jn, 10, 1-10 est celui de la controverse provoquée par la guérison de l'aveugle-né (cf. 10, 19-21).

Traduction

1 « En vérité, en vérité je vous le dis, celui qui n'entre pas par la porte de l'enclos des brebis, mais qui escalade par un autre endroit, celui-là est un voleur et un brigand. 2 Mais celui qui entre par la porte est le berger des brebis. 3 Le portier lui ouvre et les brebis écoutent sa voix. Il appelle ses propres brebis par les noms et les fait sortir dehors. 4 Quand il les a toutes fait sortir, il marche devant elles et les brebis le suivent parce qu'elles connaissent sa voix. 5 Elles ne suivront pas un étranger, mais elles le fuiront parce qu'elles ne connaissent pas la voix des étrangers. » 6 Jésus leur dit ce proverbe, mais ils ne surent pas qu'est-ce que c'était ce qu'il leur disait. 7 Jésus dit de nouveau : « En vérité, en vérité je vous le dis, moi je suis la porte des brebis. 8 Tous ceux qui sont venus avant moi sont des voleurs et des brigands, mais les brebis ne les ont pas écoutés. 9 Moi, je suis la porte, si quelqu'un entre

⁴⁶⁰ B. LINDARS et B. RIGAUX, *Op. cit.*, p. 137.

par moi, il sera sauvé. Il entrera et il sortira et il trouvera un pâturage.
10 Le voleur ne vient si ce n'est pour voler, pour tuer et pour perdre.
Moi, je suis venu pour qu'elles aient la vie et qu'elles l'aient en abondance [...].

Structure

La structure de Jn 10, 1-10 telle qu'elle ressort de notre traduction fait apparaître deux parties suivantes ; commençant chacune par la formule : « Ἀμην ἀμην λέγω ὑμῖν » (En vérité, en vérité je vous le dis.) :

A | vv. 1-6 : Le voleur opposé au berger des brebis.

B | vv. 7-10 : Jésus, la porte des brebis.

Bref. Les deux parties A et B sont constructives ou synthétiques.

Commentaire

Suivant la structure faite, les deux parties (vv. 1-6) et (7-10) commencent par la déclaration solennelle : « *En vérité, en vérité je vous le dis.* » Parlant de cette formule C. F. MOLLA dit :

*Le terme araméen, puis hébraïque 'amen' rendu par 'en vérité' signifie 'certainement'. Il servait d'introduction à un serment, à une bénédiction ou à une malédiction. Dans les évangiles il est réservé à Jésus et renforce la solennité et l'importance de ce qui va être dit. La formule 'en vérité, en vérité' apparaît 25 fois dans le Quatrième Evangile ; suivie de 'Je vous le dis', elle est analogue à la parole des prophètes : 'Ainsi parle le Seigneur' et souligne l'autorité de celui qui s'exprime.*⁴⁶¹

A | vv. 1-6

Cette première partie donne une description de la vie quotidienne en rapport avec le berger du troupeau en Israël. « *La bergerie fait partie intégrante du paysage palestinien* ». ⁴⁶²

⁴⁶¹ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 137.

⁴⁶² H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 329.

Comme le montre bien le v. 6, cette partie contient en elle un proverbe ou même une parabole : « τὰύτην τὴν παροιμίαν εἶπεν αὐτοῖς [...] ». Il y a alors dans ce proverbe « *ce qui distingue le berger du voleur et du brigand (v. 1-3a), et d'autre part des liens qui unissent le berger à ses brebis (v. 3b-5) [...]* »⁴⁶³

L'opposition entre le voleur et le berger des brebis peut se résumer de cette manière :

* Pour le voleur et le brigand :

- Il n'entre pas par la porte de l'enclos des brebis (v.1bc)
- Il escalade par un autre endroit (v. 1d)
- Les brebis ne suivront pas un étranger (v. 5a)
- Les brebis le fuiront (v. 5b)
- Les brebis ne connaissent pas la voix des étrangers (v. 5c)

* Pour le berger des brebis.

- Il entre par la porte (v. 2a)
- Le portier lui ouvre (v. 3a)
- Les brebis écoutent sa voix (v. 3b)
- Il appelle ses propres brebis par les noms ((v. 3c)
- Il les fait sortir dehors (v. 3d)
- Il marche devant elles (v. 4b)
- Les brebis le suivent (v. 4c)
- Les brebis connaissent sa voix (v. 4d).

Parlant de l'enclos (αὐλήν) v. 1 H. Van den BUSSCHE précise ce qui suit :

C'est un enclos rectangulaire ou carré où l'on enferme pour la nuit les brebis de différents troupeaux. La nuit, les brebis sont gardées par un veilleur. Le matin, les bergers (ou les serviteurs payés pour cela) viennent chercher les brebis. Le veilleur ouvre la porte au berger. D'un

⁴⁶³ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 137.

*cri qui lui est propre, celui-ci appelle ses bêtes. Les animaux sortent un à un par une porte étroite, tandis que le berger les compte en les touchant de sa houlette. Lorsqu'ils sont tous sortis, le berger les précède (MATTH. 26, 32) et les mène au pâturage. Il peut arriver qu'un même berger conduise les brebis de diverses bergeries (10, 16).*⁴⁶⁴

Il faut retenir ici qu'entre le berger et ses brebis, il y avait une relation étroite au point que par un appel des noms, les brebis sortaient de l'enclos et suivaient.

Le voleur et brigand (κλέπτης [...] καὶ ληστής) dont il est fait mention méritent une précision. Loin d'entrer dans les discussions d'identification allégorique de chaque personnage dans ce texte, nous préférons dire avec C. K. BARRETT que ces mots sont synonymes, que Jean n'avait pas voulu une quelconque claire distinction entre eux. Le voleur et le brigand ne sont pas identifiés précisément. Ici, Jean se réfère non pas à une personne mais à une classe. Les prétentieux du messianisme pouvaient être dans sa pensée ; par exemple, plus probablement beaucoup de « sauveurs » du monde hellénistique.⁴⁶⁵

Le portier (ὁ θυρωρὸς) du v. 3, qui a pour rôle d'ouvrir pour le berger (ποιμήν) ne joue dans le récit actuel, fruit de la fusion des deux anciens, qu'un rôle épisodique. Il constituait probablement la figure centrale de la première parabole (v. 1-3a) ; l'instance porterait sur sa charge : veiller sur la bergerie et n'ouvrir qu'au vrai berger.⁴⁶⁶

« [...] Il appelle ses propres brebis par les noms » ([...] καὶ τὰ ἴδια πρόβατα φωνεῖ κατ' ὄνομα). Pour H. Van den BUSSCHE, « Le berger appelle une à une et non 'par leur nom' comme l'on traduit d'habitude. Est-il pensable que toutes ces brebis aient chacune un nom ? »⁴⁶⁷ Cette considération est à prendre avec réserve pour qui connaît la bergerie. En

⁴⁶⁴ H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 329

⁴⁶⁵ C. K. BARRETT, *Op. cit.*, pp. 305-306.

⁴⁶⁶ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 137.

⁴⁶⁷ H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 330.

effet, tout troupeau doit avoir son nom qui décrit soit sa couleur, sa mentalité, ses cornes, etc. Appeler ses propres brebis par les noms est un usage courant d'un vrai berger. Un berger qui ne connaît pas ses troupeaux par leur nom n'est pas un berger. C. K. BARRETT est d'avis avec nous en disant que ceci peut signifier à peine autre chose que chaque brebis a un nom et que chaque nom est appelé par le berger. Le fait que le berger appelle ses propres brebis implique qu'il y a dans l'enclos d'autres brebis qui ne sont pas les siennes cf. v.16, où il apparaît que le berger a d'autres brebis qui ne sont pas de l'enclos original.⁴⁶⁸ W. CORSWANT est encore plus précis en ce qu'il dit que les bergers d'une même région rassemblaient volontiers leurs troupeaux dans un même parc, pour la nuit et veillaient à tour de rôle. Le matin venu, attentives à la voix de leur maître qu'elles connaissent et qui les appelle par leur nom, les brebis le suivront au pâturage où elles brouteront à leur fantaisie.⁴⁶⁹

B | vv. 7-10

Le v. 7 qui commence la deuxième partie du texte nous livre la revendication de Jésus d'être la porte des brebis : « [...] ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων. » cf. v. 9 par où passe le vrai berger.

Dans la première partie (vv. 1-6), la porte (ἡ θύρα) cf. v. 1 était suggérée aussi par la mention du portier (ὁ θυρωρὸς). Ici, Jean utilise ce mot (ἡ θύρα) d'une manière imagée pour signifier ce qu'est Jésus. Le propos que donne C. F. MOLLA ci-dessous est digne de considération. Il s'exprime ainsi :

*'Je suis la porte des brebis' : est-ce la porte qui mène aux
brebis, ou celle dont elles usent pour quitter l'enclos ?
C'est à la lumière du v. 9 qu'il faut comprendre cette af-*

⁴⁶⁸ C. K. BARRETT, *Op. cit.*, p. 306.

⁴⁶⁹ W. CORSWANT, *Dictionnaire d'archéologie biblique*, revu et illustré par E. URECH, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1956, p. 48.

firmation. Pour les brebis parquées dans l'enclos, emprisonnées dans la bergerie, il n'y a qu'une porte par laquelle le salut puisse leur parvenir et par laquelle elles peuvent quitter l'enclos pour rejoindre de verdoyants pâturages. Leur existence dépend de cette porte ; ne pas y prêter attention, c'est s'exposer à une réclusion indéfinie, car elle est libération et vie, lumière et vérité. L'évangéliste n'invite pas son auditeur à laisser errer son imagination sur ce que pourrait lui suggérer l'image d'une porte. Il a en vue une porte bien précise : pour le paralysé de Béthsada, elle fut libération et vie (Jn 5), pour l'aveugle-né elle fut lumière et vérité (Jn 9) [...] notre auteur affirme avec vigueur que cet homme, Jésus de Nazareth, est la vraie et unique porte du salut, au sens général du terme. (Il serait intéressant de comparer notre texte avec Mat. 7 : 13-14 ; Luc 13 : 24).⁴⁷⁰

Il faut comprendre ici que la déclaration de Jésus « Moi, Je suis la porte des brebis » v. 7, a un sens absolu et montre que Christ est la seule voie qui mène à la vie. « C'est dire que ceux qui prétendent conduire les brebis en leur nom, sans passer par lui, ne sont pas des bergers ; mais bien ces voleurs et ces brigands dont il parle. »⁴⁷¹

Au v. 8, la mention « πάντες ὅσοι ἦλθον [πρὸ ἐμοῦ] [...] » (Tous ceux qui sont venus avant moi [...] méritent d'être précisée. Faut-il y voir les prophètes qui sont venus avant Jésus ? C'est ici à notre sens qu'il faut comprendre la peur des copistes dans le codex (D) qui a omis (πάντες), tous ; et dans P^{45vid.75} Ⲭ* Γ Δ 892c. 1424 pm lat sy^{s-p} sa ac² pbo et le père de l'Église Augustin qui ont omis [πρὸ ἐμοῦ] (avant moi). A ce sujet L. BOUYER ajoute : « Mais cela vient d'une erreur d'interprétation : lorsqu'on rapproche, comme nous l'avons fait cette

⁴⁷⁰ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, pp. 139-140.

⁴⁷¹ L. BOUYER, *Le quatrième évangile*, p. 157.

parole et ce qui la précède de la description du début, il est clair que c'est aux faux Messies que Jésus fait allusion. Plus d'un, récemment, s'était fait passer pour le Messie et avait suscité des séditions, ainsi Theudas et Judas le Galiléen qui sont cités dans les Actes des Apôtres. »⁴⁷² L'auteur que nous citons continue : « Ainsi donc, c'est aux bergers qui ont fait ou feront paître le troupeau du Christ en son nom que s'applique la phrase : 'Si quelqu'un entre par moi, il sera en sécurité, il entrera et il sortira et il trouvera un pâturage.' »⁴⁷³

Il importe de s'arrêter en disant avec J. JEREMIAS que dans le fond, l'idée selon laquelle Christ est la porte des brebis porte la leçon que Jésus sert de médiateur à l'adhésion à la communauté messianique et la réception des bénédictions promises du salut ; par exemple la délivrance du jugement (σωσῆσεται), l'appartenance à la communauté divine de salut (εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται), et la vie éternelle (νομὴν ; cf. la métaphore ἄρτος τῆς ζωῆς. La revendication absolue de Jésus d'être l'unique médiateur, à l'exclusion de toute autre médiation est mise en accent par l'émphatique précédente δι' ἐμοῦ (10, 9).⁴⁷⁴

Le dernier verset 10 fait allusion à la vie et la vie en abondance à donner par Jésus. Selon B. LINDARS et B. RIGAUX, « *la vie donnée en abondance comprend deux aspects. Elle est stable, certaine, impérissable, car elle vient du Père et du Fils qui sont un. Mais de plus, cette*

⁴⁷² L. BOUYER, *Le quatrième évangile*, Cf. TOB (Nouveau Testament), p. 320, note t : « *Il ne s'agit pas des prophètes de l'AT mais des hommes qui, tant dans le monde juif que dans le monde païen, prétendaient par leurs propres moyens apporter aux hommes la connaissance des choses divines et le salut.* »

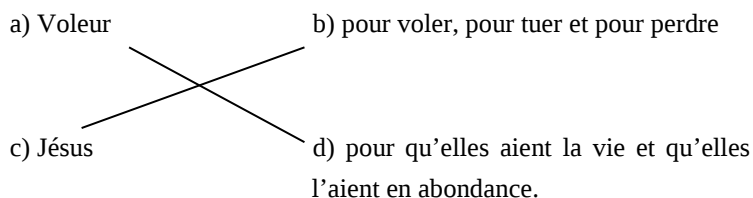
⁴⁷³ *Ibid.*

⁴⁷⁴ J. JEREMIAS, « Θυρα » in G. KITTEL (ed. by), *Theological Dictionary of the New Testament*, translator and editor Geoffrey W. BROMILEY, D. LITT., D. D., Volume 3, θ – κ, Grand Rapids, WM. B. EERDMANS publishing company, 1968, p. 180.

vie est donnée 'en surabondance'». ⁴⁷⁵ Ces deux auteurs ajoutent ce qui suit :

L'acte de donation n'est plus seulement dans le futur. Les brebis qui écoutent la voix, qui suivent, qui n'ont pas écouté la voix des voleurs et des pillards (10, 8), qui sont sauvées et trouvent leur pâture (10, 9), qui connaissent le bon pasteur (10, 14) sont la communauté à laquelle l'auteur s'adresse et à qui il veut donner l'assurance de l'élection et de la sanctification. Elles ont déjà la vie, la vie éternelle dès maintenant. La surabondance tient à la source de cette vie et à sa qualité divine, impérissable et immuable. ⁴⁷⁶

On peut constater dans le v. 10 le parallélisme antithétique entre Jésus et le voleur, mais aussi le but de leur arrivée :



Synthese

L'appellation symbolique de Jésus : « [...] *Moi, je suis la porte des brebis* », comme les autres étudiées apporte une fois de plus la lumière de ce qu'est en réalité Jésus. Par cette revendication imagée, Jésus dit solennellement qu'il est la voie du salut et qu'il n'y a pas de voie autre, si ce n'est lui, pour être sauvé : « [...] δι' ἐμοῦ ἐάν τι εἰσέλθῃ σωθήσεται [...] » ([...] si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé [...]). Cette considération est solennelle et absolue

Les différentes personnes de par le monde, les différentes religions qui appellent et promettent le salut à leurs ouailles de quelle que manière

⁴⁷⁵ B. LINDARS et B. RIGAUX, *Op. cit.*, p. 161.

⁴⁷⁶ *Ibid.*

qu'elles soient, ne sont que perfidie. Jésus est la seule porte d'entrée et la seule porte de sortie. Passer outre, c'est le chaos, c'est la perte.

2.3.4 Jésus, le bon berger

Cette symbolique se trouve dans le texte qui suit immédiatement le texte précédent, soit Jn 10, 11-21.

Contexte

Le contexte de Jn 10, 11-21 est le même que celui de Jn 10, 1-11, auquel il est lié immédiatement ; celui de la controverse provoquée par la guérison de l'aveugle-né.

Traduction

11 Moi, je suis le bon berger. Le bon berger abandonne sa vie pour ses brebis. 12 Mais, le mercenaire qui n'est pas un berger et dont les brebis ne sont pas propres à lui ; voit venir le loup, abandonne les brebis et s'enfuit et le loup s'en empare et les disperse. 13 Parce qu'il est mercenaire, il ne se soucie pas de brebis. 14 Moi, Je suis le bon berger, je connais les miennes et les miennes me connaissent. 15 Comme le Père me connaît, moi aussi je connais le Père et j'abandonne ma vie pour les brebis. 16 Et, j'ai d'autres brebis qui ne sont pas de cet enclos et celles-là aussi, il faut que je les mène, elles écouteront ma voix et elles deviendront un seul troupeau et un seul berger. 17 A cause de cela, le Père m'aime, parce que j'abandonne ma vie pour que je la reprenne encore. 18 Personne ne me l'ôta, mais je l'abandonne de moi-même ; j'ai le pouvoir de l'abandonner et j'ai le pouvoir de la reprendre encore. J'ai reçu cet ordre de mon Père. 19 Il se produit encore de division parmi les juifs à cause de ces paroles.

20 Beaucoup d'entre eux disaient : « Il a un démon, et il est fou. Pourquoi l'écoutez-vous ? » 21 D'autres disaient : « ces paroles ne sont pas d'un possédé : un démon peut-il ouvrir les yeux des aveugles ? »

Structure

Tel que le texte se présente, l'on peut y déceler cinq unités suivantes :

A | vv. 11-14 : Le bon berger opposé au mercenaire.

B | v. 15 : La connaissance mutuelle du Père et du Fils.

C | v. 16 : Les autres brebis.

D | vv. 17-18 : Raison de l'amour du Père.

E | vv. 19-21 : Division parmi les juifs.

Bref. A et B sont synthétiques ou complémentaires.

B et C sont aussi synthétiques.

C et D sont aussi synthétiques.

D et E sont également synthétiques.

Entre les versets, on peut constater ces parallélismes :

v. 11 et 12 sont antithétiques.

v. 12 et 13 sont synthétiques.

v. 13 et 14 sont antithétiques.

v. 11 et 14 sont synonymiques.

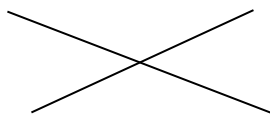
Il faut constater ici que les vv. 11 et 14 qui sont synonymiques, encadrent les vv. 12 et 13 qui sont synthétiques.

L'antithèse des vv. 11, 12 et 13, 14 peut être schématiquement représentée ainsi :

Le bon berger (vv.11, 14)

- abandonne sa vie (v. 11)

- connaît ses brebis (v. 14)



Le mercenaire (vv. 12, 13)

- abandonne les brebis, et s'en fuit (v. 12)

- Il est mercenaire, il ne se soucie pas des brebis (v. 14).

Commentaire

Notre commentaire de Jn 10, 11-21 va obéir à la structure que nous avons faite.

A | vv. 11-14

Cette unité met en jour l'opposition entre le berger (ποιμήν) qualifié de bon (καλός) et le mercenaire (μισθωτός) qui n'est pas un berger (οὐκ ὢν ποιμήν) et dont les brebis ne sont pas propres à lui (οὐ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἴδια).

Le bon berger dont il est question dans cette péricope était bien connu dans le monde ancien. Il importe d'être attentif à ce que C. F. MOLLA dit à ce sujet :

Le titre de berger, courant dans le monde ancien était attribué en Babylonie, en Assyrie, en Egypte aux souverains divinisés ; dans la Grèce antiques, certaines divinités (Atis, Dionysos et Hermes entre autres) le portaient également. Dans l'Ancien Testament, ce titre est attribué à Dieu en ce qu'il guide, veille, prend soin de son peuple (cf. Gen. 49 : 24 ; Ps. 23 : 1 ; Ps. 80 : 1 ; 56 : 8 [...]) et le rassemblera (Jér. 23 : 3 ; 31 : 10 ; Es. 40 : 11 et Es. 49 : 9s [...]) ; les chefs du peuple sont également appelés ber-

gers (1 Sam. 21 : 8 ; II Sam. 7 : 7 ; Jér 2 : 8 ; Ez. 34 : 2-10 ; Zach. 10 : 3 ; 11 : 4-17 [...])⁴⁷⁷

Le fait que Jésus s'attribue cette appellation dans le quatrième évangile n'était pas une nouveauté. L'appellation était connue de tous, car elle était courante avant lui et même à son époque.

L'auteur que nous avons cité ci-dessus ajoute comme par précision que fréquent dans le Bas-judaïsme et chez Philon, ce titre est abondamment utilisé dans les textes mandéens (cf. Bultmann). Cependant malgré une terminologie très proche du Quatrième évangile, on n'y trouve aucune mention de la relation très étroite qui lie le berger aux siens, ni du fait que le berger donne sa vie pour ses brebis.⁴⁷⁸

Comme il a été démontré dans la structure de cette unité, le bon berger (ὁ ποιμὴν ὁ καλός) contraste avec le mercenaire (ὁ μισθωτός) qui est un salarié. La présence de ce dernier s'explique par le fait qu'en général, les troupeaux étaient commis à la garde des enfants des propriétaires ou à celle des personnes de leur parenté ; quelques fois, les possesseurs eux-mêmes se chargeaient de cette tâche, mais les gens fortunés recouraient aux services de salariées.⁴⁷⁹

La caractéristique du bon berger se résume en ceci :

- Il abandonne sa vie pour les brebis (v. 11bc)
- Il connaît ses brebis (v. 14b)
- Et il est connu par les brebis.

Par contre, le mercenaire, lui, se caractérise par les qualités ci-dessus :

- Il n'est pas berger (v. 12a)
- Les brebis ne sont pas propres à lui (v. 12b)
- Il abandonne les brebis (v. 12d)

⁴⁷⁷ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 141.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 142.

⁴⁷⁹ W. CORSWANT, *Op. cit.*, p. 47.

- Et il s'en fuit (v. 12 e)
- Il ne se soucie pas de brebis (v. 13b).

W. CORSWANT décrit en termes fascinants le rôle du bon berger en ces mots :

*L'activité du berger n'était pas une sinécure ; si elle comportait des heures agréables et propices aux conversations, aux rêveries ou au jeu de la flûte, elle ne laissait pas d'être parfois pénible, d'autant plus qu'elle s'exerçait pendant toute l'année et par tous les temps ; les plaintes de Jacob à Laban sont caractéristiques à cet égard : « La chaleur me consumait pendant le jour et le froid pendant la nuit, et le sommeil fuyait de mes yeux. » Le troupeau réclamait une surveillance et des soins continuels : chaque jour, il fallait l'abreuver au puits, fréquent objet de rivalité et de disputes, empêcher la dispersion des bêtes, les défendre contre les carnassiers ou les voleurs, chercher celles qui se perdaient, panser les malades, ménager la marche des brebis mères, porter les agneaux fatigués et veiller naturellement aussi à l'accroissement du cheptel.*⁴⁸⁰

Ces descriptions montrent clairement que ce métier n'était pas du tout facile. Seuls les propriétaires, leurs enfants ou la parenté pouvaient l'exercer convenablement, eu égard à ses exigences. Et à partir d'ici, la revendication de Jésus : « *Moi, Je suis le bon berger* » (v. 11. 14) peut être comprise d'une manière significative. « *Cette déclaration solennelle exprime le rôle, la fonction du Christ. Le qualificatif 'bon' a suggéré les idées romantiques de douceur et de bonté qui sont étrangères au texte [...]* »⁴⁸¹

Pour Jean-Jacques von ALLMEN, le fait que Jésus soit le bon berger implique le fait qu'il est venu pour rassembler le troupeau de Dieu (Mc. 6. 34 ; 1Pi. 2. 25 ; cf. Mat. 15. 24 ; Jn. 10.16), pour dénombrer (Luc. 15. 3-7 ; Mat. 18.12 ; cf. Jn. 10. 3, 14), le conduire (Jn. 10. 4), le

⁴⁸⁰ W. CORSWANT, *Op. cit.*, p. 48.

⁴⁸¹ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 142.

garder et le défendre (Luc 12. 32 ; cf. Jn. 10. 11s), le mener au pâturage du (Mat. 2. 6 ; Jn. 10. 9 ; Ap. 7. 17 ; cf. Ps. 23. 2), pour le juger, c'est-à-dire pour le purifier et le distinguer d'autres troupeaux (cf. Mat. 25. 31-46 ; 1Pi. 5. 4). Avoir Jésus pour pasteur, c'est avoir la paix, le repos (Mat. 9. 36) et la vie (Jn. 10. 10) : c'est avoir retrouvé sa place, être réintégré, ordonné à sa fin [...] ⁴⁸²

B | v.15

Ce verset parle de la connaissance mutuelle du Père et du Fils. Le verbe connaître (γινώσκει) v. 15 cf. v. 14 doit être observé et précisé ici. C. F. MOLLA fait remarquer qu'il ne s'agit nullement du concept de « connaissance », réalité statique que l'on peut acquérir par la perception des sens, par une compréhension élaborée à la suite de quelques observations ou par la communication d'un savoir que l'on détiendrait tel un trésor. Notre texte use d'un verbe : c'est un mode de relation. ⁴⁸³

L'Ancien Testament fait usage de ce verbe « connaître ». Connaître Dieu « c'est reconnaître sa souveraineté, percevoir ses exigences et s'y soumettre (Deut. 4 : 32 ; Ez. 20 : 12 et 20 ; Es. 49 : 22-23, 24-26). Reconnaissant sa dépendance, l'homme se trouve engagé, relié étroitement à son Seigneur (Es. 1 : 2ss ; Jér. 9 : 3, 5 ; Jér. 31 : 34), et c'est par obéissance concrète qu'il atteste connaître Yahvé (Jér. 16 : 11). C'est Dieu qui est l'initiateur de cette connaissance relationnelle. » ⁴⁸⁴

En ce qui concerne l'usage de ce verbe dans les communautés gnostiques, l'auteur précité précise :

Les communautés gnostiques usaient abondamment de ce mode d'expression, mais dans le sens d'une technique d'accès au divin et à la divinisation. La connaissance des

⁴⁸² J. – J. von ALLMEN, « Berger » in J.-J. von ALLMEN (sous dir.), *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956, p. 37.

⁴⁸³ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, pp. 142-143.

⁴⁸⁴ *Ibid*, p. 143.

« mystères du monde » devait permettre la découverte des secrets de l'être humain et sa libération (cf. les Textes Hermétiques sp. Le Poimandrès). Pour les Esséniens, à certains égards fort proches du Quatrième évangile, Dieu est la source de la connaissance, il en est l'initiateur mais celle-ci est une sorte d'illumination qui permet aux fidèles de percevoir des mystères (Dans les « Hymnes » Moïse et la loi ne sont mentionnés qu'en passant : IV : 10 ; XVII : 12). Cette « liqueur de la connaissance » (IV : 11) ne se réfère en aucune manière au geste historique de Dieu.⁴⁸⁵

Le verbe connaître dans les v. 15 et 14 fait allusion à une connaissance active qui s'exprime par une relation entre le berger et les brebis, entre Père et Fils. L'une n'est pas comparée à l'autre, elle tire son origine et sa signification de l'autre.⁴⁸⁶

La conjonction καθώς (comme) qui « relie les deux affirmations revêt un sens causal et non comparatif. L'initiative première appartient au Père, puis au Fils »⁴⁸⁷ C'est ce que la TOB explique dans ces mots : « Dans la tradition biblique, la connaissance entre personne implique l'amour : la connaissance qui lie Jésus et les siens trouve sa source et sa plénitude dans l'amour qui lie le Fils et le Père. La mort de la croix est l'expression suprême de cet amour (13, 1 ; 15, 13). »⁴⁸⁸

En définitive, il faut retenir que la connaissance mutuelle entre Père et Fils, et par conséquent entre le berger et les brebis, est une connaissance relationnelle d'amour ; c'est ce que C. F. MOLLA souligne dans ces lignes :

Au niveau du Père et du Fils, cette connaissance mutuelle s'exprime par l'amour du Père pour le Fils (3 : 35 ;

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ *Ibid.*

⁴⁸⁷ C.F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 143.

⁴⁸⁸ TOB (Nouveau Testament), p. 321, note b.

10 : 17 ; 15 : 9 ; 17 : 23, 24, 26) et par obéissance du Fils au Père (4 : 34 ; 6 : 39 ; 7 : 17 ; 9 : 4). Au niveau du berger et des brebis, elle s'exprime par l'amour du berger pour ses brebis (13 : 1 ; 15 : 12-13) et par la confiance (la foi) que les brebis placent dans le berger (10 : 25-30, 37-38). Les brebis le connaissent en ce qu'elles le reconnaissent pour l'unique berger et le suivent. La foi des brebis pour leur berger se traduit par leur attachement à lui (14 : 21, 23-24).⁴⁸⁹

C | v. 16

Ce verset a constitué une unité que nous avons intitulée : « Les autres brebis » (ἄλλα πρόβατα). Le fait de dire : « j'ai d'autres brebis qui ne sont pas de cet enclos » (καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης) nous fait voir une certaine opposition qui porte sur l'enclos (αὐλῆς). Certaines brebis sont dans l'enclos (αὐλῆς) et d'autres n'y sont pas. Le langage de Jésus est proleptique interne ici.⁴⁹⁰ Celles qui ne sont pas dans l'enclos font penser dans un premier temps aux

⁴⁸⁹ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 143.

⁴⁹⁰ Proleptique, de la prolepse ; mot qui signifie en exégèse « toute manœuvre narrative consistant à raconter ou à évoquer d'avance un événement ultérieur [...], la prolepse est interne lorsqu'elle fait partie du récit, externe lorsqu'elle excède le récit. Au nombre des prolepses, externe appartiennent toutes les prédictions du Christ johannique concernant le destin des disciples après pâque (voir en particulier les discours d'adieu). » Cf. J. ZUMSTEIN, « La Référence au Jésus terrestre dans l'évangile selon Jean », p. 465 note 23. La prolepse est opposée à l'analepse par laquelle, « il faut entendre 'toute évocation après coup d'un événement antérieur au point de l'histoire où l'on se trouve' [...], on parle d'analepse externe lorsqu'il est fait allusion à un événement antérieur à l'histoire racontée dans le récit. Exemple : le quatrième évangile rapporte la vie du Christ du témoignage du Baptiste à la résurrection. Toute allusion à la création du monde ou à l'histoire d'Israël est donc externe au récit raconté. En ce sens Jn 1, 1 est une analepse externe. » Ibid. note 22.

juifs dispersés ; donc ceux de la diaspora, « *mais le caractère absolu des affirmations johanniques et le contexte juridique dans lequel s'inscrit l'ensemble de ce fragment invitent à une interprétation universaliste.* »⁴⁹¹ (Ἄλλα πρόβατα) visent alors ceux qui ne sont pas juifs. C'est ainsi que C. K. BARRETT l'a compris en disant que pour αὐλή, voir v. 1 ; ce verset renforce l'interprétation donnée au v. 5. Αὐλή est Israël et contient quelques-uns qui sont dans le troupeau du Christ et quelques juifs incroyants. Christ a donc le troupeau dans l' αὐλή du judaïsme ; mais aussi d'autres qui ne sont pas de ce αὐλή. Ceux-ci sont des gentils. Jean était écrit dans le contexte de la mission des gentils.⁴⁹² J. H BERNARD, qui partage la même interprétation que C. K. BARRETT, est plus précis. Ces autres brebis étaient des gentils qui n'étaient pas dans cet enclos. Jésus les réclame comme déjà les siens : « *J'ai d'autres brebis* », tel est le but divin, qui étant certain de l'accomplissement, peut être dit comme déjà accompli.⁴⁹³

Κάκεινα δεῖ με ἀγαγεῖν (Et celles-là aussi, il faut que je les mène). Ἀγαγεῖν est un infinitif aoriste second de ἄγω, que nous traduisons par : « *mener* » et non « *emmener* ». Il ne s'agit donc pas de les amener au bercail ; mais plutôt de les conduire, de les mener ; acte possible par le bon berger. Jésus doit donc conduire également ces brebis-là qui sont d'une autre bergerie qu'Israël. Ainsi se réalise, de façon inattendue, le rêve d'Ezéchiel : un seul pasteur, un seul troupeau. Il est triste que cet élargissement du peuple de Dieu aux païens s'accompagne du rejet d'Israël (7, 35).⁴⁹⁴

« Καὶ γενήσονται μία ποίμνη, εἰς ποιμήν » (Et elles deviendront un seul troupeau et un seul berger). Pour C. F. MOLLA, l'affirmation 'un seul troupeau, un seul berger' est bien entendu polémique ; il ne saurait

⁴⁹¹ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 143.

⁴⁹² C. K. BARRETT, *Op. cit.*, p. 312.

⁴⁹³ J. H. BERNARD, *Op. cit.*, p. 361.

⁴⁹⁴ H. Van den BOUSSCHE, *Op. cit.*, p. 333.

y avoir des multiples bergers et différents troupeaux. Elle écarte, voire rejette, les prétentions des milieux gnostiques et mandéens de la fin du 1^{er} siècle qui croyaient disposer d'un berger-sauveur.⁴⁹⁵

D | vv. 17-18

Ces versets nous livrent les raisons de l'amour du Père envers le Fils. « Διὰ τοῦτό με ὁ πατήρ ἀγαπᾷ ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν » (A cause de cela, le Père m'aime parce que, j'abandonne ma vie pour que je la reprenne encore). La raison principale de l'amour du Père au Fils résulte du fait que ce dernier abandonne sa vie. L'abandon de sa vie vise sa mort pour le salut de l'humanité. H. Van de BUSSCHE, explique cet amour :

A cause de cette mort, le Père aime Jésus, ou mieux : à cause de cette mort, Il aime doublement. Il aime tout d'abord-et c'est le motif fondamental-pour sa mission dans le monde. Le Père connaît le Fils ; dans son amour Il lui confie la charge d'être dans le monde la plus grande révélation de lui-même en tant que Père (10, 18). Cette mission trouve son couronnement dans la mort de Jésus où l'amour de Dieu pour les hommes se révèle parfaitement (3, 16 ; 13). Et parce que le Fils a rempli cette mission jusqu'au bout 17, 4), le Père ne peut que l'aimer davantage (15, 10 ; cfr (sic) 8, 29).⁴⁹⁶

Il faut comprendre donc que cette mort « n'est ni un hasard ni un malheur. Sa mort est un acte volontaire, comme on l'a montré (8, 21) et comme toute la passion va tenter de le prouver »⁴⁹⁷

Le fait d'abandonner sa vie pour la reprendre encore fait allusion à la mort et à la résurrection de Jésus. « Il abandonne la vie et la reprend,

⁴⁹⁵ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 143.

⁴⁹⁶ H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 333.

⁴⁹⁷ *Ibid.*

*tout comme on enlève ses vêtements pour les revêtir (13, 4. 12). »*⁴⁹⁸
 Comme il a déjà été montré, les verbes *τιθήμι* et *λαμβάνω* utilisés ici (*τίθησιν*) et (*λάβων*) v. 4 pour signifier : « *déposer son vêtement et prendre un linge* » sont les mêmes au v. 10, 17. « [...] *τίθημι [...] πάλιν λάβω αὐτήν* », pour signifier « *abandonner sa vie pour la reprendre encore* ».

Comme l'a fait remarquer H. Van den BUSSCHE, l'attention est concentrée sur la liberté et la puissance sur le droit qu'a Jésus de disposer de sa mort et de sa résurrection. La note apologétique domine : ni les juifs, ni Pilate, ni les Romains, ni même Satan ne décident de la mort de Jésus.⁴⁹⁹

Au v. 18 : « οὐδεὶς ἦρεν αὐτήν ἀπ'έμοῦ, ἀλλ'ἐγὼ τίθημι αὐτήν ἀπ'έμαντοῦ [...] » (Personne ne me l'ôta, mais je l'abandonne de moi-même [...]). La lecture de l'aoriste *ἦρεν*, est notre choix pour indiquer que l'action de ne pas enlever la vie appartient au passé contre NA²⁷ qui a retenu le présent ἄρει. Dans son commentaire de ce verset, C. K. BARRETT dit que, *ἦρεν* est la lecture de P⁴⁵ 8* B ; toutes les autres autorités lisent ἄρει. L'aoriste est la lecture la plus difficile et est probablement préférée. Il ne se réfère pas aux premières tentatives sans succès sur la vie de Jésus, mais à la crucifixion comme événement passé.⁵⁰⁰
 « *Personne ne me l'ôta, mais je l'abandonne de moi-même* », « *cette décision et cette action sont un acte d'obéissance.* »⁵⁰¹

Il convient de retenir en des mots que la mort à laquelle fait écho le fait « *d'abandonner la vie* » est un fait du passé. « *Si Jésus est allé librement à la mort, il reste que c'est en plein accord avec la volonté du*

⁴⁹⁸ *Ibid.*

⁴⁹⁹ *Ibid.*

⁵⁰⁰ C. K BARRETT, *Op. cit.*, p. 313.

⁵⁰¹ B. LINDARS et B. RIGAUX, *Op. cit.*, p. 162.

*Père. Comme sa vie entière fut sous le signe d'une mission (12, 49-50), sa mort se situe au sommet de sa mission (8, 28-29 ; 14, 31. »*⁵⁰²

E | vv. 19-21

Ces versets paraissent comme une conclusion qui présente un tableau de division parmi les juifs vis-à-vis de la personne et de la déclaration de Jésus. « Σχίσμα πάλιν ἐγένετο ἐν τοῖς Ἰουδαίοις διὰ τοὺς λόγους τούτους » (Il se produit encore de divisions parmi les juifs à cause de ces paroles). Cette division remonte depuis le chapitre 7, 12 :

*« Dans la foule, on discutait beaucoup à son propos ; les uns disaient ; 'c'est un homme de bien', d'autres : 'Au contraire, il séduit la foule. » ; 7, 43 : « C'est ainsi que la foule se divisa à son sujet. Quelques-uns d'entre eux vou-
lurent l'arrêter, mais personne ne mit la main sur lui. » ;
9, 16 : « Parmi les Pharisiens, les uns disaient » : « Cet
individu n'observe pas le sabbat, il n'est donc pas de
Dieu. » ; 9, 32s : « Jamais on n'a entendu dire que
quelqu'un ait ouvert les yeux d'un aveugle de naissance.
Si cet homme n'était pas de Dieu, il ne pourrait rien faire
[...] »*

Les paroles des juifs à l'endroit de Jésus en 10, 20 sont des insultes : « δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται τί αὐτοῦ ἀκούετε ; » (Il a un démon et, il est fou, pourquoi l'écoutez-vous ? » Comme nous l'avons montré dans la structure, les deux expressions : « *Il a un démon* » et « *il est fou* » revêtent le même sens, et attestent le refus d'écouter et de percevoir l'autorité du Fils unique. Le v. 21 rappelle l'interpellation interrogative de ceux qui cherchent à déchiffrer les sens du signe accompli par Jésus (cf. 9, 16 et 31s.)

⁵⁰² H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 334.

Synthese

La symbolique « *Moi, Je suis le bon berger* », est très significative. Partant du simple berger derrière ses brebis, la revendication de Jésus décrit son rôle, sa fonction auprès des siens.

Contrastant avec le mercenaire qui est loué pour prester moyennant le salaire, et qui au moment des difficultés se sauve, laissant ainsi les brebis aux loups, qui s'en emparent en les déchirant et les dispersant, Jésus, le bon berger est le propriétaire des brebis ; c'est-à-dire que tous ceux qui croient en lui, lui appartiennent. Il les connaît chacun par son nom, non seulement eux, mais aussi tous ceux qui sont dehors. Il faut voir ici, une mission universaliste dans l'économie du salut en Jésus.

En sa qualité du « *bon berger* », il assure dans sa fonction tous les besoins possibles aux siens : il les conduit, les garde et les défend contre l'ennemi ; mais aussi les mène au pâturage du salut.

2.3.5 Jésus, la résurrection

Le texte dans lequel apparaît cette symbolique est celui de Jean 11, 1-44. Comme le fait remarquer Charles H. DODD, la péricope de la résurrection de Lazare est unique dans cet évangile par sa manière de combiner récit et discours en un tout indissociable. C'est par la forme un récit continu, le plus long de cet évangile, à l'exception du récit de la passion.⁵⁰³ A cause de cette longueur, il n'est pas aisé d'aborder ce texte tel qu'il se présente. C'est pourquoi nous préférons le couper et l'aborder à partir du v. 17 jusqu'au v. 27.⁵⁰⁴

⁵⁰³ C. H. DODD, *La tradition historique du quatrième évangile*, Paris, Cerf, 1987, p. 293.

⁵⁰⁴ Cette considération est motivée par la structure proposée par M. W. G. STIBBE, « A tomb with a view : John 11. 1-44 in narrative-critical perspective », in *New Testament studies*, Vol. 40, Number 1 January, 1994, p. 43.

Contexte

Le contexte de Jn 10, 17-27 est le même que celui de Jn 10, 1-11 ; celui de la controverse provoquée par la guérison de l'aveugle-né.

Traduction

17 Jésus étant arrivé, il trouva qu'il avait déjà quatre jours dans le tombeau. 18 Or Béthanie était proche de Jérusalem de quinze stades. 19 Beaucoup d'entre les juifs s'étaient rendus auprès de Marthe et de Mariam pour les consoler au sujet du frère. 20 Quand Marthe écouta que Jésus venait, elle alla à sa rencontre ; mais Marie s'asseyait dans la maison. 21 Marthe dit donc à Jésus : « Seigneur, si tu avais été ici, mon frère ne serait pas mort. 22 Maintenant je sais que tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te le donnera. » 23 Jésus lui dit : « ton frère ressuscitera ». 24 Marthe lui dit : « Je sais qu'il ressuscitera, à la résurrection le dernier jour. » 25 Jésus lui dit : « Moi, Je suis la résurrection et la vie : celui qui croit en moi, même s'il meurt, vivra. 26 Et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais. Crois-tu cela ? » 27 Elle lui dit : « Oui, Seigneur, moi, je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu, celui qui vient dans le monde. »

Structure

Il est important d'étudier la structure de Jn 11, 17-27, dans l'ensemble du texte de Jn 11, 1-44. La lecture attentive du texte en entier donne cinq unités ; réparties de la manière suivante :⁵⁰⁵

A¹ | vv. 1-16 : La première réponse de Jésus à la mort de Lazare, retard et voyage.

⁵⁰⁵ M. W. G. STIBBE, *Art. cit.* p. 43. Nous reproduisons ici la structure donnée par M. W. G. STIBBE avec qui nous sommes parfaitement d'accord.

B¹ | vv. 17-22 : Le dialogue de Marthe avec Jésus.

C | vv. 23-27 : « *Moi, Je suis la Résurrection et la Vie* ».

B² | vv. 28-32 : Le dialogue de Marie avec Jésus.

A² | vv. 33-44 : La deuxième réponse de Jésus à la mort de Lazare, le miracle.

Comme l'on peut s'en rendre compte, dans le sens oblique, on observe les parallélismes suivants :

A¹ et B¹ : sont synthétiques

B¹ et C : sont aussi synthétiques.

C et B² : sont synthétiques

B² et A² : sont aussi synthétiques.

Mais, dans le sens vertical, l'on se rend compte que :

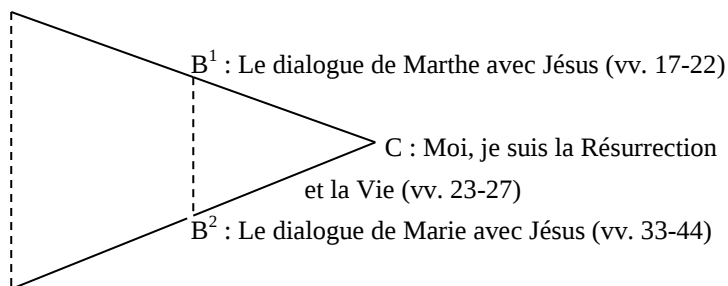
A¹ et A² : sont des parallélismes synonymiques.

B¹ et B² : sont aussi synonymiques au niveau sémantique.

C : constitue le centre du récit.

Ces parallélismes peuvent être arrangés de cette manière :

A¹ : La première réponse de Jésus à la mort de Lazare (retard et voyage) (vv. 1-16).



A² : La deuxième réponse de Jésus à la mort de Lazare (le miracle) (vv.33-44).

Bref : A¹, B¹, et B², A² constituent des parallélismes synonymiques concentriques par rapport à C.

Partageant avec nous cette réflexion, M. W. G. STIBBE explicite en montrant que A¹ et A² ont en commun les sujets parallèles suivants : Lazare (par le nom), Seigneur (κύριος), l'amour de Jésus pour Lazare, la gloire de Dieu, les juifs, la pierre, la mort. Ce qui est particulièrement considérable, c'est le lien causé par le mot 'gloire', depuis la fonction sémiotique du miracle, comme tous les signes, le récit de Jean est pour manifester la gloire de Dieu. B¹ et B² sont manifestement parallèles. Marthe et Marie répondent exactement dans la même voie. Sûrement, la répétition des mots de Marthe sur les lèvres de Marie est un signal clair que l'auteur voulait un parallélisme ici. Cette finale nous laisse avec C comme centre de l'histoire. L'on s'attendait entièrement à ceci : L'auteur veut que le lecteur mette l'accent sur le débat qui va des vv. 23-27, et spécialement sur la parole : « *Je suis* » dans les vv. 25-26.⁵⁰⁶

A partir de la structure de Jn 11, 1-44, il importe de constater que notre péricope de 11, 17-27 comporte deux unités : B¹ | vv. 17-22 et C | vv. 23-27. Celles-ci unités sont synthétiques l'une de l'autre ; c'est-à-dire que l'idée se développe de B¹ à C qui est le centre du récit.

Commentaire

B¹ | vv. 17-22

Comme il a été montré dans la structure, cette péricope nous livre le dialogue de Marthe avec Jésus au sujet de la mort de Lazare qui avait déjà quatre jours dans le tombeau. Le v. 21 : « εἶπεν οὖν ἡ μάρθα πρὸς τὸν Ἰησοῦν Κύριε, εἰ ἦς ὥδε οὐκ ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός μου. » (Marthe dit donc à Jésus : « *Seigneur, si tu étais ici ; mon frère ne serait pas mort.* » Cette parole (εἰ ἦς ὥδε), non un reproche, mais une plainte⁵⁰⁷, montre bien la plainte de Marthe à Jésus avant d'exprimer sa demande du v. 22 : « [ἀλλὰ] καὶ νῦν οἶδα ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεὸν δώσει σοι ὁ

⁵⁰⁶ M. W. G. STIBBE, *Art. cit.*, pp. 43-44.

⁵⁰⁷ Z. H. A. W. MEYER, *Critical and Exegetical hand-book Gospel of John*, Winona Lake, Alpha publications, 1980, p. 344.

θεός. » (Mais maintenant, je sais que tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te le donnera). D'après Jean CALVIN, par cette demande, « c'est comme si elle disait : 'Tu pouvais par ta présence délivrer mon frère de la mort, et maintenant aussi tu le peux ; car Dieu ne te refusera rien.' Or en parlant ainsi, elle lâche plus la bride à son affection, qu'elle ne se contient sous la règle de la foi. »⁵⁰⁸ Nous comprenons ici que l'assurance avec laquelle Marthe s'exprime, provient de la foi en la puissance de Jésus ; c'est ce que Bernadette ESCAFRE voit aussi quand elle dit que dans son dialogue avec Marthe-le plus long de tout le récit-Jésus évoquera non seulement la résurrection, mais il se présentera comme la résurrection et la vie, révélant ainsi sa propre identité. Marthe, de son côté, manifestera sa foi en Jésus d'abord par une affirmation : « *Je sais que, quoi que tu lui demandes, Dieu te le donnera* » (v. 22), qui traduit son espérance que Jésus pourra ramener son frère à la vie. Ensuite, dans une véritable confession, elle reconnaîtra l'identité de Jésus, indépendamment de toute référence à Lazare : « *Oui, Seigneur, je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu, celui qui vient dans le monde* » (v. 27).⁵⁰⁹ Cette foi de Marthe en Jésus est aussi bien soulignée par J. H. BERNARD qui dit que Jean utilise souvent καὶ adversativement (voir en 1, 10), et l'on n'a pas besoin de ἀλλὰ ici. « *Même maintenant, bien que mon frère soit mort, je sais que tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te le donnera.* » Ceci est une profonde confiance qui reconnaît l'efficacité de n'importe quel homme qui soit bon (voir 9, 31). Marthe exprime nostalgiquement la foi en Jésus non pas comme son ami, mais comme Fils de Dieu (v. 27). Elle comprend, quoi que vaguement, qu'il se tient dans une spéciale relation avec Dieu.⁵¹⁰

⁵⁰⁸ J. CALVIN, *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, Tome 2, *Évangile selon Jean*, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 319.

⁵⁰⁹ B. ESCAFRE, « La résurrection de Lazare (Jn 11, 1-53) », in *Cahier Évangile*, N° 127, Paris, Cerf, Mars 2004, p. 39.

⁵¹⁰ J. H. BERNARD, *Op. cit.*, p. 385.

C | vv. 23-27

Cette unité constitue le centre de tout le récit de Jn 11, 1-44. Nous l'avons intitulé avec M. W. G. STIBBE : « *Je suis la Résurrection* » à cause du poids théologique de la déclaration de Jésus au v. 25.

Le v. 23 : « λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου » (« *Jésus lui dit : ton frère ressuscitera.* ») Nous avons ici la réponse de Jésus à la préoccupation de Marthe. C'est une promesse de Jésus exprimée par le temps futur : « ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου. »

Le v. 24, nous donne la réponse de Marthe à Jésus : « λέγει αὐτῷ ἡ μάρθα οἶδα ὅτι ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. » (Marthe lui dit : « *je sais qu'il ressuscitera, à la résurrection, le dernier jour.* » Selon H. Van den BUSSCHE, Marthe ne pense pas à la possibilité d'une résurrection. Car, lorsque Jésus lui dit : ton frère ressuscitera, elle répond assez maigrement : Oui [...] au dernier jour ! Et pourtant la parole de Jésus n'avait rien de mystérieux, rien d'amphibologique. Ce qu'il disait était bref et clair, plutôt trop clair pour l'incompréhension humaine de Marthe.

Commentant les deux versets 23 et 24, C. F. MOLLA donne plus de lumière aux paroles de Jésus à Marthe. Il dit :

Dans le dialecte araméen de l'époque, le terme « résurrection » était devenu l'équivalent de « consolation ». La parole de Jésus « ton frère ressuscitera » semble à première vue être l'une de ces phrases conventionnelles que l'on échange en pareilles circonstances. La réponse de Marthe reflète l'assurance pharisienne traditionnelle : au dernier jour l'être humain sera appelé à l'existence pour rendre compte de sa vie (Actes 23 : 8 ; Dan. 12 : 12 et I Enoch 41 : 57 ; Ps. De Salomon 3 : 12). Cette conviction sera partagée par l'église chrétienne, cf. Ap. 2 : 11-15. Marthe l'introduit par le même terme dont elle a usé pour exprimer à Jésus sa confiance : « Je sais ! » Elle est ce-

pendant dans l'expectative, attendant ce que le Christ entend lui révéler (même attitude que celle de l'aveugle-né interpellé par Jésus, cf. 9 : 35-36)⁵¹¹

Il importe de dire d'une manière résumée que pour Marthe, quatre jours déjà au tombeau, il n'y avait plus de possibilité pour son frère de revenir à la vie. La seule occasion qui lui restait, c'est celle de tout le monde, la résurrection au dernier jour.

Le v. 25 donne la déclaration solennelle de Jésus : « εἶπεν αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ [...] » (Jésus lui dit : « *Moi, je suis la Résurrection et la vie [...]* » Ce verset nous révèle une fois de plus la nature, l'être en soi de Jésus.

La double affirmation de Jésus : « *Moi, Je suis la Résurrection et la Vie* », montre bien que le « terme, 'résurrection' est lié à celui de la 'vie' ; et les deux se réfèrent au 'dernier jour' que Jésus anticipe et actualise. »⁵¹² Il importe de comprendre ces deux affirmations l'une et l'autre séparément.

2.3.5.1 « *Je suis la résurrection* »

« Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις » (Moi, Je suis la Résurrection). Parlant de cette affirmation, J. CALVIN donne cette explication :

*Premièrement le Christ dit qu'il est la résurrection et la vie ; ensuite, il expose à part chaque membre de cette sentence. Il dit donc en premier lieu qu'il est la résurrection ; car la restitution de la mort à la vie précède selon l'ordre, l'état de la vie. Or, tout le genre humain est plongé dans la mort ; nul ne sera donc participant de la vie s'il n'est pas tout d'abord ressuscité de la mort. Ainsi, le Christ enseigne qu'il est le commencement de la vie ; ensuite, il ajoute que la pertuité de la vie est aussi une œuvre de sa grâce.*⁵¹³

⁵¹¹ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 153.

⁵¹² *Ibid.*, p. 154.

⁵¹³ J. CALVIN, *Op. cit.*, p. 320.

La résurrection dont il est question ici, n'est pas future comme le croit Marthe au v. 24. C'est Jésus, Lui-même en personne. Il faut comprendre ici que l'affirmation de Jésus : « *Moi, Je suis la Résurrection* », exprime la présence même ou du moins l'actualité de la résurrection en la personne de Jésus, en tant que celui qui donne la vie. En Jésus, il y a le « *déjà de la résurrection* » et non le « *pas encore de la résurrection* » que Marthe elle, situe au dernier jour : « [...], οἶδα ὅτι ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἑσχατῇ ἡμέρᾳ. »

2.3.5.2 « *Et la vie* »

« Καὶ ἡ ζωὴ » (Et la Vie) est le deuxième membre de l'affirmation de Jésus dans le v. 25. A ce sujet, J. CALVIN dit :

*Au demeurant, l'expression qui s'ensuit aussitôt après montre clairement qu'il parle de la vie spirituelle, quand il dit : ' QUI CROIT EN MOI, ENCORE QU'IL SOIT MORT IL VIVRA '. Pourquoi donc le Christ est-il la résurrection ? Parce que par son Esprit il régénère les enfants d'Adam, qui étaient aliénés de Dieu par le péché, afin qu'ils commencent à vivre d'une nouvelle vie [...]*⁵¹⁴

La « *vie* » (ζωή) dont il est question ici est différente de la vie (βίος). Selon ARISTOTE, « *Zôê (zên) désigne en grec la vitalité physique de l'être organique, animal ou homme, mais aussi des plantes.* »⁵¹⁵ Quant à la différence entre ces deux mots, Georg BERTRAM écrit :

Dans la LXX, les mots Zên, Zôê correspondent presque exactement à la racine hébraïque Hyh, Hayyim [...] En tout cas la LXX fait dans la traduction la vieille différence

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 321.

⁵¹⁵ ARISTOTE, cité par R. BULTMANN, « ZAÔ, ZÔÊ, (Bioô, Bios) : vivre, vie », in G. KITTEL, *Vie, mort, résurrection*, Traduction d'Etienne de PEYER, Genève, Labor et Fides, (s. d.), p. 1.

*entre Zôê, vita qua vivimus, la vie grâce à laquelle nous vivons, et bios vita quam vivimus, la vie que nous menons, puisque bios renferme 11 fois le mot yamin (jours) dans le sens de durée, dans le livre de Job, et 2 fois dans Pr 3 : 2, 16, tandis que dans ces mêmes livres, comme pour tout l'Ancien Testament, Zôê est réservé à la traduction de Hayyim. »*⁵¹⁶

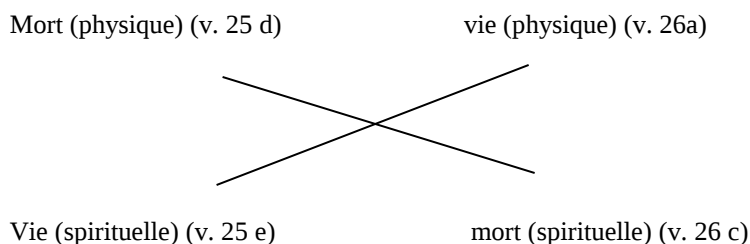
Dans les vv. 25 et 26, il importe de remarquer les antithèses des thèmes vie et mort. H. A. W. MEYER est plus que d'avis avec nous, dans ce qu'il dit que le ζωή après ἀνάστασις est son résultat positif (non son fond comme Luthardt et Ewald le pensent). Au cours de ce qui va suivre, Jésus parle de ce qui est son expérience en Lui comme cette puissance de la résurrection et de la vie, à savoir : ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ. La pensée est dans les deux clauses la même. Ils forment un parallélisme avec une positive et une négative déclaration concernant le même sujet, qui cependant, dans la seconde clause, est décrit non pas seulement par πιστεύων encore, mais par ζωή et πιστεύων, parce que ceci était seulement la voie de faire l'antithèse considérable de relation réciproque complète. Avec la vue de cette fin, la mort dénote la mort physique, mais dans la seconde clause, elle est utilisée dans le sens plus élevé ; alors que vice versa, la vie est prise dans la première clause dans le sens physique. Qui croit en moi, même s'il mourrait vivra (être participant à la vie ininterrompue, comme avant la résurrection, éternellement), et qui croit en moi, assurément, il ne mourra jamais, par exemple, il ne perdra pas la vie dans l'éternité ; qui, quoi n'excluant pas la mort physique elle-même, l'exclut comme négation de la vraie et éternelle ζωή.⁵¹⁷

⁵¹⁶ G. BERTRAM, « ZÔÊ ET BIOS dans la LXX », in G. KITTEL, *Vie, mort, résurrection*, Traduction d'Etienne de PEYER, Genève, Labor et Fides, (s. d.), pp. 40-41.

⁵¹⁷ H. A. W. MEYER, *Op. cit.*, pp. 345-346.

Pour résumer, il faut dire que dans ces vv. 25-26, le langage de Jésus se déplace du littéral au spirituel et vice versa. Moi, je suis la Résurrection et la Vie : celui qui croit en moi vivra (spirituellement), même s'il meurt (physiquement), et quiconque vit (physiquement) et croit en moi, ne mourra jamais (spirituellement).⁵¹⁸

Les parallélismes antithétiques des thèmes, tels qu'ils ressortent de la structure interne des vv. 25-26, peuvent être représentés par le chiasme suivant :



Partant de ce croisement des thèmes antithétiques : mort physique (v. 25 d) opposé à la mort spirituelle (v. 26 c) et vie spirituelle (v. 25 e) opposée à la vie physique (v. 26 a), M. W. G. STIBBE, conclut en disant que si ceci manque, le sens manque aussi et le commentaire implicite de l'histoire est dit mais non écouté.⁵¹⁹

Le v. 27 nous donne la réponse de Marthe à la question de Jésus au v. 26 : « πιστεύεις τοῦτο ; » (Crois-tu à cela ?). La réponse de Marthe : « [...] ναὶ κύριε ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος. » ([...] Oui Seigneur, moi, je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu, celui qui vient dans le monde), loin d'être une simple réponse à la question de Jésus, se présente comme une confession de foi. Par elle, « *Marthe atteste solennellement qu'elle reconnaît en Jésus de Nazareth l'intervention de Dieu dans le monde des*

⁵¹⁸ M. W. G. STIBBE, *Art. cit.*, p. 51.

⁵¹⁹ *Ibid.*

hommes ».⁵²⁰ Ce que dit C. F. MOLLA est complété dans THE INTERPRETERS'S BIBLE, en disant qu'il est significatif que Marthe, au lieu de répondre directement à la question, déclare sa vérité personnelle dans celui qu'elle décrit par trois titres messianiques. Ceci est la cinquième confession de foi en Jésus, reconnue dans l'évangile. Nathanaël acclame Jésus comme « *Fils de Dieu* » et « *Roi d'Israël* » (1, 49) ; Les Samaritains le connaissent être « *Le Sauveur du monde* » (4, 42) ; Simon Pierre le confessa comme « *Le Saint de Dieu* » (6, 69) ; l'aveugle de naissance crut en lui comme « *Fils de l'homme* » (9, 35-38). Par le troisième titre dans l'affirmation de Marthe, Jean nous enseigne que le Règne messianique a déjà commencé sur la terre, les puissances de l'âge à venir sont présents et même maintenant sont à l'œuvre.⁵²¹

Il faut dire un mot sur le temps parfait utilisé par Marthe : « ἐγὼ πεπίστευκα » (moi, je crois). Πεπίστευκα ici, est la 1^{ère} personne du singulier, parfait de l'indicatif de πιστεῖν ; qui signifie : croire. Il représente le fait de croire de Marthe qui a commencé dans le passé et dure jusqu'au moment de cette parole. C'est ce que J. H. BERNARD dit : « *Certainement Marthe accepte la parole de Jésus comme vraie, parce qu'elle a cru pour quelque temps passé dans sa messianité* ». ⁵²² Quand au pronom personnel de la première personne ἐγώ, il est emphatique.

Synthèse

Le texte de Jn 11, 17-27 que nous avons étudié est une partie du récit de la résurrection de Lazare (Jn 11, 1-44) qui forme un tout. Notre péricope contient deux unités : vv. 17-22 et 23-27 qui forment en elles un parallélisme constructif.

⁵²⁰ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 155.

⁵²¹ THE INTERPRETER'S BIBLE, *The Holy Scriptures in the King James and Revised Standard Version with Generals Articles and Introductions, Exegesis, Exposition for Each Book of the Bible*, Vol. VIII, New York, Abingdon Press Nashville, 1952, pp. 644-645.

⁵²² J. H. BERNARD, *Op. cit.*, p. 390.

La dernière unité : vv. 23-17 est le cœur même du récit dans son ensemble. C'est dans cette unité que Jésus révèle une fois de plus son identité. Il est la Résurrection et la Vie.

Contrairement aux autres prédicats partout dans l'évangile où Jésus se présente par la forme « ἐγώ εἰμι » (Moi, Je suis) ; les deux termes : « Résurrection et Vie » ne sont pas des similitudes, mais des réalités réalisées dans la personne même de Jésus. En lui, la Résurrection n'est pas un événement eschatologique à situer dans un avenir distant comme le pensait Marthe, mais un événement réalisé. La preuve en est la Résurrection de Lazare qui est une réalité grâce à sa présence. D'autre part, la Vie dont il est question ici, n'est pas un élément que Jésus doit apporter, mais dans sa personne même, Il est hic et nunc (maintenant et déjà) cette vie. En croyant en Lui, on a la Vie et la Vie à jamais. C'est ce que C. F. MOLLA affirme en disant :

*Il marche au-devant de la mort, autant celle de Lazare que la sienne pour signifier aux hommes que l'aboutissement de leur existence n'est plus inéluctablement la mort et le jugement, mais la vie. Celle-ci est déjà réalité présente pour celui qui le reçoit dans la soumission.*⁵²³

2.3.6 Jésus, le chemin, la vérité et la vie

Les deux dernières symboliques : (ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ) (Moi, je suis le chemin et la vérité et la vie) et « ἐγώ εἰμι ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή » (Moi, je suis la vraie vigne) sont situées en dehors du livre dit des signes (chap. 2-12). Toutes les deux se trouvent dans le livre d'adieux (chap. 13-17).

⁵²³ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 149.

La première symbolique se trouve dans le premier discours d'adieux (chap. 13, 31-14, 31) et la deuxième, dans le deuxième discours d'adieux (chap. 15-16).

Le texte dans lequel se trouve la symbolique : « *Moi, Je suis le chemin et la vérité et la vie* », est celui de Jn 14, 1-14.

Contexte

Notre texte se trouve entre le chapitre 13 et le chapitre 15 qui parlent successivement du dernier repas et du lavement des pieds, et de Jésus la vraie Vigne. Il se trouve donc dans le contexte des adieux de Jésus à ses disciples.

Traduction

1 « *Que votre cœur ne se trouble pas : croyez en Dieu et croyez en moi.* 2 *Dans la maison de mon Père, il y a beaucoup de demeures ; s'il n'en était pas ainsi, sinon vous aurais-je dit que j'allais vous préparer une place ?* 3 *Et quand je serai allé vous préparer une place, je reviendrai et vous prendrai avec moi, afin que, là où je suis, vous y soyez aussi.* 4 *Et où je vais, vous connaissez le chemin.* » 5 *Thomas lui dit : « Seigneur, nous ne connaissons pas où tu vas ; comment pouvons-nous voir le chemin ? »* 6 *Jésus lui dit : « Moi, je suis le chemin et la vérité et la vie ; personne ne vient au Père, si ce n'est par moi.* 7 *Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père. Et dès à présent, vous le connaissez et vous l'avez vu.* » 8 *Philippe lui dit : Seigneur, montre-nous le Père, et ça nous suffit.* » 9 *Jésus lui dit : « Je suis avec vous depuis si longtemps et tu ne m'as pas connu, Philippe ? Celui qui m'a vu a vu le Père. Comment dis-tu : montre-nous le Père ?* 10 *Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? Les paroles que je vous dis, je ne les*

prononce pas de moi-même, le Père qui demeure en moi fait ses œuvres. 11 Croyez-moi : Je suis dans le Père et le Père est en moi. Sinon, croyez du moins par ses œuvres. 12 En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi fera aussi les œuvres que je fais et il fera de plus grandes, parce que je vais auprès du Père. 13 Tout ce que vous demanderez en mon nom, je le ferai, afin que le Père soit glorifié dans le Fils. 14 Si vous demandez quelque chose en mon nom, je le ferai.

Structure

De par notre lecture, la péricope de Jn 14, 1-14 contient sept unités suivantes :

A | v. 1 : Parole d'encouragement.

B | vv. 2-3 : Des demeures dans la maison du Père.

C | v. 4 : Lieu où va Jésus.

D | vv. 5-7 : Intervention de Thomas et réponse de Jésus.

D¹ | vv. 8-11 : Intervention de Philippe et réponse de Jésus.

E | v. 12 : Déclaration solennelle de Jésus.

F | vv. 13-14 : Promesse de faire tout ce qui sera demandé au nom de Jésus.

Bref : A et B : sont synthétiques.

B et C : sont synthétiques.

C et D : sont synthétiques.

D et D¹ : sont synonymiques au niveau sémantique.

D¹ et E : sont synthétiques.

E et F : sont aussi synthétiques.

Commentaire

A | v. 1

« μὴ ταρασσέθω ὑμῶν ἡ καρδιά [...] » (Que votre cœur ne se trouble pas [...]). Dans cette première partie de ce verset, Jésus donne une recommandation à ses disciples de ne pas s'agiter et d'être ferme dans la foi. D'après C. F. MOLLA, « *cette affirmation adressée aux disciples rappelle aux lecteurs l'intention des juifs d'éliminer Jésus (11 : 53), la trahison de JUDA (13 : 21) et le prochain retrait de Jésus (13 : 32-33, 36ss)* »⁵²⁴ Cette recommandation est une parole d'encouragement. Ernest HAENCHEN l'explique en montrant que l'heure de la mort arrive rapidement à la fin. La mort de Jésus sera un choc terrible pour les disciples. Ils pensaient qu'ils ne pourraient jamais l'abandonner. Parce que Dieu est à côté d'eux comme en nous tous, seulement en Jésus, ils comprendront leur solitude comme étant l'abandon de Dieu. Pour cette raison, ils doivent maintenant être consolés, fortifiés, encouragés et admonestés avec respect pour une affaire décisive : croire en Dieu et croire en moi.⁵²⁵

B | v. 2-3

Dans ces versets l'expression : « ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς μου » désigne généralement le Temple de Jérusalem (2, 16), elle signifie par extension le lieu de résidence de Dieu (cf. I Enoch 39 : 4s).⁵²⁶ Et pour compléter C. F. MOLLA, H. A. W. MEYER ajoute que le οἰκία τοῦ πατρὸς n'est pas généralement le ciel, mais place d'habitation particulière de la divine δόξα dans le ciel. La place de son trône glorieux, vue après l'analogie du Temple de Jérusalem ; la maison terrestre du Père (11, 16), comme sanctuaire céleste (Is 57, 16).⁵²⁷

L'expression : « μοναὶ πολλαὶ εἰσιν » (Beaucoup de demeures). D'après R. E. BROWN, le terme μονή, est discuté. Il dit que beaucoup

⁵²⁴ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 187.

⁵²⁵ E. HAENCHEN, *John 2, A Commentary on the Gospel of John Chapters 7-21*, translated by R. W. FUNK, Philadelphia, Fortress Press, 1984, p. 124.

⁵²⁶ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 183.

⁵²⁷ H. A. W. MEYER, *Op. cit.*, p. 407.

avaient pensé qu'il représente l'aram ('onâ, ou quelque fois 'awawnâ), un mot qui peut référer à night-stop ou demeure pour un voyageur pendant le voyage. Movή a une signification similaire dans le grec séculier et Origène (De principe II XI 6 ; PG 11 : 246), comprend que Jean se réfère aux stations sur la route qui va à Dieu. Ceci peut aussi être la compréhension des traducteurs latins qui ont rendu movή par « *mansion* », une place d'arrêt. L'interprétation de l'anglais Standard, « *beaucoup de demeures* » provient de Tyndale, mais l'anglais ancien « *mansions* » signifie place d'habitation et non pas nécessairement une habitation immense. Il n'a pas la connotation d'une place d'arrêt, tel que le voudrait aussi l'interprétation de la théorie gnostique, selon laquelle l'âme dans sa montée passe à travers des stages où elle est graduellement purifiée de tout ce qui est matériel. Il serait beaucoup plus en harmonie avec la pensée johannique de relier movή, au verbe connu μένειν, fréquemment utilisé dans Jean en se référant au fait de rester, de demeurer éternellement avec Jésus et avec le Père.⁵²⁸

L'expression : « καὶ ἐάν πορευθῶ καὶ ἐτοιμάσω τόπον ὑμῖν, [...] » (Et quand je serai allé vous préparer une place [...]). Ce fait d'aller se réfère à la mort et à la résurrection du Christ, considéré ici comme un retour au Père.⁵²⁹ Il importe de comprendre que ce retour n'est pas pour rien ni pour lui-même. C'est pour préparer une place (τόπον) pour les siens ; « afin que là où je suis, vous y soyez aussi ». Nous trouvons ici la finalité pour Jésus d'aller préparer des places. C'est une promesse qui est commandée par « πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήψομαι [...] ». Il importe de voir ici un fait eschatologique.

C | v. 4.

Nous avons intitulé cette unité : « Le lieu où va Jésus ». Ici, nous avons préféré la leçon : « καὶ ὅπου ἐγὼ ὑπάγω οἰδατε τὴν ὁδόν » (Et où

⁵²⁸ R. E. BROWN, Vol. 2, *Op. cit.*, pp. 618-619.

⁵²⁹ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 188.

je vais, vous connaissez le chemin). Cette traduction rejoint celle de la TOB.⁵³⁰ Elle cadre mieux aussi avec la première partie de la question posée par Thomas au v. 5 qui ne savait pas où allait le Seigneur : « [...] κύριε οὐκ οἶδαμεν ποῦ ὑπάγεις [...] » ([...] Seigneur, nous ne connaissons pas où tu vas ; [...]).

La destination où va le Seigneur est la maison du Père « ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός ». Quant au chemin qui y mène que voudrait connaître Thomas dans la deuxième partie de sa question : « πῶς δυνάμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι ; » (Comment pouvons-nous voir le chemin ?), c'est la crucifixion ; l'unique voie qui y mène.

D | vv. 5-7

Ce qui intéresse dans cette unité, c'est la réponse de Jésus au v. 6 à la préoccupation de Thomas du v. 5. « λέγει αὐτῷ [ὁ] Ἰησοῦς ἡ ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ ἡ ὑδεῖς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ. » (Jésus lui dit : « *Moi, Je suis le chemin et la vérité et la vie, personne ne vient au Père, si ce n'est par moi.* »

Il faut remarquer que la réponse de Jésus ne répond pas directement à la question de Thomas, mais donne une déclaration au ton polémique. Cette symbolique contient trois degrés qu'il convient de comprendre degré par degré.

2.3.6.1 « *Moi, je suis le chemin* »

Dans ce premier degré de la revendication de Jésus, le terme « ἡ ὁδὸς » (le chemin), suggère à première vue l'idée d'une voie salutaire qu'il convient d'emprunter. Ainsi, dans la Bible, Dieu conduit les siens par des chemins sûrs (Ps 143,10 ; Es 63, 14) et la loi est comparée ici à un chemin favorable (Es 2, 3 ; Jr 9, 12-13 ; Ps 119, 1 ; Dn 9, 10)⁵³¹

⁵³⁰ « Quant au lieu où je vais, vous en savez le chemin. » Cf. TOB (Nouveau Testament), p. 333.

⁵³¹ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 189.

Dans cette conception du chemin, « Philon compare la sagesse à un chemin qui conduit à la connaissance et à la science de Dieu (Quod Deus 142-143). »⁵³² De la même manière, « *dans certaines croyances du monde ambiant (mandéisme, gnosticisme), le révélateur en communiquant certains secret (mythes) à ses fidèles leur ouvre la voie vers des ascensions mystiques libératrices.* »⁵³³ La question ici, est-ce que « ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς » de Jésus va-t-il dans le même sens ; d'une voie salutaire qu'il faut emprunter ? Tel que c'est le cas chez Philon et dans les religions à mystère ? Le « ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς », aurait ce sens si la leçon « καὶ τὴν ὁδὸν οἴδατε » (litt. Et le chemin vous connaissez » que nous avons rejetée était retenue au v. 4 ; car avec elle, la lecture serait : « *Et où je vais, vous connaissez et vous connaissez le chemin.* » Or, tel n'est pas le cas. Comme le dit C. F. MOLLA, Jésus ne procure aux siens ni une loi qui les ferait cheminer dans la rectitude morale, ni des itinéraires religieux qui leur permettraient d'atteindre Dieu par des rituels adéquats, ni même des « vérités éternelles » par l'entremise desquelles ils parviendraient à quelque béatitude céleste.⁵³⁴

«Εγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς » (Moi, je suis le chemin), théologiquement, cela signifie croire en lui, l'accueillir comme le fils unique. Il mène au Père en ce qu'il est l'envoyé du Père, le rencontrer équivaut à rencontrer le Père. Il est le chemin en ce qu'il est le seul lieu de rencontre possible de Dieu vivant ; et non pas tant en ce qu'il sert de guide pour orienter et diriger les hommes vers Dieu. Il est l'intermédiaire entre lui et les hommes, en ce que Dieu vient en lui à la rencontre de ses créatures.⁵³⁵ Cette considération est aussi partagée par J. CALVIN. Dans son commentaire, il dit :

⁵³² *Ibid.*

⁵³³ *Ibid.*

⁵³⁴ *Ibid.*

⁵³⁵ C.F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 189.

*Or, le moyen pour obtenir la vie, c'est que nous soyons de nouvelles créatures. Il prononce aussi qu'il ne faut point chercher cela ailleurs ; et en même temps il montre qu'il est la seule voie par laquelle on puisse parvenir là [...] Pour moi, mon opinion est que vérité est ici prise pour la perfection de la foi, comme le chemin est ici pris pour le commencement et les rudiments. La somme est que si quelqu'un se détourne du Fils de Dieu, il ne fera rien d'autre que s'égarer ; si quelqu'un ne se repose pas sur lui, il ne sera repris ailleurs que de vent et de vanité ; bref, si quelqu'un ne se contentant point de lui seul veut passer outre, il trouvera la mort au lieu de la vie.*⁵³⁶

La conclusion que donnée J. CALVIN ci-dessus est partagée par B.-M. BEHLER. Pour lui « ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς », « *Le Christ est 'la voie nouvelle et vivante' (He 10, 20) : depuis qu'il est venu, toutes les autres voies sont périmées et conduisent à la mort. Il est 'l'unique médiateur entre Dieu et les hommes' (1 Tm 2, 5) ».*⁵³⁷

2.3.6.2 « *Et la vérité et la vie* »

« Καὶ ἡ ἀλήθεια » (et la vérité) est le deuxième degré de la déclaration de Jésus et « καὶ ἡ ζωὴ » (et la vie) en est le troisième degré. Selon G. – M. BEHLER, « *Dans ce terme 'la Vérité' résonnent toutes les nuances de la racine sémitique âmên : la sécurité, la sincérité, la fidélité. Le Christ lui-même est appelé ὁ Ἀμὴν, 'l'Amen, le Témoin fidèle et vrai' (Ap 3, 14). »*⁵³⁸ Cet auteur ajoute : « *De même, il faut rappeler l'étymologie du mot grec ἀλήθεια, 'vérité' : ce qui ne peut rester caché. Rien ne peut empêcher le rayonnement de la vérité. Le Christ est 'la*

⁵³⁶ J. CALVIN, *Op. cit.*, p. 396.

⁵³⁷ G. – M. BEHLER, *Les paroles d'adieux du Seigneur (S. Jean 13-17)*, Paris, Cerf, 1960, p. 78.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 80.

vraie Lumière qui éclaire tout homme' (Jn 1, 9), il est 'la Lumière du monde' (Jn 8, 12). »⁵³⁹ De son côté, NKULU-KANKOTE Kisula voit que le terme ἀλήθεια (vérité) revêt un sens essentiellement moral et religieux. Il ne s'agit pas d'une simple signification intellectuelle. La vérité n'est pas comprise johanniquement comme un concept formel, pour établir la justice d'une affirmation. Il s'agit de la vérité divine qui est identique à la Parole divine.⁵⁴⁰

Pour H. SCHLIER, la vérité dans le quatrième évangile, se trouve dans le verbe qui s'est fait « chair ». Il s'exprime clairement ainsi dans cet extrait :

*Lorsque L'évangile de saint Jean parle pour la première fois de la vérité, il indique aussitôt le lieu où elle se trouve. D'après 1, 14, ce lieu est le Verbe qui s'est fait « chair ». Sa gloire est remplie de vérité. Mais l'état « incarné » du Verbe n'est qu'une forme du Verbe qui au commencement était « auprès de Dieu » et était « Dieu » (1, 1s.). Ainsi la vérité est-elle le reflet de ce Verbe originel.*⁵⁴¹

Dans l'évangile de Jean, les mots lumière, vie et vérité, etc., sont des éléments structurels nomologiques déterminants. Touchant, le mot vérité est dans le quatrième évangile lié à la personne de Jésus (Jn 1, 14.17). Aussi, Jésus est celui qui rend témoignage à la vérité (18, 37) ou celui qui énonce la vérité (8, 40. 45. 46 ; 16, 17. Il est lui-même la vérité (14, 6). Parlant de la « Vérité », Francis GROB précise ce qui suit :

La Vérité peut paraître une réalité abstraite, objet d'enseignement communiqué aux disciples, en (8/32) ; mais cette impression est rapidement corrigée en (8/36) :

⁵³⁹ *Ibid.*, pp. 80-81.

⁵⁴⁰ NKULU-KANKOTE Kisula, Thèse citée, pp. 125-126.

⁵⁴¹ H. SCHLIER, *Essai sur le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, p. 317.

« Si vous demeurez dans ma parole, vous serez vraiment mes disciples ; vous connaîtrez la vérité et la vérité vous libérera ... si le Fils vous libère, vous serez bien libres. » La vérité dont il s'agit est liée à la personne de Jésus, connue et intériorisée au point que le disciple accède avec le fils au statut de fils, c'est-à-dire d'homme libre. A l'opposé, le diable ne se tient pas dans la vérité, il n'y a pas de vérité en lui (8/45) ; et ceux qui font le péché, ceux qui sont ses fils sont des esclaves (8/34).⁵⁴²

La vérité n'est pas un simple mot dans le quatrième évangile. Elle agit et avec elle, il y a possibilité d'être libre ; c'est-à-dire affranchi du péché. Cette vérité est la personne même de Jésus.

En termes claires, que signifie : « [...] καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ ? » Pour répondre, il faut revenir à ce qui a été dit ci-haut en disant avec C. K. BARRETT, que pour ἀλήθεια dans Jean voir 1, 14 (nulle part ailleurs, il est dit : « *Je suis la vérité* » ; Pour ζωὴ dans Jean voir 1, 4 et 3, 15 et spécialement en 11, 25, ἐγὼ εἰμι ἡ ἀναστασις (καὶ ἡ ζωὴ ; voir la note du texte). Tous les deux mots sont insérés comme explication de ὁδός. Parce que Jésus est le moyen d'accès à Dieu qui est la source de toute vérité et de vie, il est lui-même la vérité et la vie pour les hommes (cf. vv. 7, 9). Vie et vérité sont des thèmes caractéristiques de la première et la deuxième partie de l'évangile, respectivement (ζωὴ : chap. 1-12, 32 (31) fois ; chap. 13-21, 4 fois ; ἀλήθεια : chap. 1-12, 13 fois ; chap. 13-21, 12 fois).⁵⁴³ En complétant C. K. BARRETT, R. E. BROWN précise qu'en s'appelant lui-même la vérité, Jésus n'est pas en train de donner une définition ontologique dans les termes transcendants, mais il se décrit en termes de sa mission envers les hommes (cf. Note au IV, 24. « *Je suis la vérité* » est à interpréter à la lumière de XVIII, 37 : « *La*

⁵⁴² F. GROB, *Faire l'œuvre de Dieu, christologie et éthique dans l'évangile de Jean*, Paris, P. U. F., 1986, p. 23.

⁵⁴³ C. K. BARRETT, *Op. cit.*, p. 382.

raison pour laquelle je suis venu dans le monde est de témoigner pour la vérité. »⁵⁴⁴

« Οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ » (Personne ne vient au Père, si ce n'est par moi). Cette phrase est emballée par le pronom indéfini de négation οὐδεὶς (personne) qui implique qu'il n'y a pas de possibilité de rencontrer Dieu le Père en dehors du Christ, lui qui est son envoyé. Cette « *affirmation est absolue et exclusive !* »⁵⁴⁵ C. K. BARRETT, est plus pénétrant en ce qu'il voit que cette négation vise même les différentes religions qui prétendraient approcher l'homme de Dieu.⁵⁴⁶

« Εἰ ἐγνώκατέ με, καὶ τὸν πατέρα μου γνώσεσθε. » (Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père). Il importe de savoir que pour le verbe γινώσκω (connaître), utilisé ici, « *les disciples 'connaissent' le Christ lorsqu'ils le reconnaissent Fils unique, révélateur du Père. Ils n'acquièrent pas de 'connaissance' sur lui, mais dans la soumission de la foi, l'accueillent comme l'envoyé par excellence du Père.* »⁵⁴⁷ Cette connaissance du Fils implique aussi celle du Père ; voilà pourquoi, Jésus peut dire : « καὶ ἂπ' ἄρτι γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἑώρακατε αὐτὸν » (Et dès à présent vous le connaissez et vous l'avez vu). Dans cette affirmation, il faut observer l'insistance sur le temps présent « ἂπ' ἄρτι γινώσκετε αὐτὸν [...] », qui indique que l'action se produit au moment où l'on parle. Dans tous les cas, cette affirmation doit être comprise à la lumière de 1, 18 : « *Personne n'a jamais vu Dieu, Dieu Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a dévoilé* » et 12, 45 « *Qui me voit, voit aussi celui qui m'a envoyé* » cf. 14, 9.

⁵⁴⁴ R. E. BROWN, *op. cit.*, p. 630.

⁵⁴⁵ C. F. MOLLA, *op. cit.*, p. 190.

⁵⁴⁶ C. K. BARRETT, *Op. cit.*, p. 382.

⁵⁴⁷ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 190.

D¹ | vv. 8-11

Dans ces versets, la question posée par Philippe : « λέγει αὐτῷ Φίλιππος κύριε δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα, καὶ ἄρκεῖ ἡμῖν » (Seigneur, montre-nous le Père et ça nous suffit », pousse Jésus à revenir à ce qu'il venait de dire pour donner plus de lumière. Comme l'a remarqué C.F. MOLLA, la requête de Philippe montre qu'il a saisi partiellement les paroles de Jésus ; il en est encore à identifier Jésus avec quelques maîtres spirituels, promoteurs d'initiations mystiques. Il souhaiterait atteindre ce qui lui paraît être le but dernier de sa rencontre avec le Christ. Il voudrait aller au-delà de ce que le Christ est et révèle.⁵⁴⁸

La réponse de Jésus à Philippe montre clairement que Philippe devait voir Dieu le Père dans le Fils. En un mot, Dieu le Père n'est autre que Jésus. C'est ici le sens de la réponse de Jésus au v. 9 : « λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς τοσούτῳ χρόνῳ μεθ' ὑμῶν εἰμι καὶ οὐκ ἔγνωκάς με Φίλιππε ; [...] (Je suis avec vous depuis si longtemps et tu ne m'as pas connu, Philippe ? [...])

« [...] καὶ οὐκ ἔγνωκάς με Φίλιππε [...] », est ici un reproche adressé par Jésus à Philippe à cause de sa non reconnaissance du Père en Jésus. « Ὁ ἑώρακὼς ἐμὶ ἑώρακεν τὸν πατέρα » (Celui qui m'a vu a vu le Père). Par cette affirmation, « *notre texte écarte toute possibilité de contemplation mystique, toute ascension vers quelque béatitude céleste. C'est l'événement Jésus Christ qui marque l'intervention de Dieu dans l'histoire ; la rencontre du Fils constitue la rencontre du Père.* »⁵⁴⁹ Car Jésus est dans le Père et que le Père est en lui (14, 10).

E | v. 12

Dans cette unité, la déclaration solennelle de Jésus introduite par « Ἀμην ἀμην λέγω ὑμῖν, » contient une promesse envers celui qui croit en lui « ὁ πιστεύῳ εἰς ἐμέ ». Celui-ci fera les œuvres que Jésus fait et il

⁵⁴⁸ C.F. MOLLA, *Op. Cit.*, p. 190.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 191.

en fera même de plus grandes. H. Van den BUSSCHE, comprend cette unité de la manière suivante :

Si les œuvres plaident en faveur de l'unité du Père et du Fils, elles démontreront aussi, exercées par les disciples, qu'après l'ascension le Père-en-Christ continue d'agir. Car l'action du Christ n'est pas contraire. Non seulement par son départ, bien au contraire. Non seulement les disciples feront eux-mêmes ces miracles, mais ils seront rendus capables d'en accomplir de plus grands (meizona).⁵⁵⁰

F | vv. 13 – 14

Il faut voir aussi dans cette unité une autre promesse de Jésus. Cette fois-ci en rapport avec la prière qui sera adressée au Père en son nom « ἐν τῷ ὀνόματί μου [...] », cette prière sera exaucée « καὶ ὁ τι ἂν αἰτήσητε ποιήσω ». C'est par lui que Dieu reçoit les demandes qui lui sont adressées et c'est par lui que Dieu donne suite aux hommes. La finalité est que Dieu soit glorifié dans le Fils « ἵνα δοξασθῇ ὁ πατήρ ἐν τῷ υἱῷ ».

Synthèse

Comme il a été dit au début de l'étude du texte de Jn 14, 1-14, la symbolique « *Moi, Je suis le chemin et la vérité et la vie* » a été prononcée dans le contexte de dernières paroles de Jésus. Se préparant au départ (à la mort), il était animé par le souci d'affermir ses disciples qui désormais vont rester : « *Que votre cœur ne se trouble pas [...]* »

La symbolique « *Moi, Je suis le chemin et la vérité et la vie* » ayant en elle trois membres : le chemin, la vérité et la vie n'a pas de prime abord la connotation morale des religions à mystères qui mettraient les disciples sur une route d'observance morale est à exclure ici. « *Moi, Je suis le chemin* » signifie tout simplement placer sa foi en Jésus. Cette foi

⁵⁵⁰ H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 402.

salvatrice implique accueillir Jésus comme Fils unique mais aussi comme révélateur du Père. C'est seulement en Jésus que la rencontre entre Dieu et l'homme pécheur est possible, non pas ailleurs. « *Personne ne vient au Père si ce n'est par moi* ».

Ce premier membre de cette symbolique rappelle aussi la symbolique « *Je suis la porte des brebis* » (Jn 10, 7) et « *Je suis la porte : si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé, il ira et viendra et trouvera de quoi se nourrir* » (Jn 10, 9).

Le deuxième membre « *et la vérité* » ainsi que le troisième « *et la vie* », font référence à Jésus lui-même en tant que Vérité et Vie. Il est lui-même la Vérité, dans la mesure où il rend témoignage à la vérité. Parlant de cette vérité, H. Van den BUSSCHE dit :

*« La vérité est pour Jean, comme pour tout sémite, d'ordre concret et pratique : c'est ce qui est véritable, sûr, ce à quoi on peut se fier, ce sur quoi on peut bâtir sa vie, ce qui peut en être le fondement et la tion »*⁵⁵¹ « *C'est l'économie révélée, l'état définitif et ultime des interventions du Père qui est dans le quatrième évangile la vérité* ». ⁵⁵²

En tant que « *Vie* », il a été vu en Jn 11, 25 que c'est lui qui est source de la vie spirituelle qu'il donne à quiconque croit en Lui. « *Dieu, en effet, a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle* » (Jn 3, 16).

Bref, ἀλήθεια et ζωή sont deux explicatifs de Jésus en tant que ὁδός.

⁵⁵¹ H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 398.

⁵⁵² B. LINDARS et B. RIGAUX, *Op. cit.*, p. 154.

2.3.7 Jésus la vraie vigne

« Ἐγώ εἰμι ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινὴ » (Moi, Je suis la vraie Vigne), est la dernière appellation symbolique de Jésus dans le quatrième évangile. La péripécie dans laquelle, on la trouve est celle de Jn 15, 1-11.

Contexte

Il a été dit que le texte de Jn 15, 1-11 dans lequel se trouve l'appellation symbolique « Moi, Je suis la vraie vigne », se trouve, avec Jn 14, 1-14 dans le contexte des adieux (Jn 13-17). Jean 15, 1-11 se trouve précisément dans le deuxième discours d'adieux (Jn 15-16).

Traduction

1 « Moi, Je suis la vraie vigne et mon Père est le vigneron. 2 Tout sarment en moi, ne portant pas de fruits, il l'enlève et tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde afin qu'il porte beaucoup de fruits. 3 Déjà, vous êtes purs par la parole que je vous ai dite. 4 Demeurez en moi et moi en vous. De même le sarment, s'il ne demeure pas sur la vigne ne peut de lui-même porter du fruit, ainsi vous non plus, si vous ne demeurez pas en moi. 5 Moi, Je suis la vigne, vous êtes les sarments : celui qui demeure en moi et moi en lui, il porte beaucoup de fruits, car sans moi, vous ne pouvez rien faire. 6 Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors comme le sarment et il se dessèche ; et ils les rassemblent et les jettent au feu et ils brûlent. 7 Si vous demeurez en moi et que mes paroles demeurent en vous, demandez tout ce que vous voudrez et cela vous arrivera. 8 En ceci mon Père est glorifié, afin que vous portiez beaucoup de fruits, et vous serez mes disciples. 9 Comme le Père m'a aimé, et moi, je vous ai aussi aimé. Demeurez dans mon amour. 10 Si vous obser-

vez mes commandements, si vous demeurez dans mon amour, comme moi j'ai observé les commandements de mon Père et je demeure dans son amour. 11 Je vous ai dit ces choses afin que ma joie soit en vous et que votre joie soit parfaite.

Structure

A lire le texte de Jn 15, 1-11, il se dégage deux unités complémentaires réparties de la manière suivante :

A | vv. 1-8 : Le symbole de la vigne.

B | vv. 9-11 : L'amour du Père au Fils source de l'amour fraternel.

Bref. A et B sont synthétiques.

Commentaire

A | vv. 1-8

La première unité (Jn 15, 1-8) renferme la revendication de Jésus : « Ἐγὼ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινὴ » (Moi, Je suis la vraie vigne) v. 1 cf. v. 5. « Ἐγὼ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινὴ », renferme un des grands thèmes de l'Ancien Testament, celui de la : « vigne ».

En effet, dans l'Ancien Testament, la vigne est un signe de propriété ; elle se confond souvent avec le terrain. C'est l'un des biens les plus précieux que l'homme puisse avoir : en parallèle avec l'épouse ou avec les fils.⁵⁵³ « *La vigne désigne aussi Israël comme propriété de Dieu.* »⁵⁵⁴ L'auteur que nous citons poursuit en disant : « *Ce thème d'Israël-vigne de Dieu, constant chez les prophètes, montre tout d'abord le caractère précieux d'Israël aux yeux de Yahvé, le repos qu'il y désirait trouver et le fruit qu'il en espérait.* »⁵⁵⁵

⁵⁵³ A. MAILLOT, « VIGNE », in J. – J. Von ALLMEN (sous dir.), *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1956, p. 309.

⁵⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵⁵ *Ibid.*

Quelques versets nous montrent dans l'Ancien Testament, la nature et la valeur de la vigne devant Dieu :

Le Psaume 80 nous montre cette vigne arrachée à l'Egypte ; Es. 5 précise que c'est un plant précieux : (cf. Jer. 2. 21) mais Ez. 15.2ss prend soin de rappeler que la vigne ne vaut que par son fruit ; en elle-même elle n'est un mauvais bois dont on ne peut faire que du feu. Tous soulignent que Jahvé en a espéré un bon fruit. Pour cela il l'a plantée dans un endroit fertile (Ez. 19. 10 et Es. 5. 1), en a écarté tout ce qui pouvait la nuire, l'a fidèlement entretenue. Jahvé a été bon et fidèle envers elle, c'est le thème de l'amour de Jahvé.⁵⁵⁶

Il est manifeste que notre texte de Jn 15, 1-8 s'inspire du fond vétérotestamentaire en montrant que c'est de la valeur de la vigne que dépend la production du fruit. BEHM est de notre avis lorsqu'il précise qu'au regard de cet usage, la conception et l'exécution de l'image en Jean peuvent être regardée seulement comme une nouvelle construction sur une ancienne fondation.⁵⁵⁷ C. K. BARRETT voit non seulement cet aspect vétérotestamentaire de la vigne, mais montre que cette image est fréquente dans le synoptique. Il s'explique en disant que le discours symbolique basé sur les vignes et les vignobles se trouvent dans les évangiles synoptiques ; Mc 12, 1-9 ; Mt 21, 33-41 ; Lc 20, 9-16 ; Mt 20, 1-6 ; 21, 28-32 ; cf. Lc 13, 6-9. Toutes ces paraboles ont en commun le fait que le vignoble ou les personnes qui lui sont liées, représentent Israël ou une section d'Israël. Un contraste est fait entre le fruit qu'est Israël, comme vignoble de Dieu ou les laboureurs dans son vignoble, qui devrait porter les fruits ou de les produire par labeur et ce sont les résul-

⁵⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁵⁷ BEHM, « ἀμπελος », in G. KITTEL (edited by), *Dictionary of the New Testament*, Vol. 1 A-Γ, Michigan, WM. B. EERMANS publishing company, 1968, p. 342.

tats maigres qui apparaissent. Dans cette indication, ceci contraste avec le Nouveau Testament dans le pas de l'Ancien Testament (par exemple Es 5, 1-7). Ce qui doit être noté ici, c'est la double transformation du contenu traditionnel que Jean a causé et qui est visible dans les deux formes et la substance de la parabole. a) Jean déplace la pointe de la crise eschatologique de la parabole du ministère de Jésus et l'applique dans la vie continue de l'Église. b) La vigne dans son traitement du contenu, cesse de représenter et devient une définition christologique appliquée à Jésus lui-même. Le changement dans la forme du contenu de la parabole apparaît dans ce fait. a) Que c'est soit une histoire non claire qui est racontée, nous n'entendons pas la matière d'une vigne particulière ou d'un vignoble, mais plutôt une certaine observation générale sur la viticulture ; b) que tout le symbolisme soit dirigé par les mots d'ouverture ἐγώ εἰμι : Jésus est tout ce que la vigne symbolise vraiment.⁵⁵⁸

v. 1-2, « Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινὴ » (Moi, Je suis la vraie vigne). Comme nous l'avons traduit partout ailleurs (Moi, Je suis [...]), il faut voir ici l'insistance sur la vraie vigne qui marque une certaine opposition à la vigne vétérotestamentaire ; c'est-à-dire la « vigne de Yahweh », qui symbolise le peuple d'Israël.

L'adjectif qualificatif ἀληθινὴ qui qualifie ἄμπελος, est au nominatif singulier féminin de ἀληθινός ; qui signifie : véridique, franc, loyal, sûr, véritable.⁵⁵⁹ Commentant ce qualificatif, C. F. MOLLA voit une ambivalence dans la signification, selon que l'on donne au tif « vrai » le sens de la racine hébraïque ou grecque, le cep est qualifié de sûr, de constant, de fidèle, c'est-à-dire de conforme à ce que l'on attend de lui ; ou vraie, réel par opposition à ce qui est fallacieux et illusoire. Dans les deux cas cette affirmation du titre cep, qu'elles soient appliquées au peuple d'Israël, à la sagesse, à la thora, à une communauté

⁵⁵⁸ C. K. BARRET, *Op. cit.*, p. 393.

⁵⁵⁹ M. CARREZ et F. MOREL, *Op. cit.*, p. 23.

particulière, a un élément d'un mythe mandéen ou gnostique. Jésus se présente comme l'unique cep, digne de ce nom ; il répond à l'attente de celui qui l'a planté et il est l'authentique cep.⁵⁶⁰ De son côté, H. Van den BUSSCHE oppose à la vigne de Yahweh de l'Ancien Testament, la vraie vigne de Yahweh qui « *est donc la communauté de ceux qui s'attachent à Jésus comme les sarments au cep.* »⁵⁶¹

v. 3 « ἔδε ὑμεῖς καθαροί ἐστε διὰ τὸν λόγον [...] » (Déjà vous êtes purs par la parole [...]). C'est une parole d'assurance que Jésus adresse aux disciples qu'ils sont déjà purs. Καθαροί ; nominatif pluriel masculin de l'adjectif καθαρός, qui signifie pur. Cette expression signifie que les disciples ont reçu déjà la pureté essentielle en même temps que la parole c'est-à-dire par la révélation faite en Jésus (13, 10). La parole est donc tout à la fois le principe de nouvelles purifications, et la source permanente de la vitalité chrétienne [...] La parole est en effet un principe dynamique de purification, qui détruit toute opposition, toute séduction adverse. Cette purification elle-même n'est pas une épreuve envoyée comme du dehors par Dieu, elle est inhérente à l'action de la parole.⁵⁶²

G. – BEHLER, ajoute en donnant cette précision :

C'est une conception caractéristique et du quatrième évangile et de l'épître aux Hébreux que cette vertu purificatrice et rédemptrice de la parole de Dieu. Assimilée par la foi (cf. He 4, 2), la parole divine purifie l'âme en la détachant des erreurs du monde et des affections terrestres ; plus acérée qu'aucune épée de deux tranchants, elle separe, avec précision du bistouri, les tendances mauvaises (en grec, ψυχή) des inspirations qui viennent d'en-haut, de l'Esprit-Saint (en grec, πνεῦμα) (He 4, 12). Comme elle exprime à la fois la vérité et la volonté de Dieu, il est

⁵⁶⁰ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 203.

⁵⁶¹ H. Van den BUSSCHE, *Op. cit.*, p. 424.

⁵⁶² *Ibid.*

*normal que, reçue dans le cœur et dans la mémoire, elle opère ce discernement purifiant et sanctifiant.*⁵⁶³

Le rôle de la parole dans le quatrième évangile ne s'arrête pas seulement à l'écoute. Elle agit dans son acte de purification de l'âme de la mauvaise vie qui provient des désirs de l'âme. Cette fonction johannique de la parole est renforcée dans l'épître aux Hébreux où comparée à l'épée à deux tranchants, elle agit à côté de la foi pour séparer ce qui est spirituel de ce qui est purement charnel.

v. 4, « μέινετε ἐν ἐμοί καὶ ἐν ὑμῖν [...] » (Demeurez en moi et moi en vous [...]). Il faut voir ici une réciprocité dans le fait de demeurer entre Jésus et les disciples (cf. vv. 5 et 7). Mais qu'implique la conjonction « καὶ » (et moi) ici ?

Introduit-elle une condition (« *Si vous demeurez en moi [...]* »), une exhortation (puisque je demeure en vous, demeurez en moi), une comparaison (vous demeurez en moi comme je demeure en vous), une conséquence inéluctable (lorsque vous demeurez en moi, il va de soi que je demeurerai en vous [...]), une simple liaison entre deux activités de même nature qui ensemble sont nécessaires pour qu'un sarment donne des fruits (il importe que vous demeuriez en moi, et à mon tour, moi aussi, je demeurerai en vous [...])⁵⁶⁴

Nous estimons à notre sens que la conjonction « *et* » implique la condition. R. E. BROWN, l'envisage aussi, lorsqu'il considère que le fait de demeurer en Jésus et Jésus demeurer dans son disciple sont partie du tout, parce qu'il n'y a qu'une seule relation entre Jésus et ses disciples : s'ils demeurent en Jésus par la foi, il reste dans eux par l'amour et la production des fruits.⁵⁶⁵ « *Le verbe 'demeurer' (cf. 14, 17) se réfère*

⁵⁶³ G.-M. BEHLER, *Op. cit.*, p. 137.

⁵⁶⁴ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 204.

⁵⁶⁵ R. E. BROWN, *Op. cit.*, p. 678.

au demeurer de Dieu en Jésus-Christ et comprend des idées de présences, de vérité et de continuité (cf. 14 :10-11 ; 17 : 20-23). »⁵⁶⁶

v. 6, « ἐάν μή τις μένη ἐν ἐμοί ἐβλήθη ἔξω [...] » (Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors [...]). Au v. 2, il a été vu que tout sarment qui en Jésus, ne portant pas de fruits, il l'enlève. Il convient de remarquer le verbe αἶρει, qui signifie : il enlève. Et pareil au sarment, quelqu'un (τις) qui ne demeure pas en Jésus, est jeté dehors. Le verbe n'est plus αἶρει, mais plutôt ἐβλήθη ; qui est à la troisième personne, aoriste premier indicatif passif de βάλλω, qui signifie : jeter. Selon C. F. MOLLA, Pour notre auteur, les sarments attestent publiquement qu'ils le sont en portant des fruits ; ceux qui sont stériles ne sont pas considérés comme sarments, ce sont des tiges inutiles ! La fin du verset 6 décrit ce qui advient de ce qui est sans valeur : ils sont éliminés. Le sarment se définit donc par les fruits qu'il porte ; il n'en porte que si consciemment et volontairement il reste enté au cep.⁵⁶⁷ Pour la TOB, la fin de ce verset établit une comparaison avec la branche. Ainsi : « *Comme la branche inféconde est coupée et détruite, ainsi le disciple infidèle sera retranché, en fait, de la communauté du Christ et perdra toute participation à la réalité eschatologique.* »⁵⁶⁸

v. 8, Ce verset est la conclusion de l'unité A | vv. 1-8. Il montre ce qui glorifie le Père. Comme le signale C. F. MOLLA, généralement dans le quatrième évangile, c'est le Fils qui glorifie le Père (cf. 12, 28 ; 13, 31 ; 14, 13 ; 17, 4) et le Père à son tour glorifie le Fils.⁵⁶⁹ Il importe de remarquer ici que ce sont les disciples de Jésus qui glorifient le Père en portant les fruits en abondance.

L'expression « *porter de fruits* », signifie donc témoigner par ses paroles autant que par ses gestes de son appartenance au Fils unique. En

⁵⁶⁶ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 204.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 205.

⁵⁶⁸ TOB (Nouveau Testament), p. 337, note t.

⁵⁶⁹ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 205.

d'autre termes, c'est par l'entremise du Fils que le Père se révèle ; en étant attaché au Fils, le disciple manifeste (glorifie) le Père. Ce texte rappelle également les versets 4-5 : de même que le sarment est authentique par les fruits qu'il porte, le disciple est reconnu pour ce qu'il est par le témoignage qu'il rend à son Seigneur.⁵⁷⁰

B | vv. 9-11

Cette dernière unité de notre texte fait allusion à l'amour du Père au Fils qui implique l'amour de ce dernier envers les disciples duquel découle l'amour fraternel. Il importe de voir au v. 9, trois instances dans l'amour :

- L'amour du Père envers le Fils (καθὼς ἠγάπησέν με).
- L'amour du Fils envers les disciples (κἀγὼ ὑμᾶς ἠγάπησα).
- L'amour fraternel (μεῖνате ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ).

Le καθὼς implique ici une comparaison entre l'amour du Père au Fils et du Fils aux disciples. C'est le parallélisme synonymique que nous avons relevé dans la structure interne de ce verset. G.-M. BEHLER précise que s'il y a parallélisme entre l'amour du Père pour son Fils et celui du Fils pour nous, n'oublions pas qu'il y a aussi ressemblance entre les exigences du Père à l'égard de Jésus, et les exigences de notre Seigneur à notre égard. Jésus a exprimé cette correspondance en se servant du même rythme (« *de même que le Père [...], moi aussi [...]* ») : « *Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie* », pour prolonger ma mission, dans une parfaite dépendance par rapport à moi (20, 21). « *Comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi je les ai envoyés dans le monde* (17, 18) ». ⁵⁷¹

L'expression « *demeurez dans mon amour* » (μεῖνате ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ) cf. v. 10 doit être précisée. Mais avant tout, il faut remarquer que le

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 206.

⁵⁷¹ G.-M. BEHLER, *Op. cit.*, p. 145.

verbe « demeurer » (μένειν) revient dans ce chapitre 15, 4-16, onze (11) fois. Cette fréquence suffit à montrer l'extrême importance que Jésus attache à ce précepte.⁵⁷²

« Demeurez dans mon amour », « pourrait suggérer une tendresse chaleureuse, une piété renouvelée, une contemplation assidue, une communion spirituelle (union des cœurs !) ou eucharistique (sainte cène). »⁵⁷³ Pour HUBY, cité par G.-M. BEHLER, le sens de l'expression « demeurez dans mon amour » est « non comme dans un abri passager, dans une tente qu'on ne dresse que pour une nuit, mais comme dans une atmosphère de lumière et de joie, qui vous enveloppera et vous pénétrera tout entiers »⁵⁷⁴ Il y a donc dans ce verbe « demeurer », la notion de durée. C'est ce que C. K. BARRETT fait remarquer en commentant « μέινετε », en disant que l'Impératif aoriste peut être utilisé pour mettre l'accent ; peut-être, il est plutôt un appel aux disciples d'entrer dans l'amour de Jésus et ainsi demeurer.⁵⁷⁵

Le v. 10 donne une condition aux disciples pour demeurer dans l'amour du Fils, c'est l'observance de ses commandements (ἐάν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, [...]) cf. 13, 34 ; 14, 15. 21. 23-24. Καθώς (comme), implique une comparaison dans le fait d'observer les commandements du Père, Jésus demeure dans son amour. Comme Saint THOMAS l'a dit : « *L'observance des commandements est l'effet de l'amour que Dieu nous porte, comme aussi de notre amour pour lui. Car c'est par son amour qu'il nous pousse et nous aide à accomplir ses préceptes.* »⁵⁷⁶

Le v. 11 qui conclut l'unité B | vv. 9-11, souligne le but pour Jésus de dire ces choses aux disciples : « ἵνα ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν ἦ καὶ ἡ

⁵⁷² G. – M. BEHLER, *Op. cit.*, p. 206.

⁵⁷³ C. F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 206.

⁵⁷⁴ HUBY cité par G.-M. BEHLER, *Op. cit.*, p. 146.

⁵⁷⁵ C. K. BARRETT, *Op. cit.*, p. 397.

⁵⁷⁶ S. THOMAS, cité par G.-M. BEHLER, *Op. cit.*, p. 149.

χαρὰ ὑμῶν πληρωθῇ. » (Afin que ma joie soit en vous et que votre joie soit parfaite.). Ce but est exprimé ici par la conjonction finale ἵνα.

Le thème de « *joie* » qui apparaît dans le v. 11, est donc le résultat de l'obéissance et de l'amour. R. E. BROWN explicite mieux notre pensée en ce qu'il dit que la joie est présentée comme découlant de l'obéissance et de l'amour dont Jésus a parlé. La joie de Jésus naît de son union avec le Père qui trouve expression dans l'obéissance et l'amour (14, 31 : « *J'aime le Père et je fais exactement comme le Père m'a commandé* »). L'obéissance et l'amour que Jésus appelle ses disciples de faire en retour, tous deux, constituent et témoignent leur union avec lui ; et c'est cette union qui sera la source de leur joie.⁵⁷⁷

Synthese

L'appellation symbolique « Ἐγώ εἰμι ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινὴ » (Moi, je suis la vraie vigne), est la dernière qui soit dans le quatrième évangile. Comme toutes les autres, elle est aussi une revendication de Jésus au sujet de ce qu'il est en réalité. Il n'est pas seulement la « *vigne* » (ἡ ἀμπελος), mais il est la « *vraie* » (ἡ ἀληθινὴ).

Dans cette revendication, il faut voir le degré d'insistance ; et surtout l'antithèse par rapport à une vigne implicite qui soit illusoire ou fausse. Il a été vu que le thème de la « *vigne* » est vétérotestamentaire. Ici, la vigne était le symbole du peuple d'Israël, d'où l'appellation la « *vigne de Yahweh* ».

A l'instar des autres fruitiers, la vigne est un plantée et entretenue par le vigneron qui en est le propriétaire dans le but que ses sarments produisent des fruits. Dans l'Ancien Testament, Dieu attendait d'Israël des fruits en tant que sa vigne (sa propriété). « *Moi, Je suis la vraie vigne* » suppose aussi un responsable, à qui la « *vraie vigne* », appartient. Celui qui fait que « *la vraie vigne* » soit présent et veille à ce que les sarments poussent et produisent des fruits. Il faut voir ici l'idée im-

⁵⁷⁷R. E. BROWN, *Op. cit.*, p. 681.

plicité de la dépendance de la « vraie vigne » au Père qui implique la notion de la subordination du fils au Père.

Les sarments qui symbolisent les siens (les disciples et toute la communauté chrétienne par la suite) ont à porter beaucoup de fruits ; c'est là leur raison d'être branchés à la vigne. Sans le lien des sarments à la vigne, la sève ne passe pas ; c'est la mort des sarments. Il ne reste qu'à être coupés, ramassés et devenir cendre sous l'effet du feu consommant.

Tout disciple-sarment de « la vraie vigne » est avisé du rôle qui l'attend dans le monde : « Porter du fruit en abondance » à la seule condition de « demeurer en Jésus » et « Jésus en lui ». Voilà ce qui glorifie Dieu.

2.4 Conclusion

Le deuxième chapitre a été essentiellement concentré à l'étude de la nomination symbolique de Jésus dans le quatrième évangile. Cette étude était basée sur l'exégèse des différentes péricopes qui renferment, les différentes appellations symboliques de Jésus. Au fur et à mesure que ces appellations étaient étudiées, il s'est avéré que le quatrième évangile développait une christologie un peu distante de celle des synoptiques. Une christologie basée sur le Christ glorieux.

Développant une telle christologie, l'auteur nous a paru plus mystique que ceux des synoptiques ; c'est-à-dire que sa façon de voir la personne du Christ était plus élevée, plus mystique que les appellations symboliques appellent une certaine élévation spirituelle pour arriver à la compréhension.

En scrutant le quatrième évangile, il a été trouvé sept appellations symboliques que Jésus revendique. Toutes ces appellations sont introduites par la formule « ἐγώ εἰμι [...] » (Moi, Je suis [...]), formule qui marque une insistance, car en grec, la forme est superflue.

Le « *Moi, Je suis [...]* » de Jésus, partout dans sa revendication, n'est pas vide de sens. En le prononçant, Jésus savait que ce soit dans sa prise avec le judaïsme hostile de son temps que ce soit dans ses discours d'adieux devant ses disciples ce qu'il était en réalité. Il était « *Autre* » que le Jésus dont on connaissait, et où il habitait et les parents.

« *Moi, Je suis [...]* » a une portée théologique forte. C'est la formule d'autorévélation de Dieu dans l'Ancien Testament (Ex 3, 14). Il a été vu dans le quatrième évangile que par son emploi absolu, « *Moi, Je suis [...]* », Jésus revendique sa participation à l'éternité même de Dieu. Il est Dieu. Il a été vu également que dans son emploi avec le prédicat ; c'est-à-dire avec l'attribut qui qualifie le sujet, le prédicat se présentait dans la plupart de ces appellations⁵⁷⁸, comme un symbole, une image dont les réalités représentées par ces différents attributs ne peuvent être trouvées ailleurs, si ce n'est qu'en Jésus.

⁵⁷⁸ Nous avons montré que dans la symbolique « *Moi, Je suis la Résurrection et la Vie* » (Jn 11, 25), les deux prédicats « *Résurrection et Vie* », n'étaient pas des images ; mais plutôt des réalités. En lui, en sa présence, il y a le « *déjà de la Résurrection et de la Vie* ».

CONCLUSION GÉNÉRALE

Nous arrivons au moment où il faut conclure ce livre qui a porté sur les appellations symboliques de Jésus dans le quatrième évangile, et dont l'objectif principal a été de mener une étude pour la saisie de la christologie johannique, dont l'incompréhension nous a caractérisé durant tout le temps de notre carrière enseignante ; à cause la multiplicité des titres et surtout des appellations symboliques que porte Jésus dans le quatrième évangile.

Dans la rédaction de ce livre, nous avons été habités par le seul souci de pénétrer lesdites appellations symboliques, en savoir profondément ce que signifie chacune d'elles ; mais aussi savoir pourquoi Jésus les revendique d'une manière purement égoïste.

Les appellations symboliques auxquelles nous avons porté notre intérêt sont celles qui sont introduites dans le quatrième évangile par la formule « ἐγώ εἰμι » (Moi, Je suis).

Il est nécessaire avant de présenter les résultats dans ce livre, en rapport avec la question principale et du postulat du départ ; donc l'hypothèse même, de procéder à une récapitulation du travail, pour se rendre compte de ce qui a été l'essentiel dans ce livre.

En effet, deux chapitres nous ont permis d'aborder le sujet tel qu'il a été proposé. Dans le premier, l'étude était consacrée au langage symbolique dans le Nouveau Testament. Ici, la préoccupation première était de définir les deux mots « langage et symbolique », car c'est sur ces deux mots que repose tout le poids de ce chapitre.

Le mot « langage » a été compris comme différent de la langue ; d'autant plus que, cette dernière est comprise par des linguistes comme trésor commun aux sujets partageant la même communauté d'hommes. Elle s'exerce par la pratique de la parole au sein de la communauté où elle naît et se développe. Elle est alors un outil de la communication de la masse.

Le langage, comme la langue, a la fonction communicative, d'autant plus qu'il sert à livrer l'information. Dans la Bible ; il a été vu que le langage est le résultat de la confusion de la langue unilatérale et commune à toute l'humanité.

Le mot « *symbolique* », quant à lui, fait référence au mot symbole. Ce dernier mot a été l'objet de plusieurs interprétations à travers les âges. Compris d'une manière générale comme ce qui représente autre chose et à travers le symbole, l'homme de tout le temps exprime sa pensée, ses sentiments ou sa vision du monde. Le symbole implique alors un langage imagé, une métalangue, comprise des seuls initiés ; ceci veut dire que, le symbole implique deux sens : le perceptible (le signifiant) et le non perceptible (le signifié).

Le langage symbolique est virtuel dans tout l'homme depuis la naissance de l'humanité ; ce qui explique sa présence dans tous les contextes de la vie de l'homme : le contexte philosophique, psychologique, oriental et le contexte biblique. Ici, l'Ancien Testament sert de soubassement du langage symbolique dans le Nouveau Testament, car l'expression du sentiment religieux n'est possible que par des représentations.

Les deux parties de la Bible, l'Ancien et le Nouveau Testament, contiennent beaucoup de récits symboliques. Dans l'Ancien Testament en particulier, le symbolisme est diversifié. Appliquée aux réalités divines, la caractéristique symbolique décelée est analogique. Ici, l'on parle de Dieu à l'image de l'homme, sa créature. Ce sont des représentations anthromorphiques ; soit mythiques, dans la mesure où il s'agit des constructions symboliques qui évoquent en images, les domaines inacces-

sibles à l'observation humaine. Il faut rappeler ici que ce genre du symbolisme se rapporte au monde divin et non à Dieu lui-même. Il y a aussi le symbolisme figuratif que l'on ne peut pas trouver ailleurs dans d'autres expressions religieuses, sauf dans la révélation biblique, car c'est seulement dans la Bible, que le déroulement de l'histoire humaine est valorisé comme dessein de Dieu. Cette sorte de symbolisme se rapporte alors à la nation israélite en sa qualité du peuple élu de Dieu, le Dieu des Pères. En dernier lieu, il faut évoquer le symbolisme existentiel, dans lequel tous les aspects de l'expérience humaine sont transposés métaphoriquement sur le plan de relation avec Dieu. C'est ce qu'on appelle en d'autres termes des symboles relationnels dans la mesure où ils procèdent par analogie avec nos relations avec le monde.

Dans le Nouveau Testament, le langage symbolique est aussi abondant. Dans les synoptiques, il se caractérise par l'enseignement de Jésus enseignement essentiellement parabolique, comprenant des images et des comparaisons. Il faut noter que la matière de cet enseignement était tirée de la vie ambiante de la Palestine : l'agriculture, la pêche, l'élevage, la vie religieuse etc.

Dans la tradition johannique, c'est surtout dans le quatrième évangile et l'apocalypse que le symbolisme ressort avec un grand éclat. Les deux livres sont d'ailleurs reconnus comme les écrits les plus symboliques de tout le Nouveau Testament. L'auteur du quatrième évangile, l'« *Apôtre Jean* » qui est supposé être le même auteur de l'apocalypse, est considéré comme le plus mystique qui soit de tous les auteurs néotestamentaires, que même la christologie développée dans son évangile est double. D'une part, il y a ce qu'il faut appeler la haute et d'autre part, la basse christologie. Cette double christologie johannique est caractérisée par un paradoxe frappant, d'une part par l'unité entre le Père et le Fils et d'autre part, par la diversité qui voit une distinction entre les deux.

C'est dans ce paradoxe au premier degré, qu'il faut situer les revendications de Jésus introduites par la formule « ἐγώ ειμι » (Moi, Je suis) ;

dans lesquelles il a été distingué d'une part, le « ἐγώ εἰμι » sans addition, c'est donc la formule absolue qui fait référence à Exode 3, 14 et qui rejoint la divinité de Jésus ; c'est dire qu'il y a égalité entre le Père et le Fils ; et d'autre part, le « ἐγώ εἰμι » suivi d'un prédicat, qui est alors un adjectif attribut.

Dans le quatrième évangile, il a été relevé en tout sept formules de « ἐγώ εἰμι » avec prédicats, qui ont constitué le deuxième chapitre intitulé : la nomination symbolique de Jésus. De ces sept formules, cinq ont été prononcées dans les circonstances de controverses avec les juifs et les deux dernières, dans les circonstances de séparation d'avec les disciples.

L'étude de différents textes dans lesquels apparaissent ces différentes appellations a révélé clairement que Jésus n'était pas celui que les juifs prenaient pour Jésus ; le fils de Joseph, dont ils connaissaient le Père et la mère (Jn 6, 42).

En revendiquant avec insistance ces appellations symboliques par la formule « ἐγώ εἰμι » (Moi, Je suis), Jésus avait une nette connaissance de son identité réelle. Il savait qu'il n'était pas seulement celui dont les juifs connaissaient dans le quartier de la Palestine, mais qu'il était Dieu au même titre que Dieu, le Père. Cette égalité qui le fait participer à la divinité n'exclut pas au même moment sa subordination en tant qu'envoyé, pour révéler le Père dans le monde.

Ainsi, certaines appellations symboliques revendiquées par Jésus sont des images dont les réalités représentées par ces dernières ne peuvent pas être trouvées ailleurs, si ce n'est qu'en Jésus, et d'autres, des réalités mêmes qui se réalisent hic et nunc dans la présence même de Jésus : « *la Résurrection et la Vie* ».

Quant à ce qui touche la dimension sotériologique dans ses revendications, Jésus l'a bien montré. Il est la seule voie qui mène à la vie. Par ces images : « *Moi, Je suis la porte des brebis* » (Jn 10, 7. 9), « *Moi, Je suis le chemin [...]* » (Jn 14, 6), il n'existe pas d'autre voie pour le salut

de l'homme. L'expression « *εἰ μὴ δι' ἐμοῦ* » (si ce n'est par moi) est exclusive.

Eu égard à ce qui vient d'être dit, il importe, avant de terminer, de dire quelques mots sur le symbolisme en tant que mode d'expression en théologie. Il est manifeste que l'époque qui est la nôtre ne diffère pas de l'époque des écrivains bibliques. Ces derniers profondément pénétrés de la vérité recouraient au symbolisme pour que la saisie du message soit facile.

Notre époque est dominée par des formulations conceptuelles de fois obscures et incomprises du public auquel l'on s'adresse. Les théologiens et tous ceux-là qui parlent de la part de Dieu devraient dans leurs discours de chaque jour être en mesure de trouver des formulations symboliques qui traduiraient l'exactitude de la vérité à transmettre. Les formulations conceptuelles et spéculatives qui véhiculent la vérité biblique est un danger qui guette toute l'Église, dans ce sens qu'elles se situent au niveau élevé, tandis que l'Église bénéficiaire est laissée pour compte. C'est cette considération qu'on peut lire dans ces lignes :

Ces détours sont indispensables pour l'interprétation de l'écriture au cœur de la grande « romance » de la culture moderne. En effet, si la parole de Dieu atteint si difficilement l'homme aujourd'hui, c'est que la sensibilité au langage symbolique est profondément dégradée sous l'influence de la dichotomie entre la conscience souveraine et le monde objectif manipulable [...] Comment admettre, se demande Ricœur, que dans ces conditions, le langage biblique, truffé d'expressions mythico-symboliques, puisse avoir quelque chose à dire sur la réalité [...] D'où la réaction de trois philosophes démystificateurs, Freud, Marx et Nietzsche, les « maîtres du soupçon ». Selon Paul Ricœur : le langage biblique pourrait n'être, selon eux, qu'une « transcription codée de quelque

chose d'autre dont nous préférions ne pas disposer », le fruit d'un triple mécanisme de domination-soumission-aliénation.⁵⁷⁹

Pour l'auteur que nous venons de citer, s'il n'y a pas de langage symbolique, pas non plus de parole de Dieu pour l'homme moderne. La formulation symbolique de la vérité est une nécessité pour l'Église de Dieu. Cela est vrai de par la réalité manifeste dans toute la révélation biblique, où la parole de Dieu était adressée à son peuple par des formes imagées. C'est ici d'ailleurs, la raison pour laquelle cette critique était adressée à Rudolf BULTMANN en ces termes :

A l'encontre de la critique bultmannienne, Paul Ricœur souligne avec force qu'il est indispensable de questionner le fonctionnement du langage biblique et son mode linguistique de référence à la transcendance. Il s'oppose à la réduction du texte des Ecritures en un noyau kérygmatisque dépouillé de sa forme symbolique de la Bible en une construction conceptuelle non mythologique, fut-elle l'existentialisme heideggérien. Il fait place ainsi à l'analyse littéraire comme un moment indispensable de l'« explication » des textes [...] ⁵⁸⁰

Pour P. RICOEUR, le langage symbolique caractéristique de la Bible doit être préservé comme expression linguistique et ne peut en aucun cas, être substitué aux langages non mythiques qui l'élèveraient au niveau de concept.

Le mode d'expression symbolique en théologie ne devrait pas se limiter au niveau langagier seulement. L'iconographie faite sur les murs

⁵⁷⁹ P. RICOEUR, *L'herméneutique biblique*, présentation et traduction par F. X. AMHERDT, Paris, Cerf, 2001, p. 19.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 23.

des Églises, les écritures en images feraient aussi une vraie pédagogie du peuple de Dieu.

L'iconographie dont il est question est religieuse. Elle n'est pas à confondre avec l'iconolâtrie, qui est une adoration rendue aux images. Par l'iconographie, il faut entendre ici des représentations figurées d'un sujet, d'un événement biblique, car comme le dit J. BORELLA, « *dans le symbolisme, ce ne sont pas les mots mais les choses qui signifient, même lorsque ces choses sont dites avec des mots. En dernière analyse, comme nous l'avons maintes fois souligné, ce qui fait le symbole, c'est la naturalité du signifiant.* »⁵⁸¹

⁵⁸¹ J. BORELLA, *Op. cit.*, p. 345.

BIBLIOGRAPHIE

Livres de référence

- BACHMANN, H. / SLABY, W. A., *Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland*, 26. Auflage, Belin-New York: Walter de Gruyter, 1980.
- BAILLY, A., *Dictionnaire grec français*, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris : Librairie Hachette, 1950.
- BOUYER, L., *Dictionnaire théologique*, Nouvelle édition revue et mise en jour, Paris, Desclée, 1990.
- CARREZ, M., et MOREL, F., *Dictionnaire grec - français du Nouveau Testament*, Paris, Cerf – Delachaux et Niestlé, 1971.
- CHOUINARD, G., et COCHRANE, J., *Concordance de la Bible d'après la traduction de Louis Second (1910)*, revue en 1975, dénommée « la Nouvelle Bible de Genève », Distribution Evangélique du Québec, Sherbrooke, Québec, 1980.
- COLUNGA, A., et TURRADO, L., *Vulgatam Clementinam*, Nova editio, Madrid Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.
- CORSWANT, W., *Dictionnaire d'archéologie biblique*, revu et illustré par Erech, E, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956.
- JULIEN, N., *Dictionnaire des symboles*, Paris, Marabout, 1998.
- KITTEL, R., *Biblia Hebraica*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1962.
- LA BIBLE, intégrant les livres deutérocanoniques, Ancien et Nouveau Testament, traduite de l'Hébreu et du Grec en Français*, Nouvelle édition révisée, Alliance Biblique Universelle, Villiers-le-Bel, 1997.

LA BIBLE DE JERUSALEM, Nouvelle édition entièrement revue et augmentée, Paris, Cerf, 1988.

LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Vol. 2 : N – Z, 5^e édition, Quadrige, P. U. F., 1999.

LEON-DUFOUR, X., DUPLACY, J., GEORGE, A., et al. (Sous dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, cinquième édition, Paris, Cerf, 1981.

LE PETIT LAROUSSE ILLUSTRÉ EN COULEURS, Paris, Larousse, 1999, p. 1013.

NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 27. revidierte Auflage, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1995.

RAHLFS, A., *Septuaginta*, Duo Volumina in uno, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

ROGUET, A. –M., *Initiation à l'évangile*, Paris, Seuil, 1979.

SEGOND, L., *La Sainte BIBLE*, Genève-Paris, société biblique de Genève, 1979.

SEPTUANGITA, Volume 2, Editio OCTAVA, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1938.

THE ANALYTICAL GREEK LEXICON, Fourteenth Printing, Grand Rapids, Zondervan, 1977.

THE INTERPRETER'S BIBLE, *The Holy Scriptures in the King James and Revised Standard Version with General Articles and Introductions, Exegesis, Exposition for Each Book of the Bible*, Vol. VIII, New York, Abingdon Press Nashville, 1952.

WESTPHAL, A., *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Valence - sur - Rhône, Imprimeries réunies, 1956.

Ouvrages divers et commentaires

- AKOUN, A., (sous dir.), *Mythes et croyances du monde entier*, Tome 4 les mondes asiatiques, Paris, Lidis – Brepols, 1985.
- ANDREWS, E., *Galates, la liberté est en Christ*, Liverpool, Europresse, 1997.
- BAUDRAZ, F., *Les épîtres aux Corinthiens*, Préface de P. Bonnard, Genève, Labor et Fides, 1965.
- BEHLER, G.-M., *Les paroles d'adieux du Seigneur (S. Jean 13-17)*, Paris, Cerf, 1960.
- BENVENISTE, E., *Problèmes de linguistique générale 1*, Saint - Amand, Gallimard, 2000.
- BONNARD, P., *L'évangile selon saint Matthieu*, 2^e édition revue et augmentée, second tirage, Genève, Labor et Fides, 1982.
- BORELLA, J., *La crise du symbolisme religieux*, Lausanne, Éd. l'Âge d'Homme, 1990.
- BOUYER, L., *Le quatrième évangile, introduction à l'évangile de Jean, traduction et commentaire*, (2^e éd.), Paris-Tournai, Casterman-éd. de Maredsous, 1955.
- BOVON, F., *L'évangile selon saint Luc 1-9, Commentaire du Nouveau Testament*, deuxième série IIIa, Genève, Labor et Fides, 1991.
- BROWN, R. E., *The Anchor Bible, The Gospel According to John*, Volume 1, I-XII, London, G. CHAPMAN, 1982.
- CALVIN, J., *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, Tome 2, Évangile selon Jean, Genève, Labor et Fides, 1968.

- CONZELMANN, A., et LINDEMANN, A., *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Traduction et adaptation par P.-Y. Brandt, Genève, Labor et Fides, 1999.
- COTHENET, E., DUSSAUT, L., Le FORT, P., et al. *Les Écrits de Saint Jean et l'épître aux Hébreux*, Paris, Desclée, 1984.
- COULD, E. P., *Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Marc*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1983.
- D'ASTER, E., *Histoire de la philosophie*, traduction de Belviaes, M., Paris : Payot, 1959.
- DIEL, P., *Le symbolisme dans la Bible*, Saint-Amant-Montrod, Payot, 1994.
- DIEL, P. / SOLOTAREFF, J., *Le symbolisme dans l'évangile de Jean*, Paris : Payot, 1983.
- DODD, C. H., *La tradition historique du quatrième évangile*, Paris, Cerf, 1987.
- DOSSOU, S. K., *De l'élection au décalogue*, Yaoundé, Clé, 2002.
- d'OUTREPON, G., *Jésus, dans les évangiles et les lettres de saint Paul*, Paris : Beauchesne, 1973.
- FAÏK-NZUJI, C. M., *Arts africains, signes et symboles*, Paris - Bruxelles, De Boeck et Larcier, 2000.
- FEUILLET, A., *Le prologue du quatrième évangile*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968.
- FREUD, S., *Introduction à la psychanalyse*, traduit de l'anglais par S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1982.
- GODEFROIS, J., *Psychologie*, Bruxelles, de Boeck Université, 2001.

- GODET, F., *Commentary on the Gospel of John with an Historical and Critical Introduction*, Vol. 2, New York and London, Funk & Wagnalls Company, 1886.
- , *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, Tome 1, quatrième édition, Neuchâtel, éd. de l'Imprimerie nouvelle, 1969.
- GONDA, J., *Les religions de l'Inde. Le védisme et hindouisme*, Paris, Payot, 1962.
- GRANT, R. M., *L'Interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours*, traduit de l'anglais par J. H. Marou, Paris, Seuil, 1967.
- GRAWITZ, M., *Méthodes des sciences sociales*, (10^e éd.), Paris, Dalloz, 1996.
- GRATELOUP, L., *Nouvelle anthologie philosophique*, Tours, Hachette, 1983.
- GRELOT, P., *Le langage symbolique dans la Bible*, Paris, Cerf, 2001.
- GROB, F., *Faire l'œuvre de Dieu, christologie et éthique dans l'évangile de Jean*, Paris, P. U. F., 1986.
- HEIDEGGER, P., *L'être pensé*, Paris, Albatros, 1977.
- HEIDEGGER, M., *Être et le temps*, traduction française du tome 2 de l'édition intégrale Gesamtausgabe par F. Vezi, Paris, Gallimard, 1986.
- HUSSERL, E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. par P. Ricoeur, 5^e éd., Montrouge (Seine), Gallimard, 1950.
- JANICAUD, D., (éd), *L'intentionnalité en question entre phénoménologie et recherches cognitives*, Paris, Librairie philosophique, VRIN, J., 1995.

JEREMIAS, J., *Les paraboles de Jésus*, traduction de B. Hubsch, Le Puy, Xavier Mappus, 1962.

——, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1975.

JUNG, C. G., *L'homme à la découverte de son âme*, dixième édition entièrement revue et augmentée, Paris, Payot, 1982.

KUNZEZAMA, K. P. M., *La structure bipartite de Jean, 26-71, nouvelle approche*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1987.

Le FORT, P., *Les structures de l'Église militante*, Genève, Labor et Fides, 1970.

LEVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie philosophique, VRIN, J., 1978.

LINDARS, B., et RIGAUX, B., *Pour une histoire de Jésus. Témoignage de l'évangile de Jean*, Lovanii, Desclée de Brouwer, 1974, p. 125.

MARGUERAT, D., et ZUMSTEIN, J., (éds.), *La mémoire et le temps, mélanges offerts à P. Bonnard*, Genève, Labor et Fides, 1991.

MARION, J.-L., *Réduction et donation*, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, Paris, 1989.

MASSON, C., *L'Épître de saint Paul aux Éphésiens*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1953.

MEYENDORFF, J., *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, Cerf, 1969.

MEYER, Z. H. A. W., *Critical and Exegetical hand-book Gospel of John*, Winona Lake, Alpha publications, 1980.

MOLLA, C.F., *Le quatrième évangile*, Genève, Labor et Fides, 1977.

- PAULUS, J., *La fonction symbolique et le langage*, troisième édition revue, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1969.
- RICOEUR, P., *L'herméneutique biblique*, présentation et traduction par F. X. Amherdt, Paris, Cerf, 2001.
- RIESENFELD, H., *Unité et diversité dans le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1979.
- RIFLET, J., *Les mondes du sacré*, Genève, éd. Mols, 2002.
- ROYON, C., *Dieu l'homme et la croix*, Paris, Cerf, 1998.
- SCHLIER, H., *Essais sur le Nouveau Testament*, traduit de l'allemand par A. Liefoghe, A., Paris, Cerf, 1968.
- STEIN, E., *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, présenté et traduit par P. Secretan, Paris : Cerf, 1987.
- TRESMONTANT, C., *Essai sur la pensée hébraïque*, (3è éd.), Paris, Cerf, 1962.
- VALETTE, J., *L'Evangile de Marc, parole de puissance, message de vie*, commentaire, Tome 1, Paris, les Bergers et les Mages, 1986.
- Van den BUSSCHE, H., *Jean, commentaire de l'évangile spirituel*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1967.
- VERGEZ, A et HUISMAN, D., *Cours de philosophie*, Paris, Nathan, 1990.
- YAGUELLO, M., *Alice au pays du langage : pour comprendre la linguistique*, Paris, Seuil, 1981.
- WENHAM, J. W., *Initiation au grec du Nouveau Testament, grammaire-exercices-vocabulaire* ; trad. et adapt. de l'anglais sous la dir. de P. Prigent et J. Duplacy. - 2e éd. rev. et corr., Paris, Beauchesne, 1986.

WILSON ROSS, N., *Trois voies de la sagesse asiatique*, trad. par C. Elsen, Paris, Stock, 1968.

Articles et thèses

AMSLER, S., « 'Un seul et même YHWH.' Pour un sens diachronique de Deutéronome 6, 4 B », in D. Marguerat, et J. Zumstein, (éds.), *La mémoire et le temps, mélanges offerts à P. Bonnard*, Genève, Labor et Fides, 1991, pp. 289-297.

ARMOGATHE, J.-R., « Les études bibliques au XVII^e siècle de la lettre à la figure », in *Naissance de la méthode critique, colloque du centenaire de l'école biblique et archéologique française de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1992, pp. 41-47.

BEHM, « ἀμπελος », in G. Kittel (edited by), *Dictionary of the New Testament*, Vol. 1 A-Γ, Michigan, WM. B. Eerdmans publishing company, 1968, p. 342-343.

BERTRAM, G., « ΖΩÊ ET BIOS dans la LXX », in G. Kittel, *Vie, mort, résurrection*, Traduction d'Etienne de Peyer, Genève, Labor et Fides, (s. d.), pp. 40-47.

BULTMANN, R., « ΖΑÔ, ΖÔÊ, (Bioô, Bios) : vivre, vie », in G. Kittel, *Vie, mort, résurrection*, Traduction d'Etienne de Peyer, Genève, Labor et Fides, (s. d.), pp. 1-23.

COMBET - GALLAND, C., « L'Evangile selon Marc », in : D. Marguerat (sous dir.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 35-61.

CONZELMANN, H., « φως κ τ λ. », in G. Friedrich (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. IX Φ – Ω, Grand

- Rapids, WM. B. Eerdmans publishing company, 1975, pp. 310-358.
- COTHENET, E., « Nous avons vu sa gloire [...] », in *Cahier évangile : Les miracles de l'évangile*, N° 8, Paris, Cerf, 1974, pp. 39-44.
- DEGRACES, A., « Les origines : de la religion au Upanishad », in *Encyclopédie des religions*, Histoire 1, Lonraï, Bayart, 1997.
- ESCAFRRE, B., « La résurrection de Lazare (Jn 11, 1-53) », in *Cahier Evangile*, N° 127, Paris, Cerf, 2004, pp. 37-49.
- JEREMIAS, J., « Θυρα » in G. Kittel (ed. by), *Theological Dictionary of the New Testament*, translator and editor Geoffrey W. Bromiley, D. Litt, D. D., Volume 3, θ – κ, Grand Rapids, WM. B. Eerdmans publishing company, 1968, pp. 173-180.
- KERMODE, F., « Jean » in A. Alter, et F. Kermode (sous dir.), *Encyclopédie littéraire de la Bible*, Traduit de l'anglais par P.-E. Dauzat, Paris, Bayard, 2003, pp. 540-568.
- NKULU-KANKONTE Kisula, *l'être chrétien dans les écrits johanniques*, Thèse de Doctorat no 41, inédite, Faculté Universitaire de Théologie Protestante de Bruxelles, Bruxelles, 1996.
- LEON-DUFOUR, X., « Spécificité symbolique du langage de Jean », in J. D. Kaestli, J.-M. Poffet et J. Zumstein (éd.), *La communauté johannique et son histoire*, Genève, Labor et Fides, 1990, pp. 121-134.

- LETOURNEAU, P., « Les Ecrits johanniques », in O. Mainville (sous dir.), *Ecrits et milieu du Nouveau Testament*, Paris, Médiaspaul, 1999, pp. 229-244.
- MAILLOT, A., « VIGNE », in J.-J. von Allmen (sous dir.), *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1956, p. 309.
- MARGUERAT, D., « Le Problème synoptique » in D. Marguerat (sous dir.), *Introduction au Nouveau Testament*, son histoire, son écriture, sa théologie, troisième édition mise en jour, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 11-33.
- RICOEUR, P., « D'un testament à l'autre : essai d'herméneutique biblique », in D. Marguerat et J. Zumstein (éd.), *La mémoire et le temps, mélanges offerts à P. Bonnard*, Genève, Labor et Fides, 1991, pp. 299-309.
- STIBBE, M. W. G., « A tomb with a view: John 11. 1-44 in narrative-critical perspective », in *New Testament studies*, Vol. 40, Number 1 January, 1994, pp. 38-54.
- TARDAN-MASQUELIER, Y., « Les langages religieux », in *Encyclopédie des religions*, (sous dir.) de F. Lenoir et Y. Tardan-Masquelier. Bayard, 1997, pp. 2145-2161.
- Von ALLMEN, J.-J., « Berger » in J.-J. von Allmen (sous dir.), *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956, pp. 37-38.
- VOUGA, F., « Le corpus paulinien » in D. Marguerat, *Introduction au Nouveau Testament*, Son histoire, son écriture, sa théologie, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 139-156.
- ZUMSTEIN, J., « Foi et Vie éternelle selon Jean » in O. Mainville et D. Marguerat (sous dir.), *Résurrection, l'après-mort dans*

le monde ancien et le Nouveau Testament, Montréal-Genève, Médiaspaul-Labor et Fides, 2001, pp. 215-235.

——, « L’Evangile selon Jean », in D. Marguerat (sous dir.), *Introduction au Nouveau Testament*, troisième éd. mise en jour, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 345-370.

——, « La référence au Jésus terrestre dans l’évangile selon Jean », in D. Marguerat, E. Norelli et J.-M. Poffet (éds), *Jésus de Nazareth, nouvelles approches d’une énigme*, Genève, Labor et Fides, 1998, pp. 549-574.



Globethics.net is a worldwide ethics network based in Geneva, with an international Board of Foundation of eminent persons, 173,000 participants from 200 countries and regional and national programmes. Globethics.net provides services especially for people in Africa, Asia and Latin-America in order to contribute to more equal access to knowledge resources in the field of applied ethics and to make the voices from the Global South more visible and audible in the global discourse. It provides an electronic platform for dialogue, reflection and action. Its central instrument is the internet site www.globethics.net.

Globethics.net has four objectives:

Library: Free Access to Online Documents

In order to ensure access to knowledge resources in applied ethics, Globethics.net offers its *Globethics.net Library*, the leading global digital library on ethics with over 4.4 million full text documents for free download.

Network: Global Online Community

The registered participants form a global community of people interested in or specialists in ethics. It offers participants on its website the opportunity to contribute to forum, to upload articles and to join or form electronic working groups for purposes of networking or collaborative international research.

Research: Online Workgroups

Globethics.net registered participants can join or build online research groups on all topics of their interest whereas Globethics.net Head Office in Geneva concentrates on six research topics: *Business/Economic Ethics, Interreligious Ethics, Responsible Leadership, Environmental Ethics, Health Ethics and Ethics of Science and Technology*. The results produced through the working groups and research finds their way into *online collections* and *publications* in four series (see publications list) which can also be downloaded for free.

Services: Conferences, Certification, Consultancy

Globethics.net offers services such as the Global Ethics Forum, an international conference on business ethics, customized certification and educational projects, and consultancy on request in a multicultural and multilingual context.

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 volumes can be downloaded for free in PDF form from the Globethics.net library and at www.globethics.net/publications. Bulk print copies can be ordered from publications@globethics.net at special rates from the Global South.

The Editor of the different Series of Globethics.net Publications 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: publications@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.

Deon Rossouw / Christoph Stückelberger (eds.), *Global Survey of Business Ethics in Training, Teaching and Research*, 2012, 404pp.
ISBN: 978-2-940428-39-7

Carol Cosgrove Sacks/ Paul H. Dembinski (eds.), *Trust and Ethics in Finance. Innovative Ideas from the Robin Cosgrove Prize*, 2012, 380pp.
ISBN: 978-2-940428-41-0

Jean-Claude Bastos de Morais / Christoph Stückelberger (eds.), *Innovation Ethics. African and Global Perspectives*, 2014, 233pp.
ISBN: 978-2-88931-003-6

Nicolae Irina / Christoph Stückelberger (eds.), *Mining, Ethics and Sustainability*, 2014, 198pp. ISBN: 978-2-88931-020-3

Philip Lee and Dafne Sabanes Plou (eds), *More or Less Equal: How Digital Platforms Can Help Advance Communication Rights*, 2014, 158pp.
ISBN 978-2-88931-009-8

Sanjoy Mukherjee and Christoph Stückelberger (eds.) *Sustainability Ethics. Ecology, Economy, Ethics. International Conference SusCon III, Shillong/India*, 2015, 353pp. ISBN: 978-2-88931-068-5

Amélie Vallotton Preisig / Hermann Rösch / Christoph Stückelberger (eds.) *Ethical Dilemmas in the Information Society. Codes of Ethics for Librarians and Archivists*, 2014, 224pp. ISBN: 978-288931-024-1.

Prospects and Challenges for the Ecumenical Movement in the 21st Century. Insights from the Global Ecumenical Theological Institute, David Field / Jutta Koslowski, 256pp. 2016, ISBN: 978-2-88931-097-5

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

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

Nyembo Imbanga, *Parler en langues ou parler d'autres langues. Approche exégétique des Actes des Apôtres*, 2012, 356pp.
ISBN: 978-2-940428-51-9

Kahwa Njojo, *Éthique de la non-violence*, 2013, 596pp.
ISBN: 978-2-940428-61-8

Ibiladé Nicodème Alagbada, *Le Prophète Michée face à la corruption des classes dirigeantes*, 2013, 298pp. ISBN: 978-2-940428-89-2

Carlos Alberto Sintado, *Social Ecology, Ecojustice and the New Testament: Liberating Readings*, 2015, 379pp. ISBN: 978-2-940428-99-1

Symphorien Ntibagirirwa, *Philosophical Premises for African Economic Development: Sen's Capability Approach*, 2014, 384pp.
ISBN: 978-2-88931-001-2

Jude Likori Omukaga, *Right to Food Ethics: Theological Approaches of Asbjørn Eide*, 2015, 609pp. ISBN: 978-2-88931-047-0

Jörg F. W. Bürgi, *Improving Sustainable Performance of SME's, The Dynamic Interplay of Morality and Management Systems*, 2014, 528pp.
ISBN: 978-2-88931-015-9

Jun Yan, *Local Culture and Early Parenting in China: A Case Study on Chinese Christian Mothers' Childrearing Experiences*, 2015, 190pp.
ISBN 978-2-88931-065-4

Frédéric-Paul Piguët, *Justice climatique et interdiction de nuire*, 2014, 559 pp.
ISBN 978-2-88931-005-0

Mulolwa Kashindi, *Appellations johanniques de Jésus dans l'Apocalypse: une lecture Bafuliiru des titres christologiques*, 2015, 577pp. ISBN 978-2-88931-040-1

Naupess K. Kibiswa, *Ethnonationalism and Conflict Resolution: The Armed Group Bany2 in DR Congo*. 2015, 528pp. ISBN: 978-2-88931-032-6

Kilongo Fatuma Ngongo, *Les héroïnes sans couronne. Leadership des femmes dans les Églises de Pentecôte en Afrique Centrale*, 2015, 489pp. ISBN 978-2-88931-038-8

Alexis Lékpéa Dea, *Évangélisation et pratique holistique de conversion en Afrique. L'Union des Églises Évangéliques Services et Œuvres de Côte d'Ivoire 1927-1982*, 2015, 588 pp. ISBN 978-2-88931-058-6

Bosela E. Eale, *Justice and Poverty as Challenges for Churches: with a Case Study of the Democratic Republic of Congo*, 2015, 335pp,
ISBN: 978-2-88931-078-4

Andrea Grieder, *Collines des mille souvenirs. Vivre après et avec le génocide perpétré contre les Tutsi du Rwanda*, 2016, 403pp. ISBN 978-2-88931-101-9

Monica Emmanuel, *Federalism in Nigeria: Between Divisions in Conflict and Stability in Diversity*, 2016, 522pp. ISBN: 978-2-88931-106-4

John Kasuku, *Intelligence Reform in the Post-Dictatorial Democratic Republic of Congo*, 2016, 355pp. ISBN 978-2-88931-121-7

Fifamè Fidèle Houssou Gandonour, *Les fondements éthiques du féminisme. Réflexions à partir du contexte africain*, 2016, 430pp. ISBN 978-2-88931-138-5

Nicoleta Acatrinei, *Work Motivation and Pro-Social Behavior in the Delivery of Public Services Theoretical and Empirical Insights*, 2016, 387pp. ISBN 978-2-88931-150-7

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

Focus Series

Christoph Stückelberger, *Das Menschenrecht auf Nahrung und Wasser. Eine ethische Priorität*, 2009, 80pp. ISBN: 978-2-940428-06-9

Christoph Stückelberger, *Corruption-Free Churches are Possible. Experiences, Values, Solutions*, 2010, 278pp. ISBN: 978-2-940428-07-6

—, *Des Églises sans corruption sont possibles: Expériences, valeurs, solutions*, 2013, 228pp. ISBN: 978-2-940428-73-1

Vincent Mbavu Muhindo, *La République Démocratique du Congo en panne. Bilan 50 ans après l'indépendance*, 2011, 380pp. ISBN: 978-2-940428-29-8

Benoît Girardin, *Ethics in Politics: Why it matters more than ever and how it can make a difference*, 2012, 172pp. ISBN: 978-2-940428-21-2

—, *L'éthique: un défi pour la politique. Pourquoi l'éthique importe plus que jamais en politique et comment elle peut faire la différence*, 2014, 220pp. ISBN 978-2-940428-91-5

Willem A Landman, *End-of-Life Decisions, Ethics and the Law*, 2012, 136pp. ISBN: 978-2-940428-53-3

Corneille Ntamwenge, *Éthique des affaires au Congo. Tisser une culture d'intégrité par le Code de Conduite des Affaires en RD Congo*, 2013, 132pp. ISBN: 978-2-940428-57-1

Elisabeth Nduku / John Tenamwenye (eds.), *Corruption in Africa: A Threat to Justice and Sustainable Peace*, 2014, 510pp. ISBN: 978-2-88931-017-3

Dicky Sofjan (with Mega Hidayati), *Religion and Television in Indonesia: Ethics Surrounding Dakwahtainment*, 2013, 112pp. ISBN: 978-2-940428-81-6

Yahya Wijaya / Nina Mariani Noor (eds.), *Etika Ekonomi dan Bisnis: Perspektif Agama-Agama di Indonesia*, 2014, 293pp. ISBN: 978-2-940428-67-0

Bernard Adeney-Risakotta (ed.), *Dealing with Diversity. Religion, Globalization, Violence, Gender and Disaster in Indonesia*. 2014, 372pp. ISBN: 978-2-940428-69-4

Sofie Geerts, Namhla Xinwa and Deon Rossouw, EthicsSA (eds.), *Africans' Perceptions of Chinese Business in Africa A Survey*. 2014, 62pp. ISBN: 978-2-940428-93-9

Nina Mariani Noor/ Ferry Muhammadsyah Siregar (eds.), *Etika Sosial dalam Interaksi Lintas Agama* 2014, 208pp. ISBN 978-2-940428-83-0

B. Muchukiwa Rukakiza, A. Bishweka Cimenesa et C. Kapapa Masonga (éds.), *L'État africain et les mécanismes culturels traditionnels de transformation des conflits*. 2015, 95pp. ISBN: 978-2-88931- 042-5

Dickey Sofian (ed.), *Religion, Public Policy and Social Transformation in Southeast Asia*, 2016, 288pp. ISBN: 978-2-88931-115-6

Symphorien Ntibagirirwa, *Local Cultural Values and Projects of Economic Development: An Interpretation in the Light of the Capability Approach*, 2016, 88pp. ISBN: 978-2-88931-111-8

Karl Wilhelm Rennstich, *Gerechtigkeit für Alle. Religiöser Sozialismus in Mission und Entwicklung*, 2016, 500pp. ISBN 978-2-88931-140-8.

John M. Itty, *Search for Non-Violent and People-Centric Development*, 2017, 317pp. ISBN 978-2-88931-185-9

Florian Josef Hoffmann, *Reichtum der Welt—für Alle Durch Wohlstand zur Freiheit*, 2017, 122pp. ISBN 978–2–88931–187–3

Cristina Calvo / Humberto Shikiya / Deivit Montealegre (eds.), *Ética y economía la relación dañada*, 2017, 377pp. ISBN 978–2–88931–200–9

Maryann Ijeoma Egbujor, *The Relevance of Journalism Education in Kenya for Professional Identity and Ethical Standards*, 2018, 141pp. ISBN 978–2–88931233–7

African Law Series

D. Brian Dennison/ Pamela Tibihikirra-Kalyegira (eds.), *Legal Ethics and Professionalism. A Handbook for Uganda*, 2014, 400pp. ISBN 978–2–88931–011–1

Pascale Mukonde Musulay, *Droit des affaires en Afrique subsaharienne et économie planétaire*, 2015, 164pp. ISBN: 978–2–88931–044–9

Pascal Mukonde Musulay, *Démocratie électorale en Afrique subsaharienne: Entre droit, pouvoir et argent*, 2016, 209pp. ISBN 978–2–88931–156–9

Pascal Mukonde Musulay, *Contrats de partenariat public privé : Options innovantes de financement des infrastructures publiques en Afrique subsaharienne*, 2018, ISBN 978-2-88931-244-3, 175pp.

China Christian Series

Yahya Wijaya; Christoph Stückelberger; Cui Wantian, *Christian Faith and Values: An Introduction for Entrepreneurs in China*, 2014, 76pp. ISBN: 978–2–940428–87–8

Christoph Stückelberger, *We are all Guests on Earth. A Global Christian Vision for Climate Justice*, 2015, 52pp. ISBN: 978–2–88931–034–0 (en Chinois, version anglaise dans la Bibliothèque Globethics.net)

Christoph Stückelberger, Cui Wantian, Teodorina Lessidrenska, Wang Dan, Liu Yang, Zhang Yu, *Entrepreneurs with Christian Values: Training Handbook for 12 Modules*, 2016, 270pp. ISBN 978–2–88931–142–2

China Ethics Series

Liu Baocheng / Dorothy Gao (eds.), *中国的社会责任 Corporate Social Responsibility in China*, 459pp. 2015, en Chinois, ISBN 978–2–88931–050–0

Bao Ziran, *影响中国环境政策执行效果的因素分析 China's Environmental Policy, Factor Analysis of its Implementation*, 2015, 431pp. En chinois, ISBN 978-2-88931-051-7

Yuan Wang and Yating Luo, *China Business Perception Index: Survey on Chinese Companies' Perception of Doing Business in Kenya*, 99pp. 2015, en anglais, ISBN 978-2-88931-062-3.

王淑芹 (Wang Shuqin) (编辑) (Ed.), *Research on Chinese Business Ethics [Volume 1]*, 2016, 413pp. ISBN: 978-2-88931-104-0

王淑芹 (Wang Shuqin) (编辑) (Ed.), *Research on Chinese Business Ethics [Volume 2]*, 2016, 400pp. ISBN: 978-2-88931-108-8

Liu Baocheng, *Chinese Civil Society*, 2016, 177pp. ISBN 978-2-88931-168-2

Liu Baocheng / Zhang Mengsha, *Philanthropy in China: Report of Concepts, History, Drivers, Institutions*, 2017, 246pp. ISBN: 978-2-88931-178-1

Liu Baocheng / Zhang Mengsha, *CSR Report on Chinese Business Overseas Operations*, 2018, 286pp. ISBN 978-2-88931-250-4

Education Ethics Series

Divya Singh / Christoph Stückelberger (Eds.), *Ethics in Higher Education Values-driven Leaders for the Future*, 2017, 367pp. ISBN: 978-2-88931-165-1

Obiora Ike / Chidiebere Onyia (Eds.) *Ethics in Higher Education, Foundation for Sustainable Development*, 2018, 645pp. ISBN: 978-2-88931-217-7

Obiora Ike / Chidiebere Onyia (Eds.) *Ethics in Higher Education, Religions and Traditions in Nigeria* 2018, 198pp. ISBN: 978-2-88931-219-1

Readers Series

Christoph Stückelberger, *Global Ethics Applied: vol. 4 Bioethics, Religion, Leadership*, 2016, 426. ISBN 978-2-88931-130-9

Кристоф Штукельбергер, *Сборник статей, Прикладная глобальная этика Экономика. Инновации. Развитие. Мир*, 2017, 224pp. ISBN: 978-5-93618-250-1

CEC Series

Win Burton, *The European Vision and the Churches: The Legacy of Marc Lenders*, Globethics.net, 2015, 251pp. ISBN: 978-2-88931-054-8

Laurens Hogebrink, *Europe's Heart and Soul. Jacques Delors' Appeal to the Churches*, 2015, 91pp. ISBN: 978-2-88931-091-3

Elizabeta Kitanovic and Fr Aimilianos Bogiannou (Eds.), *Advancing Freedom of Religion or Belief for All*, 2016, 191pp. ISBN: 978-2-88931-136-1

Peter Pavlovic (ed.) *Beyond Prosperity? European Economic Governance as a Dialogue between Theology, Economics and Politics*, 2017, 147pp. ISBN 978-2-88931-181-1

CEC Flash Series

Guy Liagre (ed.), *The New CEC: The Churches' Engagement with a Changing Europe*, 2015, 41pp. ISBN 978-2-88931-072-2

Guy Liagre, *Pensées européennes. De « l'homo nationalis » à une nouvelle citoyenneté*, 2015, 45pp. ISBN: 978-2-88931-073-9

Copublications & Other

Patrice Meyer-Bisch, Stefania Gandolfi, Greta Balliu (eds.), *Souveraineté et coopérations: Guide pour fonder toute gouvernance démocratique sur l'interdépendance des droits de l'homme*, 2016, 99pp. ISBN 978-2-88931-119-4 (Available in Italian)

Reports

Global Ethics Forum 2016 Report, Higher Education—Ethics in Action: The Value of Values across Sectors, 2016, 184pp. ISBN: 978-2-88931-159-0

African Church Assets Programme ACAP: Report on Workshop March 2016, 2016, 75pp. ISBN 978-2-88931-161-3

Globethics Consortium on Ethics in Higher Education Inaugural Meeting 2017 Report, 2018, 170pp. ISBN 978-2-88931-238-2

This is only selection of our latest publications, to view our full collection please visit:

www.globethics.net/publications



Le langage symbolique

Une méthode en théologie

Les écrivains bibliques ont coutume de recourir au symbolisme pour assurer que la saisie de leur message soit facilitée. En se focalisant en particulier sur le quatrième évangile du Nouveau Testament, l'auteur lève le voile sur le caractère énigmatique de la christologie johannique qui paraît déconcertante pour le lecteur non averti à cause du caractère imagé que revêtent les appellations de Jésus : comme langage parabolique et allégorique, comme métaphore et symbole.

Cette étude montre que le symbolisme n'est pas une formulation conceptuelle obscure et incomprise du public, mais au contraire que les théologiens devraient dans leurs discours de chaque jour être en mesure de trouver des formulations symboliques, afin de traduire l'exactitude de la vérité éthique et religieuse à transmettre. Bien compris ce langage est un outil d'enseignement fidèle à la méthode de transmission biblique et un véhicule sémantique d'une efficacité pédagogique inégalée.

Jonathan Kashindi Mulolwa



La ligne de recherche de ce travail, présenté pour le diplôme de DEA en théologie, UPC, Kinshasa (RD Congo), trouve un approfondissement dans la thèse: Appellations johanniques de Jésus dans l'Apocalypse, publiée par Globethics.net, Genève: Theses Series, No. 12.. Kashindi Mulolwa est Professeur d'exégèse du Nouveau Testament à la Faculté de théologie de l'UEA. Il est actuellement Directeur Général de l'Institut Supérieur Pédagogique d'Uvira (ISP-Uvira)