NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

89 Nº 1 1967

«Les siens ne l'ont pas reçu» (*Jean* 1,11). Regard évangélique sur la question juive

Éphrem FLORIVAL (osb)

p. 43 - 66

https://www.nrt.be/es/articulos/les-siens-ne-l-ont-pas-recu-jean1-11-regard-evangelique-sur-la-question-juive-1450

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

« Les siens ne l'ont pas reçu » (Jn 1, 11)

REGARD EVANGELIQUE SUR LA QUESTION JUIVE

Comme notre sous-titre voudrait le suggérer, l'intention de cet article est plus théologique et, si l'on veut, plus pastorale ou plus spirituelle que proprement exégétique.

Si d'un côté, en effet, l'histoire de la théologie dogmatique, pastorale ou spirituelle atteste la nécessité pour la réflexion théologique de vérifier constamment l'objectivité de son enracinement dans le donné révélé et dans le conditionnement historique, littéraire et culturel de la révélation, il faut également reconnaître que l'histoire de l'exégèse atteste de son côté l'emprise toujours plus ou moins inconsciente de la culture et de l'histoire sur le regard que l'exégète porte sur les textes. Toute lecture est interprétation, et toute interprétation commence par être au moins inconsciemment égocentrique. Notre intérêt, notre souci, nos appréhensions, nos préjugés et nos pré-sentiments affectent notre intelligence, diaphragment sa lumière et tournent plus ou moins naïvement nos discours en plaidoyers et en procès. Je ne me flatterai pas d'échapper à cette règle ; du moins pouvons-nous essayer d'en prendre mieux conscience en vue de l'assumer.

Lorsque notre lecture porte sur l'Evangile, elle ne peut donc se contenter de soumettre l'Evangile à sa critique exégétique, mais elle doit encore convertir son regard critique à une autre critique — celle précisément que l'Evangile instaure au nom d'un autre Juge à l'égard de nos jugements humains. Cette remarque vaut d'autant plus que notre regard sur l'Evangile porte sur des points qui nous mettent nous-mêmes plus profondément en question dans notre relation à l'Evangile.

C'est dans cette perspective que nous nous proposons de soumettre à la critique d'une réflexion évangélique en quelque sorte englobante un texte évangélique bien circonscrit, mais qui porte le poids d'une tradition exégétique et culturelle et, hélas aussi, de toute une histoire sociale, politique et religieuse que l'inconscient des peuples a empreinte des pires préjugés et des plus intolérables violences.

Les siens ne l'ont pas reçu : Tout chrétien connaît ce passage du Prologue de saint Jean qui, des siècles durant et jusque tout récemment, était lu à la fin de chaque messe de rite latin. Mais comment

le comprend-il ? Une enquête à ce sujet serait sans doute tristement significative de notre intelligence — ou de notre inintelligence — de l'Evangile. Elle constituerait en outre un cruel mais bien utile révélateur des mentalités et des réactions sociologiques occidentales par rapport à la question juive, à un moment où tant de facteurs donnent à celle-ci un regain d'actualité, tragique ou prometteur.

Les siens : et spontanément, nous traduisons : les Juifs. L'équivalence ne s'impose-t-elle pas comme une évidence ? Tout le IV^e^ Evangile ne la confirme-t-il pas dans sa façon si typique de parler des « Juifs », avec une autorité elle-même confirmée par l'arrière-fond polémique de saint Paul et des évangiles synoptiques à l'endroit d'Israël — pour ne rien dire de l'homilétique et de l'enseignement courant de la religion chrétienne ? L'autorité de saint Jean ne vient-elle pas ainsi confirmer et justifier, comme elle a pu d'abord l'influencer et l'entretenir, l'antisémitisme d'un Occident qui, depuis quinze siècles au moins, n'a cessé de charger les Juifs de tous les péchés, non seulement d'Israël, mais, à la limite, du monde entier ? Péché de tous les hommes pourtant qui, d'âge en âge et de quelque race qu'ils soient — avec Pilate et les soldats, notoirement « romains », aussi bien qu'avec les Juifs, — ne cessent de *bafouer, d'outrager, de crucifier le Fils de l'Homme* et *l'Homme* tout court (*Ecce Homo,* dit Pilate), en la personne de tous les « damnés de la terre » comme en celle du Fils de Dieu (*Mt* 20, 19 ; 25, 41-45 ; *Jn* 19, 5. 34).

La question demeure assez actuelle, elle est assez lourde de conséquences pour l'histoire, pour la conscience de l'homme et du chrétien, pour que nous prenions le temps d'éprouver l'équivalence de notre traduction spontanée, ainsi que l'évidence des autorités dont elle se réclame. Parce que notre texte est riche d'implications et qu'il retentit déjà de toute une tradition, très orientée, l'analyse que nous en proposons sera quelque peu minutieuse. Non point que nous cherchions à l'étayer par l'examen comparatif de tous les textes johanniques qui font mention des Juifs ou d'Israël ou par une étude générale et systématique de la pensée de saint Jean concernant le judaïsme ; non point même que nous resituions la perspective johannique dans l'histoire et dans la tradition de l'Eglise apostolique : nous supposons ces données suffisamment connues par les ouvrages généraux qui ont été consacrés à la question, — telle l'excellente étude de Gregory BAUM : *Les Juifs et l'Evangile* (Paris, éd. du Cerf, 1965). Nous nous attacherons plutôt à repartir d'une intelligence plus ou moins immédiate de notre texte, telle qu'elle apparaît à la conscience chrétienne commune, à la convergence de toute une tradition apostolique. Cela nous amènera à situer la perspective johannique par rapport à celle de saint Paul, — qui a si fortement marqué nos esprits à ce propos —

puis en fonction des Synoptiques et à ce que l'on peut y reconnaître de la pensée de Jésus.

I. — Dialectique johannique et dialectique paulinienne

A. — L'analogie paulinienne

Nous parlions d'équivalence entre « les siens » et « les Juifs ». Elle résulte, semble-t-il, de l'antithèse sur laquelle s'articule le texte : *... Les siens ne l'ont pas reçu. Quant à ceux qui l'ont reçu, Il a donné de devenir enfants de Dieu* (*Jn* 1, 11 s.). Antithèse qu'il est tout naturel de comprendre des Juifs et des Gentils. *Les siens,* ce ne peut être que *l'Israël selon la chair* dont parle saint Paul (*1 Co* 10, 18 ; Cfr *Ga* 4, 29 ; 6, 10), ou *les Juifs,* pour reprendre le langage habituel de saint Jean, — ces Juifs qui n'ont pas reconnu Jésus comme Fils de Dieu, bien pis, qui l'ont crucifié, perdant de ce fait au bénéfice des Grecs leur titre de Peuple et d'*enfant premier-né de Dieu* (*Ex* 4, 22 s.). Les Grecs au contraire, — les Gentils, — en le reconnaissant, ont reçu la grâce de devenir enfants de Dieu, non plus en titre, en figure et en espérance, mais de fait, en *Esprit et Vérité* (cfr *Jn* 4, 21-24 ; *1 Jn* 3, 1). Saint Paul encore l'atteste dans l'Epître aux Romains (9, 30 s.) : *Les païens, qui ne cherchaient pas la justice, ont obtenu la justice, j'entends la justice qui vient de la foi, tandis qu'Israël, qui cherchait une loi de justice, n'a pas atteint cette loi.*

1. *Juifs et Grecs chez saint Paul.*

Pour éclairants que puissent être ces rapprochements qui nous viennent tout naturellement à l'esprit, méfions-nous cependant des conclusions que nous pouvons être tentés d'en tirer un peu hâtivement. Il peut être simpliste de comprendre saint Jean à la lumière de saint Paul. A commencer par celui-ci, ne risque-t-on pas déjà un assez grave contresens à réduire sa pensée au sujet d'Israël à une simple antithèse entre Juifs et Grecs ? Relisons la conclusion d'un long développement qu'il consacre à la question, et dont nous venons de citer le début. Pour lui, l'antithèse des Juifs et des Gentils est essentiellement relative à une autre, beaucoup plus radicale, qu'elle doit précisément mettre en évidence par contraste : celle qui oppose le péché de l'homme quel qu'il soit, Juif *ou* Grec, — et le salut de Dieu par pure grâce pour *tout* homme, circoncis *et* incirconcis, Juif *et* Gentil, dès qu'il s'en remet à ce salut par la foi, en confessant Jésus-Christ : *Car* (Juifs et Gentils), *Dieu les a tous enfermés dans la désobéissance, pour leur faire miséricorde à tous* (*Rom* 11, 32) ; *Oui, tandis que les Juifs demandent des miracles et que les Grecs sont*

en quête de sagesse, nous prêchons, nous, un Christ crucifié, scandale *pour les Juifs et folie pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés, Juifs comme Grecs, c'est le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu* (*1 Co* 1, 22-24). On le voit : entre Juifs et païens, l'opposition n'est au fond que temporaire et, si l'on peut dire, fonctionnelle (saint Paul parlerait d'*économie du salut* : *Eph* 3, 9 ; *Ga* 4, 2), tandis qu'elle est définitive et absolue entre deux autres termes dont la qualification ne se trouve plus définie en termes ethniques : Le premier de ces termes est constitué par les Juifs et les païens, dont l'association paradoxale se fonde sur une même façon de concevoir leur salut respectif selon l'image spontanée qu'ils s'en sont formée à partir d'eux-mêmes, ce qui les compromet au même titre avec le péché de tout homme laissé à lui-même et permet de les désigner d'un seul terme : le « vieil homme ». Quant au second terme, c'est tout simplement « nous », nous qui, *Juifs ou Grecs* selon la chair, ne sommes plus, en Esprit, que *fils de Dieu par la foi au Christ*, car *il n'y a plus ni Juif ni Grec, mais tous, vous n'êtes plus qu'un dans le Christ Jésus* (*Ga* 3, 26. 28), — *un seul homme nouveau* et *parfait* (*Eph* 2, 15 ; 4, 13 ; et nous pouvons retrouver un développement analogue dans les trois premiers chapitres de l'Epître aux Romains, spécialement en conclusion : 3, 21-26).

2. *Ressemblance...*

La comparaison de ces textes pauliniens et la conclusion qui s'en dégage vont nous servir de toile de fond sur laquelle une analyse du prologue johannique pourra se dégager avec tout le relief désirable, selon le jeu des ressemblances et des différences que nous verrons s'établir entre eux. C'est d'abord la ressemblance qui frappe l'attention : chez saint Jean comme chez saint Paul, nous trouvons en effet une relation non pas à deux mais à trois membres. Nous ne l'avions pas remarqué d'emblée parce qu'instinctivement, nous retenions un texte tronqué. Et pourtant, la chose est claire ; avant de dire que Jésus ne fut pas accueilli par les siens, saint Jean constate : *Il était dans le monde, et le monde a existé par lui, et le monde ne l'a pas reconnu.* C'est alors seulement qu'il ajoute : *Il est venu chez lui* (εἰς τὰ ἴδια) dans son domaine, littéralement : dans ce qui lui appartient en propre), *et les siens* (οἱ ἴδιοι) *ne l'ont pas reçu* (*Jn* 1, 10 s.). Or, le monde, n'est-ce pas concrètement toute cette humanité païenne que saint Paul désigne sous le nom de Grecs ou de Gentils (c'est-à-dire les « nations ») et qui se distingue d'Israël par son ignorance du vrai Dieu et par l'absence d'une élection privilégiée ? Nous retrouverions dans ce cas le mouvement pendulaire qui nous avait frappé dans l'Epître aux Romains ou dans l'Epître aux Corinthiens : **méconnu par les Juifs comme par les païens, le salut de Dieu est enfin**

reçu (dans le Christ Jésus qui le réalise), *par tous ceux qui croient en son Nom* — c'est-à-dire par tous ceux qui le confessent comme Fils de Dieu, — *qui ne sont pas nés du sang ni d'un vouloir de chair ni d'un vouloir d'homme, mais* — leur foi l'atteste — *de Dieu* (*Jn* 1, 12 s.). Comme chez Paul, l'opposition entre les Juifs et le monde s'estompe alors devant celle qui les distingue radicalement tous les deux, également confondus en une même dépendance à l'égard de la *chair,* d'avec ceux qui, reconnaissant en Jésus le Fils de Dieu, témoignent qu'ils sont, eux, *nés de Dieu* selon l'Esprit (*1 Jn* 4, 1-6). Voilà déjà de quoi décourager toute tentative de verser notre texte au dossier de l'antisémitisme.

3. ... *et différences.*

Mais nous l'avons dit, cette comparaison avec saint Paul, pour suggestive qu'elle soit, ne doit pas nous abuser : on découvre la richesse de la pensée et de l'expérience des deux auteurs inspirés dans leurs différences et leur complémentarité tout autant que dans leurs ressemblances et leur communion de foi au même Evangile fondamental. Les différences portent ici sur deux points. D'une part, le binôme johannique Juifs — Monde ne recouvre pas exactement le binôme paulinien Juifs — Grecs ; d'autre part, dans le IV^e^ Evangile, la relation entre les deux termes du binôme représente moins une opposition qu'une progression et une transposition. Reprenons donc ces deux points pour tirer, des conclusions qui s'en dégagent, une intelligence authentiquement évangélique de la question juive.

B. — Originalité de saint Jean

1. *La signification des trois membres.*

Pour nous en tenir d'abord à la première différence, constatons que l'*antithèse sous-jacente* à la pensée de Paul comme à celle de Jean est reprise au judaïsme contemporain. Mais le premier la lui reprend sous la forme d'une opposition qui distingue Israël d'avec les Gentils, à l'extérieur, tandis que le second lui emprunte plutôt l'antithèse qui oppose l'Israël fidèle — un Israël fidèle à Dieu, à l'Alliance et à la Loi, et tout tendu vers l'espérance du Royaume selon Dieu dans le « monde à venir », — à la masse des impies qui, vivant à l'intérieur d'Israël aussi bien qu'au dehors, ignorent Dieu ou trahissent sa Loi, — génération perverse asservie à « ce monde-ci » pour un triomphe de bien courte durée sur la race des Justes : on reconnaît bien là le point de vue des apocalypses ou le dualisme moral de la Sagesse de Salomon. Quoi qu'il en soit, dans le premier cas, l'antithèse prenait appui sur

une distinction de peuples ; dans le second, l'accent se déplace et porte davantage sur une opposition d'ordre moral — celle qui, à Qumrân, sépare les Fils de la Lumière et les Fils des Ténèbres, ou qui distingue à leurs propres yeux les Pharisiens (dont le nom signifie les « Séparés », et donc les Sanctifiés), d'avec *cette populace de maudits qui ne connaissent pas la Loi* (*Jn* 7, 49). Ainsi, dès le stade où saint Jean la reprend au judaïsme, l'opposition tend à se spiritualiser *en dépassant le plan des distinctions simplement ethniques :* première étape vers une utilisation plus symbolique des termes d'Israël, de Juif, etc., — comme aussi bien de Grec (cfr *Jn* 7, 35 ; 12, 20).

Si donc nous nous arrêtons un moment à considérer cette première différence entre les catégories de Paul et de Jean, nous serons tentés de voir dans le *monde* dont parle d'abord le Prologue, l'ensemble des hommes qui, Juifs ou Gentils mais ne cherchant pas Dieu en vérité, sont incapables d'accéder à la foi lorsqu'ils se trouvent interpellés par la Parole : *La Lumière est venue dans le monde, et les hommes ont préféré les Ténèbres à la Lumière parce que leurs œuvres étaient mauvaises* (*Jn* 3, 19). De leur côté, *les siens* désigneraient cet Israël qui, se réclamant officiellement de Dieu et de sa Loi, mais s'enfermant dans la représentation qu'il s'en est faite, non seulement ne reconnaît pas la Parole de Dieu au jour de sa visite, mais se refuse à la recevoir. *Ceux* enfin *qui l'ont reçue* représentent alors un troisième groupe bien distinct des deux premiers : il rassemble tous ceux qui ont cru à cette Parole dès l'instant qu'elle s'est présentée à eux.

Sans doute, une telle interprétation, qui juxtapose trois groupes bien distincts, peut paraître obvie. A nous en tenir à elle pour le moment, nous constatons une deuxième fois à quel point elle contredit, plus nettement encore que chez saint Paul, une compréhension en quelque sorte raciste de saint Jean. Si *les siens* représentent en effet un certain milieu religieux patenté d'Israël, analogue à celui que les Synoptiques désignent de l'expression stéréotypée « *les scribes et les Pharisiens* » ou « *les grands prêtres et les Pharisiens* » (*Mt* 23, 27. 62), ils n'englobent évidemment pas le groupe ethnique d'Israël, puisqu'une partie en tomberait plutôt dans la première catégorie, celle du *monde* (parallèle dans une certaine mesure aux *foules* dont parlent les Synoptiques), et qu'une autre partie constitue manifestement les prémices des croyants ; comment ignorer en effet que la Mère de Jésus, les Apôtres et les disciples, — à commencer par le disciple bien-aimé, celui qui précisément nous parle ainsi des Juifs, — sont tous également juifs, pour ne pas parler de Jésus lui-même, *fils de David, fils d'Abraham* (*Mt* 1, 1) ? Bref, selon cette interprétation, *les siens* représentent bien *des* Juifs, une partie représentative de l'élite et des chefs religieux d'Israël ; ils ne représentent pas *les* Juifs **ni l'ensemble d'Israël, au sens ethnique des termes.**

Un regard jeté en passant sur les Synoptiques nous permettra d'ailleurs de confirmer notre exégèse sur ce point. Car les Synoptiques s'engagent eux-mêmes sur la voie d'un certain schématisme lorsqu'ils parlent *des scribes et des pharisiens* comme s'il s'agissait là d'un bloc homogène dans son hostilité à l'égard de l'Evangile. En réalité, ils n'ignorent nullement que certains d'entre eux étaient non seulement sincères, mais même favorables à Jésus et ouverts à la prédication de ses disciples (*Mc* 12, 28-34 ; 15, 43 ; *Jn* 3, 1 s. ; 7, 50-52 ; 12, 42 ; *Ac* 5, 34-39). Lorsqu'ils généralisent et, à fortiori, lorsqu'ils étendent à tout le peuple la responsabilité d'un refus ou d'une opposition qui n'est le fait que de certains chefs ou, de façon beaucoup plus vague, d'une foule fanatisée par ses chefs mais bien incapable d'inclure effectivement l'ensemble du peuple (*Mt* 8, 12 ; 27, 20-25), ils obéissent à une loi de la mentalité biblique et, au fond, de la mentalité populaire universelle, qui érige des personnages importants ou des groupes significatifs en types personnifiant et représentant l'ensemble dont ils font partie d'une façon ou d'une autre. Mais on aurait bien tort de les croire dupes de cette généralisation de type populaire et dramatique. Pour s'en assurer, il suffit de comparer deux sentences parallèles de Jésus que l'on trouve toutes deux dans le même Evangile, celui de saint Matthieu. La première annonce le rejet des *fils du Royaume*, c'est-à-dire d'Israël, au profit des croyants issus de la Gentilité, tandis que la seconde l'annonce de l'ensemble des « *justes* » au bénéfice des *publicains et des prostituées*, qui n'en font pas moins manifestement partie du peuple d'Israël (*Mt* 8, 11 s. ; 21, 31 s.). Nous ne nous attarderons pas davantage ici à cette question précise, car nous aurons à y revenir à propos de l'enseignement des Synoptiques. Le peu que nous en avons dit suffit cependant pour dénoncer une nouvelle fois l'erreur que l'on commet à entendre de l'ensemble du peuple juif en tant que tel ce que le IV^e^ Evangile met sur le compte des Juifs, au sens qu'il confère systématiquement à l'expression. Ce sens n'est pas d'ordre ethnique ou racial, il est *historique, dramatique, théologique* et *symbolique*. Il reste qu'au service de cette intention complexe, saint Jean s'appuie sur un terme emprunté au langage ethnique. Comment ne pas y voir malgré tout une atteinte à l'honneur du peuple lui-même ?

Remarquons tout d'abord qu'en imputant aux *Juifs* la responsabilité du refus opposé à Dieu et à sa Révélation en la personne de Jésus, non seulement le IV^e^ Evangile n'inclut pas sous ce mot tous les Juifs — ce que nous avons déjà montré, — mais qu'en outre, il ne leur attribue pas le monopole de ce refus, tant s'en faut ! Les *Juifs* en partagent la responsabilité avec le *Monde*, dont ils ne représentent d'ailleurs qu'une des manifestations, comme nous aurons bientôt à le préciser. De nouveau, le débat excède toute considération ethnique particulière.

a) Du moins l'englobe-t-il ? Il serait tout à fait dérisoire de le nier ; mais il importe en revanche d'en définir exactement les conditions, et en en rappelant, en premier lieu, l'enracinement *historique*. Malgré la conscience qu'elle a de l'hostilité des milieux dirigeants, la communauté chrétienne de Jérusalem a continué de faire partie d'Israël dans les années qui précédèrent la destruction du Temple. Si elle s'en prend à Israël, c'est à la façon des témoins de Dieu tout au long de l'Ancien Testament, pour l'appeler à la conversion à laquelle Dieu n'a jamais cessé de le convier. Même après la destruction du Temple, les ponts ne sont pas encore tout à fait coupés. Ils ne le seront, semble-t-il, qu'après l'excommunication portée par le synode de Jabneh ou de Jamnia entre 80 et 90. C'est à ce moment que la rupture est officiellement consommée. C'est dans cette situation qu'il faut comprendre le regard rétrospectif que, peu après, l'auteur du IV^e^ Evangile porte sur l'opposition rencontrée par Jésus au cours de son ministère.

b) On comprend en effet, — et en second lieu — que dans cette perspective, la manière proprement johannique de personnifier, si l'on peut dire, la responsabilité de certains milieux juifs influents du temps de Jésus sous les traits du peuple d'Israël tout entier répond d'une façon particulièrement frappante au mouvement *dramatique* de l'Evangile. Celui-ci nous présente l'avènement du Salut à même l'affrontement qui oppose de plus en plus nécessairement à l'avènement de la Parole de Dieu en Jésus toutes les puissances coalisées de la création et de l'humanité en général aussi bien que celles d'Israël : en ce sens, le clichage des *Juifs* n'est pas différent de celui du *Monde*. Par delà la tradition du Nouveau Testament, on peut d'ailleurs y reconnaître une certaine continuité avec la façon qu'a l'Ancien Testament, au même titre que toute littérature épique et populaire, de fondre les individus dans les peuples et de représenter ceux-ci mêmes sous la figure d'un personnage éponyme, qu'il s'agisse de Jacob-Israël, d'Abraham ou d'Adam.

c) Mais en troisième lieu, cette schématisation est d'ordre *théologique* ; elle ne se fonde pas directement sur une donnée ethnique, mais sur une donnée religieuse qui se trouve coïncider *en fait* avec une donnée ethnique, en raison de l'élection du peuple d'Israël comme Peuple de Dieu, Serviteur et Médiateur de son Salut pour toutes les « Nations ». En personnifiant les opposants au Salut de Dieu sous les traits du Peuple de Dieu, saint Jean ne fait que reprendre pour le porter à son accomplissement ultime le paradoxe de la prédication prophétique la plus traditionnelle : le Peuple de l'Alliance, le Témoin de Dieu au milieu des Nations n'a cessé de se refuser aux exigences

de l'Alliance, de changer en scandale le signe qu'il lui était demandé d'être, en sorte que le Salut de Dieu se réalise malgré l'obstruction que lui oppose depuis le commencement son premier bénéficiaire et son médiateur, et qu'il apparaisse *ainsi* comme un Salut à la seconde puissance, — la Puissance de Dieu, de pure grâce et de miséricorde, précisément.

Mais fallait-il une analyse aussi sinueuse pour aboutir à un pareil truisme, et qui, au surplus, semble contredire la thèse annoncée : n'établit-elle pas au nom même de la foi l'universelle culpabilité du peuple juif, de la Nation d'Israël ? Cette fois encore, méfions-nous d'une conclusion hâtive. D'une part en effet, cette même tradition prophétique atteste que, du sein de son *peuple à la nuque raide,* Dieu n'a cessé de susciter un petit Reste, par lequel Il maintiendra et poursuivra une médiation de salut en Israël. Ce petit Reste, saint Jean le voit « récapitulé » en Jésus d'une façon unique et radicale : c'est Lui, le véritable *Serviteur de Dieu qui emporte le Péché du Monde* (*Jn* 1, 29 ; le même mot araméen signifie à la fois agneau et serviteur) ; c'est Lui, *la vraie Vigne,* — image qui traditionnellement évoque le Peuple d'Israël (*Is* 5). D'autre part, dans cet accomplissement exhaustif et eschatologique du Reste d'Israël en sa personne, Jésus entend s'associer tous ceux qui, par grâce et par foi, s'en remettent à Lui : sa Mère, les Apôtres et les disciples, prémices de ses brebis (*Jn* 10, 16 ; 17, 11-20). Médiateur autant que bénéficiaire du Salut et première formation du troupeau autour du vrai Pasteur, ce Reste peut donc bien se réclamer d'Israël, dont il est issu au même titre que les *Juifs* d'un point de vue racial, mais à un titre qui lui revient en propre du point de vue de la foi : lui seul représente l'Israël véritable selon le Dessein de Dieu. Il en résulte que, d'un point de vue ethnique, la communauté des vrais croyants s'enracine aussi réellement que *les Juifs* dans le Peuple d'Israël, et qu'on doit avoir l'honnêteté de reconnaître à celui-ci la « maternité » des premiers aussi bien que des seconds, c'est-à-dire des vrais croyants aussi bien que de ceux qui se refusent à la foi.

d) Mais les premiers, objectera-ton, sont désormais englobés dans l'Eglise qui les régénère, au lieu que les seconds constituent la Synagogue et que les Juifs d'aujourd'hui, dans leur toute grande majorité, s'identifient à elle dans leur méconnaissance de l'Evangile, vérifiant de ce fait la généralisation de saint Jean. Une fois encore, l'objection témoigne d'une méprise. Mais pour l'établir, il nous faut déboucher sur une *quatrième signification* à reconnaître au schématisme et aux personnifications caractéristiques du IV^e^ Evangile : ces procédés ne répondent pas seulement à des raisons d'ordre historique, dramatique et théologique mais, en continuité avec elles, à une raison d'ordre

symbolique ou typologique. Revenons donc, pour nous en expliquer, à l'exégèse du Prologue.

*
* *

Dans la comparaison que nous avons engagée à son propos avec des textes analogues de saint Paul, nous avons pu constater jusqu'ici une première différence entre eux : au lieu d'être polarisée par l'antithèse entre Juifs et Grecs, la pensée de saint Jean s'élabore sur la toile de fond d'un autre contraste inspiré du judaïsme ambiant — contraste qui oppose les Juifs fidèles à la masse des impies, à ce Monde mauvais qui englobe les Juifs prévaricateurs aussi bien que les païens incroyants, — et nous venons de voir comment elle transpose ce contraste : ceux qui se sont prévalus de leur privilège l'ont perdu au profit de ceux qui l'ont reconnu comme toute grâce dans l'avènement de la Parole de Dieu en Jésus. De ce fait, ceux qui se flattent de leur titre de Juifs, et qu'en effet saint Jean appelle *les Juifs,* nous étaient apparus jusqu'ici sous la forme d'un groupe bien déterminé. Mais après avoir constaté qu'ils ne constituent qu'une simple fraction du peuple d'Israël, celle qui représente son élite, nous allons reconnaître à présent que, d'un autre point de vue, leur signification déborde largement les limites d'Israël : ne va-t-elle pas jusqu'à nous englober nous-mêmes ? Question inattendue, et que d'aucuns trouveront impertinente, scandaleuse, révoltante, mais qui pourtant se pose tout naturellement à nous si, relisant le Prologue, nous lui découvrons sa deuxième originalité en la matière, par rapport à saint Paul. Nous passons donc à la deuxième différence que nous avions annoncée.

2. *La relation entre les trois membres.*

Juifs et Grecs, c'étaient, chez saint Paul, des groupes bien tranchés, juxtaposés et parallèles. Saint Jean, lui, s'exprime d'une façon moins immédiatement paradoxale, moins brutalement antithétique. Notre texte présente moins l'opposition de groupes constitués ou la succession de moments bien distincts que des approches successives, une progression par vagues se dépassant en se prolongeant l'une dans l'autre. Tout le mouvement du Prologue part de la Parole de Dieu considérée dans sa transcendance et sa préexistence *dès le principe auprès de Dieu* (*Jn* 1, 1 s.) pour converger vers sa venue *dans le monde* et dans la *chair,* en vue *d'établir sa demeure parmi nous* et d'y manifester *sa Gloire* (1, 14). Les jalons de ce mouvement sont d'abord la venue de Jean, simple témoin de la Lumière (1, 8), puis la venue du Verbe en personne, *Lumière véritable qui éclaire tout homme* (1, 9). Cette venue du Verbe s'accomplit à son tour dans une progression : venue

dans son domaine, où *les siens ne l'ont pas reçu* (1, 11) ; enfin, *à ceux qui le reçoivent, il donne de devenir* par la foi *enfants de Dieu : et le Verbe s'est fait chair et Il a planté sa tente parmi nous, et nous avons vu sa Gloire, Gloire telle que la tient de son Père un Fils Unique, plein de grâce et de vérité* (1, 16) : tels sont les trois jalons où s'articule l'unique mouvement de la révélation du Verbe qui, partant du Père, reconduit au Père ceux que sa grâce a établis comme ses enfants.

Nous le voyons : *il ne s'agit pas là à proprement parler d'une division de l'humanité en trois tronçons juxtaposés,* — Gentils, Juifs et Chrétiens. Sans doute, saint Jean suppose-t-il un certain contraste entre *le monde* et *les siens* ; mais parce que *le monde* et *tout homme* (1, 9) se recouvrent de quelque façon, *les siens* sont déjà compris une première fois dans ce monde ; ils sont pris d'entre ces hommes et situés dans une certaine continuité avec ce monde ; quant au troisième groupe, d'où pourrait-il bien venir, sinon du premier également et, éventuellement au moins, du second ? S'agit-il donc plutôt d'une succession de trois groupes dans le temps : l'humanité païenne avant Moïse (cfr 1, 17), puis Israël qui s'en distingue comme Peuple de Dieu : *les siens,* et enfin, *the last but not the least,* nous, les bons chrétiens, les vrais croyants ?

Ce n'est peut-être pas aussi simple. La pensée johannique est plus subtile ou, à vrai dire, plus globale, plus synthétique, plus symbolique aussi. Assurément, sa dialectique joue sur des oppositions et des contrastes, et son dynamisme implique ce mouvement de l'histoire sainte ; mais c'est pour saisir d'abord le tout dans l'unité vivante et présente d'une seule humanité confrontée à la Parole de Dieu qui vient au-devant d'elle. Les trois moments sont comme télescopés et reconnus en transparence l'un de l'autre ; l'humanité est comprise dans son unité et sa continuité, mais saisie, si l'on peut dire, à différents niveaux de condensation et de concentration. Cela ne va certes pas sans que des seuils soient franchis, qui peuvent être décisifs ; mais il faut les chercher en profondeur plutôt qu'en étalement de groupes juxtaposés ou d'époques qui se succèdent. Cette constatation nous invite donc à reconsidérer sous un éclairage renouvelé les relations qui s'établissent entre les trois jalons qui scandent l'approche de Dieu et de l'homme.

Cet homme, le Prologue nous le présente d'abord dans sa généralité : *tout homme... dans le monde ;* puis sous l'angle particulier d'une familiarité, définie par Dieu même, avec sa Parole : *les siens.* Malgré tout, cette approche de la Parole de Dieu ne trouve pas de correspondance de la part de l'homme, qui se refuse à réaliser cette familiarité par un accueil authentique. On le voit donc : la différence de concentration entre les deux premiers jalons, bien loin de les opposer

fondamentalement entre eux dans leur relation avec Dieu, souligne au contraire leur continuité dans la méconnaissance de la visite effective de Dieu. Si différence il y a, elle se révèle, en fin de compte, profondément illusoire ; elle relève de l'imaginaire, non du réel, car les seconds démentent par leur attitude effective leur prétention idéologique à être le Peuple de Dieu, à être *les siens*. En fait, ils ne se distinguent du *monde* dont ils constituent un élément que par la contradiction vécue de leur outrecuidance.

C'est sur cette constatation de continuité que s'affirme à présent une rupture, — non pas du côté du Verbe, qui n'a cessé de prendre les devants, mais du côté de l'homme. Cependant, remarquons-le bien, cette rupture ne tient en aucune façon à l'entrée en scène d'un troisième groupement, sorte de tiers-monde qui n'aurait pas été compris dans les deux premiers : dès l'abord en effet, il s'agissait de *tout homme*. Il ne s'agit pas non plus d'un troisième degré de concentration de l'humanité en continuité avec les deux premiers, car envisagée sous l'angle de sa généralité (*tout homme*), puis de sa particularité (*les siens*), l'humanité n'offre pas de troisième terme possible dans cette perspective : tout est compris dans les deux premiers.

De quoi s'agit-il donc, et quelle place y a-t-il encore pour quelque nouveauté ? C'est ici que s'affirme la nouveauté décisive, la nouveauté par excellence, pour l'homme et dans l'homme, mais que rien d'humain ne laissait présager. De cette humanité qui s'est soustraite à la Parole de Dieu, certains émergent qui vont quand même, paradoxalement, lui faire accueil. A défaut de groupement défini, s'agit-il alors d'exceptions disséminées qui dans les deux premiers groupes auraient échappé au mouvement général ? La chose est impossible, tout ce mouvement étant présenté sous une forme qui entend au contraire en souligner l'universalité, à la fois extensive et intensive. Comment le comprendre alors, sinon en termes de retournement, de conversion, de nouvelle création, de ce qu'un peu plus loin, Jésus appellera une nouvelle naissance (*Jn* 3, 4 s.) ? C'est déjà ce qu'affirme notre texte lui-même, si du moins nous le recevons sous sa forme textuelle courante : *ceux qui ne sont pas nés du sang, ni d'un vouloir de la chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu* [1].

A ce troisième jalon, le mouvement du Prologue a gardé sa continuité du point de vue de la Parole de Dieu, qui ne cesse de se faire plus proche de l'homme. Mais du point de vue de ce dernier, le retournement est si total que nous conclurions à une contradiction

1. Nous croyons que cette leçon a de fortes raisons en sa faveur par rapport à la leçon au singulier (celui qui...) ; par contre, la forme brève est peut-être originale, mais elle ne modifie pas notre argumentation. Celle-ci est d'ailleurs suffisamment appuyée sur l'ensemble de la pensée johannique pour pouvoir se passer du soutien de ce texte-ci, sous quelque forme qu'on le prenne.

interne du texte si nous en réduisions la portée aux règles de la logique formelle. Tel est en tout cas le miracle de la foi, dont aucun homme justement ne peut se prévaloir comme d'un bien propre, quelle que soit sa familiarité avec Dieu, mais qui est tout entière *don de Dieu* (*Jn* 4, 10), nouvelle création (le Prologue est composé comme une réplique intentionnelle du premier récit de la Genèse), entrée dans la vie éternelle en Esprit et Vérité que Dieu dispense à ses enfants. Plutôt que d'un troisième degré de concentration de l'humanité, nous devrions parler de sa « précipitation », et de sa récapitulation sous forme de recréation et de transfiguration.

Quelques corollaires.

Parvenus à ce point de notre longue analyse, que nous reste-t-il encore à dégager ?

a) *D'un point de vue général tout d'abord,* quant à l'attitude humaine vis-à-vis de la Parole de Dieu, reconnaissons que l'homme n'a pu ni concevoir ni recevoir la visite de Dieu, de sa Parole et de sa Vie : parce qu'il est *charnel* et *terrestre,* fût-il *Maître en Israël,* il ne peut entendre et accueillir ce qui est d'en haut, céleste, selon l'Esprit de Dieu (*Jn* 3, 10-12. 27. 31 s.). S'il se fait malgré tout qu'il s'ouvre à la Parole de Dieu et à sa grâce par la foi, c'est que celle-ci est elle-même un don de Dieu, fruit de l'Esprit de Dieu jaillissant du cœur croyant. Il est bien significatif que de ceux qui, finalement, *ont reçu* la Parole de Dieu en *croyant à son nom,* saint Jean assure plus radicalement encore qu'*ils ont reçu DE sa plénitude, et grâce sur grâce* (*Jn* 1, 12. 16) : par ce renversement du sens actif au sens passif du verbe, peut-on mieux souligner que l'accueil de la foi que l'on réserve à Dieu est lui-même l'effet d'une surenchère de grâce ?

b) *En second lieu,* quant aux trois groupes considérés dans le Prologue, nous conclurons que la marque distinctive du second par rapport au premier, *des siens* par rapport au *monde,* ce n'est pas l'infériorité, mais au contraire le privilège par excellence de l'Alliance, de cette « distinction » divine que signifie l'élection d'entre tous les peuples. En revanche, ce qui le distingue du troisième groupe, c'est sa prétention — que mettra en évidence la suite de l'Evangile, — à se prévaloir de son privilège, à s'en faire gloire comme d'un bien propre. De la familiarité avec Dieu, qui est essentiellement saisie par Dieu, on fait l'objet d'une saisie par l'homme. De sa prise de possession par Dieu, — qu'exprime justement le terme de *siens,* — l'homme trouve encore à faire l'objet de sa possession à lui. On comprend

alors que la méconnaissance du Verbe par le *monde* paraisse encore naïve en comparaison du refus que lui opposent *les siens*, ces hommes que leur présomption rend nécessairement aveugles et indisponibles aux surprises d'un Dieu de grâce ; le péché du *monde* trouve dans celui des *siens* sa forme la plus décisive en raison même du privilège dont ils se targuent (cfr *Jn* 9, 39-41). Quant au troisième groupe, loin de constituer un autre peuple, une autre race, — loin de jouir, à fortiori, d'une sorte de super-privilège qu'il se serait valu comme avantage sur Israël, — il représente, quant à la *volonté de la chair* dont il est issu, la même humanité exactement que celle des premiers groupes. Sa seule marque distinctive est de se laisser ouvrir à la Parole de Dieu et au renouvellement de son Esprit, et de s'y livrer dans la foi, sans retour sur soi : il se découvre alors enfant de Dieu par cette foi au Fils Unique, à condition de ne s'en point prévaloir comme d'un fait « acquis », d'une possession de titre qui, compris et vanté à la gloire de l'homme, n'exprimerait rien d'autre que la retombée dans le deuxième groupe, sous l'emprise de la chair.

c) *En troisième lieu*, nous pouvons enfin conclure quant à la signification du Prologue du point de vue de la question juive. Celle-ci n'est concernée par le Prologue que dans la mesure où elle nous concerne nous-mêmes. C'est ce qu'il nous reste à établir. C'est aussi ce qui nous ramènera à notre premier parallèle avec saint Paul, en nous faisant reconnaître entre saint Jean et lui une dialectique malgré tout bien plus analogue quant à l'essentiel du message, que ne le feraient croire les différences existant entre les catégories de pensée dans lesquelles elle s'exprime. Nous n'en serons pas étonnés si nous pouvons finalement en reconnaître l'enracinement dans la tradition chrétienne la plus fondamentale et la plus déterminante, celle de Jésus lui-même telle qu'elle nous est transmise dans les Evangiles synoptiques.

C. — Actualité de saint Jean

1. Nous l'avons suffisamment reconnu : quand le Prologue parle des *siens*, il relit et ramasse l'histoire sainte du salut de l'homme par la foi en Jésus, Fils de Dieu, à la lumière de l'expérience des refus d'Israël et, éminemment, à la lumière de son rejet de Jésus. Mais qu'est-ce à dire exactement ? Tout d'abord, ce rejet de la venue du Verbe n'est imputable personnellement qu'à une fraction du peuple juif ; s'il est imputé à l'ensemble, ce ne peut l'être alors qu'au même titre qui fait imputer au *monde*, et en lui à *tout homme*, une méconnaissance analogue de cette venue de la Parole de Dieu. Ensuite, la mention spéciale des Juifs ne procède pas de la conviction d'une infé-

riorité ou d'une tare qui affecterait leur peuple ; au contraire, nous l'avons déjà dit, elle tient à leur privilège unique, à la valeur éminente de leur vocation. Bien loin de constituer dans le tableau dressé par le Prologue une sorte de repoussoir par rapport aux autres hommes, au *monde,* leur mention joue le rôle d'un à fortiori nécessaire : non seulement les hommes en général ont méconnu la venue de la Parole de Dieu au milieu d'eux, mais les siens *eux-mêmes* ne l'ont pas reçu. Enfin et par conséquent, leur mention ne vise absolument pas à porter sur les personnes ni sur le peuple qu'elle évoque un jugement qui les disqualifierait ou qui les abaisserait par rapport aux autres hommes et aux autres peuples. Bien au contraire, s'ils sont ici mis en évidence, c'est en qualité de représentants privilégiés de ce qu'est l'homme tout court — quand bien même il croirait pouvoir se réclamer de quelque titre, si authentique soit-il, à la familiarité avec Dieu. Bref, au lieu d'être *ex*clusive, la portée de cette mention est *in*clusive, en ce sens qu'elle est significative et représentative pour tout homme.

Cette exégèse se trouve confirmée par un trait dont nous n'avons guère souligné jusqu'ici l'importance. A l'encontre du reste de l'Evangile, le Prologue ne parle pas des *Juifs,* mais des *siens.* Simple synonymie, équivalence manifeste, — tel était au départ notre sentiment et peut-être notre conviction. Il n'en est plus question. Alors, saint Jean ne penserait plus aux *Juifs* quand il parle des *siens* ? Mais c'est l'inverse qu'il faut dire : au lieu que, parlant des *siens,* il renvoie aux *Juifs,* c'est aux *siens* qu'il renvoie lorsqu'il parle des *Juifs.* Autrement dit, lorsqu'il parle des *siens,* le Prologue joue pleinement son rôle de *révélateur* du corps de l'Evangile : il livre la clef de tout ce que, dans la suite de l'Evangile, il attribue aux Juifs. L'apparente brutalité de l'expression révèle ici sa portée véritable. Ce que, d'une façon typique, « typologique », il dit des *Juifs,* il nous affirme dès le Prologue qu'il le pense des *siens,* dont ceux-là ne sont que le chiffre, avec l'espoir que dans les *siens,* nous puissions toujours craindre de nous reconnaître nous-mêmes : dans la mesure même où ce qui est d'abord dit du *monde* et des *siens nous* implique, — m'implique moi-même. Oui, moi, bon chrétien, catholique pratiquant et peut-être dévot, si sûr de mon Eglise et de ma foi, si sûr du privilège que cette appartenance ou cette qualité constituent en ma faveur par rapport au « peuple déicide », et me laissant passer ainsi, tout naturellement et presque inconsciemment, de l'assurance authentique qui se fonde dans la foi et qui rend grâce pour les merveilles de la puissance de Dieu en la faiblesse de l'homme, à l'assurance satisfaite qui se fonde sur un acquis pour se comparer avec suffisance et pour se prévaloir.

2. Mais alors, que peut bien signifier le troisième groupe, celui **des vrais croyants dont le Prologue parle pourtant à la première per-**

sonne en disant « *nous* » ? Plaise à Dieu, en effet, de nous y reconnaître pour ses enfants ! Mais ici même, Il nous en rappelle les signes et les conditions : *Quant à ceux qui l'ont reçu...*

Faut-il encore le redire ? Contrairement à notre sentiment premier, ce troisième groupe ne désigne pas les Gentils dont nous serions, nous, les bons chrétiens, par opposition aux Juifs qui, eux, auraient refusé. Si je m'y trouve inclus, ce ne peut l'être que par ma foi à la Parole de Dieu faite chair en Jésus, et cela en vertu d'une reconnaissance par grâce, selon l'Esprit ; cela implique que par moi-même, quant à ce qui relève *de la chair et du sang* ou *de la volonté de l'homme,* je ne diffère en rien de cette humanité qu'évoquent les deux premiers groupes ; je suis issu du *monde* et en partie d'Israël, à qui je dois en tout cas les prémices de la foi et de ma communauté de foi, l'Eglise. Mais il ne s'agit pas seulement du passé. Si je me tourne vers l'avenir, je ne puis m'assurer moi-même contre le risque de retomber dans l'un ou l'autre de ces deux premiers groupes. Et la pente est glissante : on a tôt fait de se prévaloir du don de Dieu pour s'en faire un avantage personnel sur « ces gens-là », sur « ces païens » ou sur « ces Juifs », et pour se retrouver du même coup à la place de ces Juifs à l'endroit desquels on vient d'affirmer son mépris au nom de sa propre condition de chrétien. En s'appropriant la Parole de Dieu, on déchoit de l'Esprit dans la chair. Or, *la Parole de Dieu ne se laisse pas lier* (*2 Tm* 2, 9) : on ne peut que la recevoir et la partager dans l'action de grâce de la foi qui se donne.

Ce n'est pas tout : le *monde* et les *siens,* cela ne me signifie pas seulement une origine dépassée ou la tentation prochaine à l'égard de laquelle je dois garder mes distances ; cela maintient comme l'horizon ou la toile de fond d'une compromission qui continue de m'affecter dans l'actualité même de ma foi vécue. On pourra trouver cette réflexion d'inspiration plus paulinienne que johannique, et sans doute saint Jean ne l'explicite-t-il pas ; mais il semble difficilement contestable que ce qu'il dit l'implique dans sa logique vécue. Pour lui en effet — y avons-nous assez insisté ! — *tout homme* a méconnu la venue de la Parole de Dieu, que l'on considère cet homme dans l'universalité du *monde* ou dans la particularité des *siens.* Mais on méconnaîtrait la portée de l'affirmation johannique en l'enfermant dans le passé, avant la venue du Christ et l'avènement de l'Eglise. Pour saint Jean, la présence et la venue de la Parole de Dieu dans le monde commence avec la création du monde et de l'homme, mais comme la création, elle ne cesse de se faire actuelle ; aujourd'hui même, la Parole de Dieu m'est présente, surgit au milieu de ma vie, me sollicite en toute situation, en tout événement, en toute rencontre ; **et moi de mon côté, aujourd'hui, je me trouve d'abord compris dans** ce *tout homme* et dans ce *monde* qu'investit l'appel de la Parole. Et

s'il est vrai que cette Parole, je l'accueille aujourd'hui dans la foi, je ne puis pas ne pas reconnaître rétrospectivement à sa lumière que cette foi qu'il m'est donné d'engager à présent se détache sur un fond antérieur, — à la fois primitif et persistant comme un écho assourdi, — de compromission avec une attitude de réserve, d'indifférence ou de méfiance, d'autonomie et de suffisance, qui me rend solidaire et originellement responsable de cette méconnaissance que le monde oppose à la venue, toujours actuelle, du Verbe.

Et il en va des *siens* pour moi aujourd'hui comme il en va du *monde* ; que le Prologue en parle au passé n'y change rien. Dès qu'aujourd'hui je me retourne sur ma foi, je la reconnais sans doute au présent, dans la mesure où justement je me livre sur l'heure à l'emprise de la Parole de Dieu. Mais n'est-il pas vrai que je la considère en même temps au passé, ou sur le fond de son passé dont je fais *mon* passé, pour autant que, prenant du recul par rapport à l'acte personnel et actuel qu'elle exprime pour la considérer devant moi, je la saisis, je l'imagine spontanément comme un acquis. A la lumière d'un regard de foi présent jeté sur cet état de foi acquise, oserais-je alors m'innocenter de toute compromission avec l'attitude instinctive d'appropriation qui substitue à la saisie de l'homme par Dieu la saisie de Dieu et de ses dons par l'homme, si naturellement expert à les domestiquer pour son service et pour son avantage à lui ? Dans cette mesure, n'ai-je pas fait de ma foi elle-même l'objet de mon assurance vis-à-vis de Dieu et des hommes, quand une foi authentique consisterait à ne plus me chercher d'autre assurance que celle que je reçois de Dieu, et quoi qu'en pensent les hommes ? Je crois alors dans ma foi au lieu de croire en Dieu et en sa Parole, et le signe en est que je m'en vante et m'en réclame pour juger et pour mépriser ceux qui ne la partagent pas, comme ceux qui ne sont pas de mon bord, de mon clan, de ma race ou de ma religion. Et qui peut dire qu'il échappe à cette loi de la pesanteur, dont il peut se faire que l'on exorcise les manifestations au plan de la conscience explicite la plus immédiate, mais dont tant de mouvements spontanés en fin de compte trahissent de façon détournée l'emprise persistante sur notre logique profonde ?

Ainsi donc, libre à moi, qui réentends la Parole de Dieu m'adressant aujourd'hui la Bonne Nouvelle du Prologue, de me reconnaître à présent dans ce « *nous* » dont saint Jean se fait le porte-parole lorsqu'il atteste que *le Verbe a établi sa tente parmi nous,* qui *avons vu sa Gloire* et *avons tous reçu de sa plénitude.* Mais pour le faire sans illusion, je devrai reconnaître mon appartenance première à ce *monde* et à ce groupe des *siens* qui commencèrent par ne pas le recevoir, et je devrai confesser qu'ils m'impliquent avec mon propre péché. Inversement, je ne puis me découvrir inclus dans la grâce de ce ***nous tous*** **qu'en reconnaissant cette appartenance de grâce ouverte**

à son tour sur une universalité aussi large que possible. Libre de toute appartenance à la *chair,* la vie en Esprit recrute cependant la communauté des enfants de Dieu dans cette humanité d'abord née dans la chair et marquée de son péché, mais pour la libérer des distinctions et des oppositions qu'entretient en elle ce péché.

II. — Confirmation par l'ensemble de l'Evangile et du Nouveau Testament

Enfin revenus à notre point de départ, nous sommes à même de mesurer le chemin parcouru et de constater combien peu l'antisémitisme est en droit de se réclamer de l'Evangile de saint Jean, malgré les apparences. Dès le Prologue, il y est implicitement condamné, et en vertu d'une logique qui ne va pas sans ironie : l'expression dont cet antisémitisme tirait prétexte pour consacrer l'opprobre d'Israël le dénonce au contraire lui-même. Est pris qui croyait prendre, c'est une bien vieille leçon. Et pourtant un doute subsiste : N'avons-nous pas forcé trop loin le paradoxe, en faisant dire à notre texte ce qu'il n'avait jamais pensé, sinon le contraire même de ce qu'il donne à entendre lorsqu'il parle des Juifs ? Et notre base de départ n'est-elle pas bien exiguë pour garantir une dialectique assez subtile et un renversement aussi paradoxal ?

C'est ici qu'il faudra confirmer notre exégèse en élargissant notre regard, et d'abord à l'ensemble du IV^e^ Evangile.

1. Allusif, notre texte l'est assurément. Mais disons tout d'abord qu'il l'est dans la ligne du symbolisme le plus authentiquement johannique, dont nous avons tâché de souligner la cohérence profonde. Que saint Jean n'ait pas eu l'occasion de réfléchir toutes les implications d'un symbolisme qu'il engageait pourtant bien consciemment, et qu'il n'ait pas eu le souci d'en dégager toutes les conséquences à l'endroit d'un antisémitisme ultérieur qui se réclamerait de sa lettre, la chose n'est que trop normale. Mais pour justifier notre exégèse et l'application que nous en faisons à l'antisémitisme, il suffit de trois conditions : — Premièrement, que l'antithèse Juifs — disciples ait une portée symbolique, représentant deux types universels ; or, cette condition se trouve vérifiée en l'occurrence, puisque la réduction de ces termes à leur sens immédiat réduirait l'antithèse à un regroupement, les disciples, dans l'Evangile, étant eux-mêmes des Juifs. — Deuxièmement, que les types ainsi visés représentent les deux pôles qui s'offrent à toute option fondamentale : la foi et l'incrédulité, celle-ci étant elle-même dépistée sous le masque de la foi, comme glorification de soi-même tirant prétexte du don de Dieu et se con-

damnant à l'aveuglement où l'enferme sa contradiction vécue ; et comment nier que ces perspectives sous-tendent en effet le IV^e Evangile ? Il n'est que d'en relire les chapitres 5, 7, 9..., et la conclusion de celui-ci en particulier : *Je suis venu en ce monde pour exercer un jugement, pour que ceux qui ne voient pas voient, et que ceux qui voient deviennent aveugles.* Et Jésus précise encore, à l'adresse des *Pharisiens* qui l'interrogent : *Si vous étiez aveugles, vous n'auriez point de péché ; mais puisque vous dites : nous voyons, votre péché demeure* (9, 39-41). — Il faut enfin, troisième condition, qu'en s'adressant aux chrétiens ou aux sympathisants qui le lisent, notre Evangile ait eu l'intention de les mettre eux-mêmes en garde contre cette figure de l'incrédulité comme à l'égard d'un type qui continuait de les concerner, et d'une attitude qui pouvait toujours les menacer ; mais comment comprendre le IV^e Evangile, avec les mises en garde de Jésus et la prière sacerdotale, pour ne rien dire des Epîtres johanniques, si telle n'avait pas été son intention ? Dans ces conditions, la contradiction littéraire si fortement soulignée du Prologue — *les siens ne l'ont pas reçu ; à ceux qui l'ont reçu...* — atteste une intention symbolique sur la portée de laquelle nous ne pouvons plus hésiter [2]. Pour en dégager toutes les implications à l'adresse des chrétiens eux-mêmes, il faudra sans doute attendre qu'après saint Jean, les disciples se trouvent n'être plus des Juifs, ethniquement parlant. Alors viendront pour eux le temps de la tentation et l'occasion de la prise de conscience : lorsque tentés, — et Dieu sait combien ! — de se glorifier de n'être pas « de ces Juifs », ils devront apprendre à leur tour quelle incrédulité peut se cacher sous le masque de la foi, et vérifier enfin que l'intentionalité universelle du symbolisme johannique les concerne aussi réellement que les Juifs, et de façon peut-être encore plus décisive qu'eux. A chacun de nous d'y répondre.

2. Il faut d'ailleurs ajouter en faveur de cette interprétation de saint Jean et du Prologue en particulier la *confirmation qu'elle reçoit de la convergence de l'ensemble du Nouveau Testament* dans ce sens, par delà tant de différences sensibles entre les divers écrits qui le composent. Rien de plus traditionnel et de plus typique en effet, dans le christianisme primitif, que cette dialectique qui retourne aux dépens de celui qui en use la critique d'autrui au nom d'une quelconque supériorité morale ou religieuse. On la croirait absente de saint Jean,

2. Ce symbolisme est encore confirmé du fait que le seul autre endroit du IV^e Evangile qui parle aussi des *siens* se trouve à la jonction de la 1^e et de la 2^e partie de cet Evangile, en 13, 1. Or, dans ce texte, *les siens* ne représentent plus désormais le peuple de Dieu incrédule, mais le petit reste qui a cru en *Jésus, Fils de Dieu : le groupe des Douze. Nous devons cette remarque à* M. l'abbé Franco Festograssi ; cfr son article *I Giudei e il quarto Evangelo,* dans *San Giovanni,* Atti della XVII Settimana Biblica, Brescia, 1965.

abstraction faite de notre texte. Mais la citation que nous venons de faire de la conclusion, si décisive, du chapitre 9, montre qu'il n'en est rien. Et il est intéressant de constater combien la logique profonde de saint Paul rejoint en cela les conclusions que nous avons tirées de saint Jean.

Sans doute, l'argument s'en prend-il de part et d'autre au Pharisien ou au Juif qui se targue de ses privilèges. — *Toi qui te pares du nom de Juif, qui te reposes sur la Loi, qui te fais gloire de Dieu, qui connais sa volonté et qui, instruit par la Loi, sais discerner les vraies valeurs, toi qui te flattes d'être le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, l'éducateur des ignorants, le maître des simples, parce que tu possèdes dans la Loi l'expression même de la science et de la vérité ; toi donc qui enseignes les autres, tu ne t'enseignes pas toi-même !...* (*Rm* 2, 17-21 ; cfr *Mt* 23 ; *Lc* 18, 9-14). Mais il est bien remarquable qu'avant de s'en prendre ainsi nommément au Juif dans son opposition au Grec, saint Paul vise d'abord tout homme, quel qu'il soit, et qu'il explicite aussi formellement à cette occasion la portée de son intervention : *Tu es inexcusable, qui que tu sois qui t'ériges en juge : car en jugeant autrui, tu te condamnes toi-même, puisque ta conduite est la même, à toi qui juges* (2, 1). Texte bien éclairant puisqu'il nous permet également de saisir sur le vif la démarche de saint Paul. Peu importe qu'il pense ici au Juif ; ce qui est remarquable, ici comme dans le Prologue johannique, c'est qu'à travers le type du Juif, la pensée s'élargit et se généralise aux dimensions de l'homme quel qu'il soit. Ou plutôt, c'est l'inverse qu'il faudrait dire : s'adressant toujours fondamentalement à l'homme en ce qu'il a de plus personnel et de plus universel à la fois, saint Paul le saisit tout naturellement à même le personnage concret dans lequel il le rencontre le plus normalement et de la façon la plus significative ; et il n'est pas étonnant qu'en pleine crise judéo-chrétienne, ce personnage soit pour lui, concrètement, le Juif dans son opposition et son mépris hautain pour le Gentil. Mais si telle est sa démarche à lui, dans cette situation bien concrète, notre démarche, pour comprendre la sienne, doit être inverse : dans le type du Juif dont nous parle saint Paul, et en nous conformant d'ailleurs à ses indications, nous avons à lire, à reconnaître, à démasquer le vrai visage qui s'y présente : celui de l'homme de toujours, et que saint Paul continue d'interpeller à la seconde personne, — continuant à me dire, à moi qui le lis comme à son interlocuteur juif : « Tu es inexcusable, qui que tu sois... ».

3. Au reste, en deçà de saint Paul et de saint Jean, c'est Jésus lui-même qui, à l'origine de cette dialectique, devrait attirer notre attention sur la contradiction fondamentale que l'antisémitisme représente du point de vue de l'Evangile. Rien de plus révéla-

teur en ce sens qu'une analyse de la parabole des invités aux noces, assez traditionnellement interprétée dans la ligne du rejet des Juifs au profit des Gentils. Il semble bien facile de l'invoquer à l'appui de la thèse antisémite. Et de fait, chez saint Matthieu (22, 1-10), l'allusion à la destruction de la ville des invités qui se dérobent a pu faire croire qu'il s'agissait à ses yeux du Jugement de Dieu abandonnant les Juifs, avec la ville sainte, à la domination non seulement politique mais religieuse des Gentils. Dans cette perspective, qui serait alors marquée par la crise judéo-chrétienne et par la rupture entre Israël et les Gentils par rapport à la prédication chrétienne, les nations deviendraient les véritables héritières du Royaume de Dieu de préférence aux Juifs. Mais une telle exégèse semble anachronique, interprétant saint Matthieu à la lumière d'une mentalité et d'une problématique ultérieures. Pour saint Matthieu, le jugement de Dieu ne détruit la ville que pour la soustraire à ses chefs prévaricateurs, en substituant à ceux-ci un Israël renouvelé, en la personne des Juifs convertis à l'Evangile de Jésus-Christ.

Quoi qu'il en soit, il ne peut y être question d'un jugement porté sur la race, et sur le peuple en tant que tels. Il suffit en effet de se reporter au texte parallèle dans saint Luc pour reconnaître par delà certaines différences de présentation une signification spirituelle, évangélique, fondamentalement identique. Or, chez saint Luc, la parabole apparaît sous une forme vraisemblablement moins évoluée (14, 15-24) : l'accent porte sur la disponibilité des pauvres et des méprisés face à l'indisponibilité des invités « normaux » ; replacée dans l'ensemble de l'Evangile, et de saint Luc en particulier, elle ne laisse pas de doute : les deux types représentés ici sont non point les Juifs et les Gentils, mais — à l'intérieur de la communauté naturelle, donnée, celle de Jésus et de ses auditeurs, et qui ne peut être que la communauté juive — les deux groupes que sont l'élite religieuse d'une part, sûre de ses titres et de ses qualités, et les petits, les méprisés, d'autre part, ceux que saint Paul appellera les sans-naissance, les sans-valeur et les rien-du-tout (*1 Co* 1, 26-28), mais que Jésus appelle les pauvres et les pécheurs, les publicains et les prostituées. Or saint Luc nous explicite la portée de cette opposition dans une autre parabole, celle précisément du Pharisien et du Publicain (18, 9-14). On ne peut douter que l'on se trouve ici devant l'une des situations et l'une des catégories de pensée les plus fondamentales de Jésus : *Je suis venu appeler non les justes* (ceux qui s'imaginent justes, bien entendu) *mais les pécheurs* (*Mt* 9, 13 ; *Lc* 19, 10). Car le vrai péché, qui rend imperméable à l'appel de Dieu [3], c'est l'assurance de valoir par soi-

3. Cfr l'admirable texte de PÉGUY, *Note Conjointe*, éd. Pléiade, II, pp. 1389 ss : « Parce qu'ils ne sont pas blessés, (les honnêtes gens) ne sont plus vulnérables. Parce qu'ils ne manquent de rien, on ne leur apporte rien (...) La charité même

même devant Dieu, et de préférence à autrui ; en sorte que sous le représentant de l'élite dirigeante juive de saint Matthieu, c'est le pharisien de saint Luc qui est visé ; mais sous le pharisien de saint Luc, c'est tout homme qui se justifie devant Dieu et qui juge son frère : Tout homme, — et pourquoi pas le publicain lui-même si, à l'audition de la parabole qui le justifie, il s'approprie avec satisfaction la grâce qui lui est faite, pour y trouver prétexte à mépriser le pharisien dont Dieu s'est détourné ? Dès que je me reconnais avec satisfaction dans la figure du publicain, j'ai manifesté mon pharisaïsme.

S'il en est ainsi du pharisien et du publicain, comment en irait-il différemment du Juif et du Gentil, du Juif et du bon chrétien, fier de n'être pas « de cette race-là » ? Voilà notre antisémitisme doublement condamné : par la contradiction qu'introduit en nous notre jugement sur autrui, et par l'Evangile auquel nous en appelons, quand au contraire, il nous mettait en garde contre pareil détournement de grâce. Dès le sermon sur la montagne qui inaugure sa prédication, Jésus en effet nous a dévoilé sous l'image particulière du pharisien la signification universellement humaine du péché qu'il dénonce : *Hypocrite ! enlève d'abord la poutre de ton œil ; et alors tu verras clair pour enlever la paille de l'œil de ton frère,* — pour constater peut-être que cette paille que tu croyais discerner n'était en réalité que le reflet dans son œil de la poutre qui obscurcissait le tien. Et voilà la clef de cette dialectique que nous avons trouvée sans cesse identique à elle-même en en remontant le cours, de saint Jean et de saint Paul aux Synoptiques et à Jésus : *Ne jugez pas pour n'être pas jugés. Car c'est le jugement que vous portez qui servira pour vous juger, c'est la mesure avec laquelle vous mesurez qui servira pour vous mesurer* (*Mt 7*, 1-5).

Ajoutons encore cette remarque : non seulement l'antisémitisme se condamne lui-même à la lumière de l'Evangile, mais dans cette lumière, il doit encore reconnaître à sa confusion que ce qu'il tenait pour l'opprobre du Juif demeure en réalité pour tout homme le rappel permanent du privilège de l'élection d'Israël, et qu'aujourd'hui encore, on n'apprend pas la grâce de Dieu sans se remettre à l'école de cette élection en rendant grâce pour elle. Car si l'homme qui juge et qui se justifie est spécialement représenté sous les traits du Pharisien et du Juif, cela tient quand même à l'élection d'Israël. Précisons-le bien : le péché du Juif n'est pas propre au Juif : quant au péché, le Juif ne signifie pas l'homme d'une race mais l'homme d'un

---

de Dieu ne panse point celui qui n'a pas de palies (...) Les 'honnêtes gens' ne mouillent pas à la grâce (...) C'est pour cela que rien n'est contraire à ce qu'on nomme la religion comme ce qu'on nomme la morale. La morale enduit l'homme contre la grâce (...). »

privilège, d'une grâce dont il se fait le possesseur, en sorte qu'à travers lui tout privilégié de Dieu se voit mis en question : le bon catholique, aryen et pratiquant, fût-il dévot, moine ou cardinal, et le pape lui-même. Mais quant à l'élection, il n'en va pas de même ; à cet égard, le Juif n'est plus seulement un type spécialement parlant à raison d'un privilège passé ; il demeure à un titre unique, irremplaçable, pour nous tous aujourd'hui comme hier, médiateur de salut en ce sens irréductible que, dans le Christ qui en est issu, son élection demeure au principe et comme le type de la nôtre ; en ce sens que, dans le Christ qui nous l'assure, *le salut vient des Juifs* (*Jn* 4, 22), et qu'ils demeurent imprescriptiblement la racine de l'olivier franc sur lequel Dieu nous a entés. Où est alors notre jactance ? *tu peux bien faire le fier ! Ce n'est pas toi qui portes la racine, mais la racine qui te porte* (*Rm* 11, 18). Non, nous ne nous passerons pas d'Israël ! C'est par son expérience qu'il nous apprend sa grâce et nous appelle à l'accueillir. Dieu veuille nous remettre à son école, pour nous rassembler dans son Christ en un peuple nouveau, recevant en sa *Parole le germe incorruptible qui nous régénère* dans la vie nouvelle de ses enfants (*1 Pi* 1, 24).

Conclusion

Il nous reste à tirer de cette leçon si fondamentale de l'Evangile quelques conclusions aussi actuelles que générales concernant notre propre travail exégétique et théologique ou concernant notre action œcuménique ou missionnaire.

Comme nous le disions en débutant, une véritable exégèse ne peut interpréter les textes sans se laisser remettre en question par eux, dans la mesure même où ces textes mettent l'homme en question. A fortiori en va-t-il ainsi de la théologie, plus immédiatement vulnérable encore que l'exégèse à la tentation de méconnaître les limitations et les ambiguïtés affectives sous-jacentes à toute réflexion. Il n'est d'intelligence possible et valable du dessein de Dieu tel qu'il se révèle à nous, qu'à l'intérieur d'un mouvement de constante conversion ; mais la structure même du dessein de Dieu fait que pour s'effectuer, cette conversion à Dieu doit passer par la médiation d'une constante ouverture et disponibilité à la question et à la remise en question d'autrui, le critère ultime de la vérité se révélant à son ouverture même ou, en langage chrétien, à la capacité de révéler l'autre à lui-même par sa propre ouverture à soi. C'est dire que toute intention œcuménique et missionnaire doit non seulement s'exercer dans une attitude de *confession* au double sens du mot (témoignage de Dieu et aveu de sa propre insuffisance et compromission à soi-même), mais

qu'elle doit imprégner la réflexion théologique préalable à l'action, et qu'elle demeure l'une des dimensions essentielles de l'interprétation exégétique. Celle-ci ne peut se vérifier qu'à l'intérieur d'un dialogue qui, à la limite, s'ouvre avec tout homme possible — mon prochain.

Mais s'il en est ainsi, ne faut-il pas pousser plus loin encore ? Ne devons-nous pas nous demander si, dans la mesure où ils mettent l'homme en question, et où ils le mettent en question au nom d'un Dieu de grâce, les textes bibliques qui sont eux-mêmes l'œuvre d'hommes, ne doivent pas être lus sous le jugement de la grâce qui cependant s'exprime par eux. Autrement dit, ne devons-nous pas nous rappeler que, tout inspirés qu'ils soient et porteurs de l'unique Parole du Salut qui ne peut ni se tromper ni nous tromper, les auteurs sacrés demeurent des hommes, et des hommes marqués par le péché. Dès lors, leur limitation d'hommes et de pécheurs n'empreint-elle pas, dans une mesure qui serait à préciser, l'expression que, par la grâce de Dieu, ils donnent à sa Parole toute sainte, mais dont Dieu ne cesse de révéler la véritable portée en la soumettant non au jugement mais à la question de l'univers créé, du monde et de l'homme.

Certes il ne peut être question de porter atteinte au principe fondamental de la sainteté et de l'inerrance des Ecritures. Mais, nous le savons, aucun texte biblique ne peut nous livrer la révélation de Dieu en Esprit et Vérité que resitué dans l'unité vivante et organique de la Bible tout entière, telle qu'à la lumière de son expérience historique et sous la conduite de l'Esprit Saint, l'Eglise ne cesse de la relire et de la recomprendre à partir et en fonction du Christ. Dès lors, quand un saint Paul ou un saint Jean nous parlent des Juifs d'une manière que des Juifs seuls, sans doute, peuvent se permettre sans hypocrisie, ne doivent-ils pas se laisser resituer eux-mêmes dans l'ensemble du message biblique et évangélique qu'ils nous transmettent chacun sous une forme nécessairement particulière, marquée de leurs propres déficiences à eux, psychologiques et spirituelles ? Dans la sainteté même de leur ministère et de leur charisme évangélique, ne seraient-ils pas les premiers à nous dire qu'ils ne se comprennent qu'en se vérifiant et se complétant les uns les autres, dans une commune soumission à l'unique Parole qui passe par eux, s'effaçant devant elle, afin qu'elle seule croisse pour nous rassembler tous dans l'unité du Père ?

Abbaye de Maredsous fr. Ephrem FLORIVAL, O.S.B.