NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

82 Nº 9 1960

Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jean 6) - suite

André FEUILLET

p. 918 - 939

https://www.nrt.be/it/articoli/les-themes-bibliques-majeurs-du-discours-sur-le-pain-de-vie-jean-6-suite-1892

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jn 6)

III. LE FESTIN DE LA SAGESSE

Le festin de la Sagesse n'est au fond qu'une variante du festin messianique, ainsi que nous allons le voir. Cependant, en raison de l'importance considérable de ce thème comme aussi de la complexité des problèmes qu'il soulève, nous distinguerons trois étapes dans cette troisième partie de notre enquête : l'Ancien Testament; le chapitre VI de saint Jean; les Evangiles Synoptiques. Au fond c'est toute une étude de la christologie johannique et de ses sources que nous allons être ainsi amenés à esquisser.

L'ANCIEN TESTAMENT

Le texte biblique le plus ancien consacré au festin de la Sagesse est celui qui se lit en Pr 9, 1-6. Il y est dit que la Sagesse divine a une maison qu'elle a elle-même bâtie et dont elle a taillé les sept colonnes [44]. Dans cette demeure somptueuse elle a préparé un festin, « tué ses bêtes, mélangé son vin et dressé sa table ». Elle envoie maintenant ses servantes vers les parties hautes de la ville pour alerter les habitants et leur transmettre son invitation :

> Qui est simple? Qu'il passe par ici!
> A l'homme insensé elle dit :
> Venez, mangez de mon pain,
> buvez du vin que j'ai préparé :
> Quittez la folie et vous vivrez,
> marchez dans la voie de la vérité.

A. Robert, qui a consacré à Pr 1-9 une étude très approfondie [45], a parfaitement exprimé la signification de cette allégorie. Comme Yahvé, la Sagesse a sa maison (cfr Si 14, 23-25), son sanctuaire où elle offre un repas sacré. Ce temple métaphorique s'identifie avec les re-

---

44. La plupart des traducteurs (dont la Bible de Jérusalem) suivent la leçon des LXX : elle a dressé ses sept colonnes. Le texte massorétique, beaucoup plus suggestif, est gardé avec raison par la Bible de la Pléiade (Dhorme) : la Sagesse a elle-même fait l'office d'un tailleur de pierres. Plusieurs de nos traductions sont empruntées à la Bible de la Pléiade.

45. *Les attaches littéraires de Prov. I-IX*, dans *R.B.*, 1934, pp. 42-68; 172-204; 374-384; 1935, pp. 344-365; 502-525.

cueils de mâshals auxquels Pr 1-9 sert d'introduction. On peut dire que c'est la Sagesse elle-même qui a construit ce sanctuaire, car c'est elle qui a formé les sages dont les maximes nous ont été conservées par le livre des Proverbes. Le festin qu'elle offre, le pain qu'elle invite à manger et le vin qu'elle donne à boire, ce ne sont pas autre chose que ces mâshals dont l'homme est convié à se nourrir comme d'un aliment divin, car ils sont une véritable participation à la Sagesse même de Dieu. « On est saisi, écrit A. Robert, de voir s'affirmer en ces textes une anticipation si précise du dogme eucharistique [46] ».

Il est certain que cette allégorie n'est pas sans rapport avec le festin annoncé par les prophètes pour les temps messianiques : les ressemblances étroites de vocabulaire en font foi ; l'oracle le plus proche à cet égard est Is 65, 11-13 [47]. Seulement, tandis que les prophètes ont en vue l'avenir, l'auteur de Pr 1-9 actualise en quelque sorte leurs promesses : dès maintenant les fidèles disciples de la Sagesse ont jusqu'à un certain point accès aux biens eschatologiques que les prophètes décrivent sous l'image d'un banquet. A une époque où les hommes étaient las d'attendre le Messie, apparemment en vain, l'auteur de Pr 1-9 entend démontrer que dès maintenant la Sagesse divine, sans être le Messie, en remplit supérieurement les fonctions [48].

L'invitation au festin que nous venons d'entendre a plusieurs équivalents dans les chapitres antérieurs du même livre des Proverbes. Au ch. 8 la Sagesse divine fait elle-même son propre éloge ; elle vante l'excellence des biens dont elle est la détentrice ; elle souligne qu'elle a été la collaboratrice de Dieu dans l'œuvre de la création. La finale de ce beau développement (vv. 32-36) montre bien qu'il n'avait qu'un but : gagner la confiance des hommes et les pousser à venir se mettre à l'école de la Sagesse. Un autre appel pressant de la Sagesse divine se lit également en 1, 20-33, avec cette promesse qu'« elle répandra son Esprit » sur ceux qui viendront vers elle [49], mais en même temps avec des menaces terribles à l'adresse des récalcitrants : elle les abandon-

46. *R.B.*, 1934, p. 379.

47. Cfr *R.B.*, 1934, pp. 376-377. Au point de vue de la forme littéraire, c'est Is 55, 1-3 qui serait le plus proche de Pr 9. Comme le dit Dhorme (*Bible de la Pléiade*, t. II, p. 194, note 1), le style et les images de cet oracle prophétique se rattachent à la littérature sapientiale.

48. Cfr H. Cazelles, *L'enfantement de la Sagesse*, dans *Sacra Pagina*, 1959, vol. I, pp. 511-515. A une époque (peu de temps après l'exil) où la dynastie davidique n'existait plus, on a rattaché l'espérance messianique à Dieu lui-même : la Sagesse divine possède comme des qualités inhérentes à sa nature celles qu'Isaïe célèbre comme des dons divins faits au Messie (v. 15 à comparer avec Is 11, 1 sq.), et elle possède depuis toujours l'investiture royale (au v. 23 : *nissaktî* : j'ai été investie, qu'il faut se garder de corriger en « j'ai été fondée », comme le font nombre de traductions).

49. La traduction normale du v. 23b est celle de Dhorme : « voici que je vais répandre pour vous mon Esprit », et non pas : « voici que pour vous je vais épancher mon cœur » (*Bible de Jérusalem*). Sagesse et Esprit sont dans la Bible des concepts étroitement apparentés.

nera « quand viendra l'épouvante » ; alors « ils l'appelleront, mais elle ne répondra pas ; ils la chercheront et ne la trouveront pas » (v. 28).

Il faut encore citer la grande exhortation du livre de Baruch à chercher la vraie Sagesse (3, 9-5, 9). Tous les malheurs d'Israël viennent de ce qu'il a « abandonné la source de la Sagesse » (= la source de la vie). Or la Sagesse n'appartient qu'à Dieu et personne ici-bas ne la connaît (3, 15-28). Personne « n'est monté au ciel pour la saisir et la faire descendre des nuées » (3, 29), mais Dieu « l'a donnée à Jacob son serviteur », et c'est ainsi qu'on « l'a vue sur la terre et qu'elle a vécu parmi les hommes » (vv. 37-38). La conclusion s'impose : « Reviens, Jacob, et conserve la Sagesse ; marche vers la splendeur sous sa lumière ».

Le festin de la Sagesse est encore attesté au chapitre 24 de l'Ecclésiastique, le point culminant du livre, manifestement dépendant d'ailleurs de Pr 8-9. Une fois de plus la Sagesse décline ses titres de noblesse. Avant sa manifestation, elle préexistait auprès de Dieu, issue de la bouche même du Très Haut. Elle habitait dans les hauteurs, et son trône était posé sur une colonne de nuée. Le monde entier était son domaine, depuis la voûte céleste jusqu'à l'abîme (vv. 3-5). Elle a cherché un « lieu de repos » pour y dresser sa tente, et finalement Dieu lui a fixé sa demeure en Israël (vv. 7-11). Elle s'y est enracinée comme un arbre ; six images d'arbres (le cèdre, le cyprès, le palmier, les plants de rose, l'olivier, le platane) servent à exprimer sa mystérieuse grandeur, et sept noms de plantes aromatiques (la cannelle, l'aspalathe, la myrrhe, le galbanum, l'onyx, le stacte, l'encens) son action pénétrante et bienfaisante. Elle se compare également au térébinthe aux larges branches et à la vigne aux fruits abondants (vv. 12-13). L'idée de fruit amène tout naturellement celle de manducation, et ici encore, tout comme en Pr 8-9, il est évident que le but poursuivi par la Sagesse, quand elle nous fait ainsi ses confidences, n'est autre que de gagner la confiance des hommes et de les inciter à suivre ses enseignements :

> Venez à moi, vous qui me désirez,
> et de mes fruits rassasiez-vous.
> Car mon souvenir est plus doux que le miel,
> mon héritage plus doux que le rayon de miel.
> Ceux qui me mangent auront encore faim,
> Ceux qui me boivent auront encore soif.
> Qui m'écoute n'aura pas de honte,
> et ceux qui agissent par moi ne pécheront pas. (vv. 19-22).

Il ressort de ce passage que se nourrir de la Sagesse et écouter ses leçons, c'est tout un. Ainsi qu'il est dit encore en 15, 3, la Sagesse **divine nourrit les hommes du « pain de l'intelligence », et elle leur**

donne à boire « l'eau de la Sagesse ». « Elle les enivre de ses fruits » (1, 16). « Comme le laboureur et le semeur, viens à elle, sois dans l'attente de ses fruits excellents, car, pour la culture tu auras quelque peine, mais bientôt tu mangeras de ses produits » (6, 19).

A ses fervents disciples, la Sagesse octroie ses propres privilèges. De 24, 6-10, on peut rapprocher ce qui est dit en 4, 14-15 : « Ceux qui la servent seront les ministres du Saint; ceux qui l'aiment, le Seigneur les aimera. Qui l'écoute jugera les nations. Qui vient à elle dressera sa tente en sécurité ». Revêtue d'habits royaux et sacerdotaux, la Sagesse en fait don à ses disciples : « C'est un ornement d'or qu'elle porte, ses chaînes sont un tissu d'hyacinthe. Comme d'un vêtement de gloire tu t'en revêtiras, comme une couronne d'allégresse tu la *mettras sur toi* » *(6, 30-31)*.

En raison de cette communication des prérogatives de la Sagesse, il convient d'ajouter aux appels de la Sagesse cités plus haut ceux où un homme, rempli lui-même par la Sagesse divine, invite les autres à venir l'écouter.

> Quand j'étais encore jeune, avant d'avoir erré,
> j'ai recherché ouvertement la Sagesse dans ma prière.
> Devant le Temple je l'ai demandée,
> jusqu'à la fin je la rechercherai.
> De sa fleur comme de la grappe qui se colore,
> Mon cœur s'est réjoui...
> Je lui prêtai l'oreille un peu de temps, et je la reçus,
> je trouvai pour moi une grande instruction...
> Approchez-vous de moi, ignorants,
> venez demeurer dans la maison de l'instruction.
> Pourquoi dites-vous que vous en manquez,
> tandis que vos âmes en ont une soif ardente?...
> Acquérez-en sans argent!
> Pliez votre cou sous le joug,
> que votre âme reçoive l'instruction!
> C'est tout près qu'on peut la trouver. (51, 13-16; 23-26).

Est-il besoin de noter que ce passage s'inspire visiblement de la description du festin messianique d'Is 55, 1-6? C'est là que l'auteur a puisé les images de la soif (v. 1), de l'acquisition sans argent (v. 2), de Dieu qui est proche et qui se laisse trouver (v. 6).

Le livre alexandrin du Pseudo-Salomon se conforme à la même tradition, avec seulement cette particularité que l'auteur fusionne l'éloge de la Sagesse et son propre éloge : les invitations réitérées qu'il adresse aux hommes, et tout particulièrement aux rois [50] (écoutez, instruisez-vous, prêtez l'oreille, attachez-vous à mes paroles, désirez-les : 6, 1, 2, 11...), il les fonde en effet sur un double argument : tout d'abord l'excellence souveraine de la Sagesse divine en qui résident tous les

50. L'auteur (supposé) étant lui-même roi, il peut parler aux rois d'égal à égal.

biens ; en second lieu le fait que la Sagesse lui a été donnée et lui a communiqué une science universelle.

LE CHAPITRE 6 DE SAINT JEAN

Les attaches littéraires du quatrième évangile avec la littérature de Sagesse.

Qu'il y ait un rapport entre le discours johannique sur le pain de vie et la tradition sapientiale dont nous venons de parler, c'est ce qu'on pourrait déjà supposer *à priori* en raison des multiples attaches du Quatrième Evangile avec la littérature de sagesse.

Si le prologue doit être expliqué partiellement par la théologie vétéro-testamentaire sur la Parole divine ainsi que par les données du christianisme primitif sur la Parole qui vient de Jésus ou a pour objet Jésus, il convient de songer également, et peut-être surtout, aux développements des Sapientiaux sur la Sagesse divine personnifiée et quasi hypostasiée, médiatrice dans l'œuvre de la création et autour du salut des hommes. Pr 8 ou Si 24 d'une part, prologue johannique d'autre part ont la même structure générale : préexistence de la Sagesse ou du Logos ; leur rôle dans la création ; leur rôle sotériologique. A la Sagesse qui plante sa tente en Israël (Si 24, 8 : ἐν Ιακωβ κατασκήνωσεν) répond le Verbe incarné qui fixe sa tente parmi nous (1, 14 : ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) Quand Jean oppose la Loi et le Logos incarné (1, 17), ne dirait-on pas qu'il corrige le Siracide, car celui-ci identifie au contraire la Sagesse à la Tôrah (24, 23) [51] ?

Il est incontestable également que la christologie des discours du Quatrième Evangile a un caractère sapiential. C'est ainsi que l'envoi du Fils par le Père, rarement exprimé par les Synoptiques, mais constamment mentionné par saint Jean, fait songer à l'envoi de la Sagesse dont parle le Pseudo-Salomon (9, 9-10).

Comme la Sagesse divine (Si : 24, 3 ; cfr Epître de Jacques 3, 15, 17), Jésus est d'en haut : 3, 31 ; 8, 23, et peut-être aussi 19, 11 [52]. En 3, 12, la signification de l'antithèse choses terrestres — choses célestes est très discutée [53], mais il y a tout lieu de croire avec Lagrange [54] qu'elle n'est pas sans rapport avec Sg 9, 16-

51. Cfr C. Spicq, *Le Siracide et la structure littéraire du prologue de saint Jean,* dans *Mémorial Lagrange,* Paris, 1940, pp. 183-195 ; — F. Büchsel, *Johannes und der hellenistische Synkretismus,* Gütersloh, 1928, pp. 30-36.

52. Peut-être convient-il d'interpréter ainsi 19, 11 : « Tu n'aurais aucun pouvoir sur moi s'il ne t'avait été donné d'en haut » (sous-entendu : car je suis d'en haut). Cfr notre étude : *L'Heure de Jésus et le Signe de Cana,* dans *Eph. Theol. Lov.,* 1960, p. 9, note 11.

53. H. van den Bussche ramène cette antithèse à l'opposition traditionnelle entre les réalités actuelles, déjà révélées au moment où Jésus parle, et les réalités eschatologiques : *L'Evangile du Verbe (Jean 1-4),* Bruxelles-Paris, 1953, p. 64.

54. *Evangile selon saint Jean,* Paris, 1927, p. 79.

17 où est célébrée la révélation apportée au monde par la Sagesse : « Nous avons peine à deviner ce qui est sur la terre... qui donc a pu découvrir ce qui est dans les cieux, et ta volonté; qui l'aurait connue, si toi-même n'avais donné la Sagesse? » — Si d'après Ba 3, 29, nul « n'est monté au ciel et n'a saisi la Sagesse pour la faire descendre des nuées », pareillement « nul n'est monté au ciel, hormis celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est au ciel » (Jn 3, 13). En 7, 34 (cfr également 8, 21) les mots « vous me chercherez et vous ne me trouverez pas » ne sont pas autre chose, comme le note fort bien le P. Mollat [55], que la reproduction d'une formule de menace divine à l'endroit du peuple choisi. Fréquente ainsi que son contraire dans la littérature prophétique (Os 3, 5; 5, 6, 15; Jr 29, 13 : Is 51, 1; 65, 1; Za 8, 21-22; cfr aussi Mt 7, 7-8), reprise dans le Cantique des Cantiques dont elle constitue un thème capital, cette formule est également reproduite en Pr 1, 28, dans un passage où la Sagesse divine personnifiée, qui joue le rôle d'un prophète prédicateur, annonce qu'elle va abandonner à leur sort malheureux ses auditeurs indociles. Le contexte est donc tout à fait semblable à celui de Jn 7.

C'est probablement en fonction des mêmes présupposés qu'il faut comprendre la réponse faite par le Christ un peu plus loin (en 8, 25) aux Juifs qui lui demandent qui il est : Τὴν ἀρχὴν ὅ τι καί λαλῶ ὑμῖν. Ce texte a été traduit de multiples façons [56]. Quand on se rappelle que le mot ἀρχή, emprunté aux Sapientiaux, joue dans la christologie johannique un rôle capital (Jn 1, 1, 2; 1 Jn, 1, 1; 2, 13-14), on est tenté de supposer ici un enseignement christologique du même genre, mais voilé, donc une sorte d'énigme comme il y en a tant dans le Quatrième Evangile (le développement ultérieur de la révélation devait en éclairer le sens) : (Je suis) dès le commencement, c'est-à-dire depuis toujours, ce que je vous dis (à comparer avec la Sagesse qui existe dès le commencement : Si 24, 9; cfr Pr 8, 22).

En ce qui touche plus spécialement le discours sur le pain de vie, il convient de noter que le Christ s'y donne avec insistance comme un être descendu du ciel : vv. 33, 38, 41, 42, 50, 51, 58; en dehors de ce chapitre, seulement en 3, 13. Quelle est l'origine de cette donnée? Elle n'est pas exprimée formellement chez les Synoptiques. Ce n'est pas parce que Jésus est la véritable manne qu'il peut se dire descendu du ciel; c'est bien plutôt le contraire qui est vrai : c'est la descente du ciel du Fils de Dieu par l'Incarnation qui justifie son appellation de pain céleste. Il est vrai que le Christ, pain de la vie, ne s'appelle pas seulement le Fils (6, 40), mais encore qu'il prend le titre apocalyptique de Fils de l'homme (6, 27, 53, 62) emprunté à Daniel et qui est courant

55. *L'Evangile et les Epitres de saint Jean*, Paris, 1953 (*Bible de Jérusalem*), p. 109, note b.

56. Plusieurs auteurs supposent que Jésus répond par une fin de non-recevoir et demande s'il doit même prolonger la conversation : « Faut-il même seulement que je vous parle? » Ou bien : « Pourquoi même faut-il que je vous parle? » Cette traduction est possible, mais présuppose une tournure grecque assez éloignée de la manière de Jean et un emploi de ἀρχήν au sens de ὅλως qui est sans exemple dans la Bible. Le mieux est de partir du grec des LXX, où quatre fois au moins on trouve τὴν ἀρχὴν avec l'acception de « au commencement », « d'abord » : Gn 41, 21; 43, 18(17), 20(19); Dn 9, 21; cfr aussi Dn 8, 1, dans la traduction de Théodotion. Cfr en ce sens E. Hoskyns, *The Fourth Gospel according to St John*, pp. 283-284.

dans la tradition synoptique. Or dans l'apocalyptique les réalités eschatologiques descendent du ciel. Cependant Daniel ne précise pas que ce doive être le cas de son « fils d'homme » qui, porté sur les nuées, s'avance vers l'Ancien des Jours. En revanche, dans la tradition sapientiale dont nous sommes convaincu qu'elle n'est pas sans rapport avec le personnage apocalyptique de Daniel [57], la Sagesse divine descend des hauteurs du ciel où se trouve sa demeure pour se faire le guide des hommes, et tout particulièrement d'Israël : Si 24; Ba 3, 29-38; Sg 9, 1-18.

Les formules johanniques avec « ego eimi ».

Nous en arrivons ainsi à ce qui se rattache plus particulièrement à notre sujet : les formules johanniques avec *ego eimi* suivi d'une qualification [58]. Elles constituent une affirmation éloquente de l'être divin de Jésus, source suprême du salut : Je suis le pain de vie descendu du ciel (6, 35, 41, 48, 51), la lumière du monde (8, 12; 9, 5), la porte des brebis (10, 7, 9), le bon pasteur (10, 11, 14), la résurrection et la vie (11, 25), la vraie vigne (15, 1-5).

Comme ce langage n'a pas son correspondant chez les Synoptiques, il a été regardé comme un emprunt à l'hellénisme ou aux religions orientales, où les dieux, les souverains et les prophètes, pour révéler leur dignité, disent souvent *ego eimi* suivi d'un attribut. Citons notamment un hymne en l'honneur d'Isis, sans doute d'origine alexandrine [59], et dont Diodore de Sicile mentionne l'inscription sur les tombeaux d'Isis et d'Osiris à Nysa « en Arabie » : « Je suis la reine de toute la région, instruite par Hermès, et toutes les lois que j'ai imposées, personne ne peut les abolir. Je suis la fille aimée du plus jeune dieu Kronos. Je suis fille et femme du roi Osiris. Je suis la première qui ait inventé le fruit pour les hommes. Je suis la mère du roi Horus. Je suis celle qui se lève dans l'astre du Chien »

57. Cfr notre étude *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique,* dans *R.B.*, 1953, pp. 170-202 et 321-346. Cfr tout à fait dans le même sens P. J. de Menasce, *Daniel* (*Bible de Jérusalem*), 2e édit., Paris, 1958, pp. 21-22; — R. Laurentin, *Structure et Théologie de Luc I-II*, Paris, 1957, pp. 132-133. A. Robert tenait beaucoup à cette manière d'interpréter le messianisme de Daniel, dont toute la tradition ultérieure, à commencer par le Livre d'Hénoch, montre le bien-fondé (Le Fils de l'Homme d'Hénoch est très nettement un être céleste dont la préexistence est décrite comme celle de la Sagesse en Pr 8, 22 sq.; cfr notamment 48, 3). Cfr A. Robert et A. Tricot, *Initiation Biblique*, 3e édition, 1954, p. 312. Les objections soulevées contre ce sentiment par H. Kruse (*Verbum Domini*, 1959, pp. 208-209) ne me paraissent pas valables; elles tiennent à une véritable méconnaissance des rapports profonds qui existent entre la littérature sapientiale et le Yahvisme traditionnel, en particulier la doctrine prophétique. Cfr A. Robert, *Le Yahvisme de Prov. X, 1; XXII, 16; XXV-XXXIX*, dans *Mémorial Lagrange*, pp. 163-182.

58. Sur ces formules cfr notamment *T.W.N.T.*, II, art. ἐγώ (Stauffer), pp. 341-349; — E. Schweizer, *Ego Eimi, Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*, Göttingen, 1939; — R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, p. 167, note 2.

59. Cfr P. Roussel, *Un nouvel hymne à Isis*, dans *Revue des Etudes Grecques*, 1929, p. 144.

(*Bibliotheca historica*, 1, 27) [60]. On peut encore alléguer les inscriptions ou poèmes en l'honneur d'Isis de l'île d'Ios [61], de l'île d'Andros [62] et du sanctuaire égyptien de Kymé en Eolide [63]; l'invocation à Isis de *Pap. Oxy.* XI, 1380; le début du Poimandrès : « Je suis Poimandrès, le *Nous* de la Souveraineté absolue » (I, 2). D'autres exemples d'autodoxologies du même genre pourraient être empruntés tant au monde égyptien qu'au monde sumérien, akkadien et babylonien.

Il y a tout lieu de croire que Jean veut atteindre le monde grec ou, pour reprendre les termes de Dodd [64], « la société cosmopolite d'une grande cité hellénistique telle qu'Ephèse sous l'empire romain ». On peut admettre également avec J. A. T. Robinson [65] qu'il écrit, sinon exclusivement, ce qui paraît exagéré, du moins avant tout pour gagner à la foi les juifs de culture grecque de la Diaspora. L'insistance mise par lui à utiliser une phraséologie en *ego eimi* où le Christ se met en avant ne serait-elle pas due à une certaine influence du milieu hellénistique au sein duquel il vivait et pour lequel il écrivait?

Quoi qu'il en soit de ce problème, c'est l'idée exprimée qui seule importe, et il est certain qu'elle est foncièrement et spécifiquement biblique. A l'encontre surtout de Norden, K. Kundsin [66] s'est efforcé de démontrer que les discours de révélation du Christ johannique se distinguent par leur structure de tous les parallèles des religions orientales : au lieu de n'avoir pour but que la glorification du Révélateur et de se caractériser par l'accumulation d'épithètes et d'orgueilleux titres d'honneur, les formules en *ego eimi* et autres formules apparentées du Quatrième Evangile, d'une brièveté lapidaire, sont essentiellement destinées à servir de base à des promesses de salut; c'est pourquoi elles sont d'ordinaire suivies d'une proposition secondaire, souvent participiale, qui indique la condition à laquelle le croyant pourra avoir accès au salut : 6, 33, 51; 8, 12; 10, 9; 11, 25; 15, 25; 18, 37. Or c'est là, on l'a vu plus haut, la structure des grands développements de l'A.T. sur la Sagesse personnifiée : Pr 8, 12-21; Si 24, 1-21. Eux aussi n'ont d'autre but que de donner aux hommes le désir d'avoir part aux biens salvifiques offerts par Yahvé par l'entremise de sa Sagesse.

Il est fort possible que Kundsin ait exagéré l'opposition entre les textes sapientiaux et johanniques et les autodoxologies des religions hellénistiques et orientales, où plusieurs fois s'exprime en même temps,

---

60. Cfr le texte original de cette inscription dans A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tübingen, 1923, pp. 110-111. La traduction que nous donnons est celle de Lagrange, *Evangile selon saint Jean*, p. CXLV.
61. Cfr le texte original dans A. Deissmann, *Licht vom Osten*, pp. 111-112.
62. Cfr P. Foucart, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris, 1914, p. 71.
63. Cfr P. Roussel, *Revue des Etudes Grecques*, 1929, p. 145.
64. *The Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 9.
65. *The Destination and Purpose of St. John's Gospel*, dans *N.T. Stud.*, 6, January 1960, pp. 117-131.
66. ***Charakter und Ursprung der johanneischen Reden***, dans ***Acta Universitatis Latviensis. Theologijas Fakultates Serija***, Riga, 1939, t. I, n° 4, pp. 185-293.

quoique secondairement, la pensée du salut des hommes [67]. Le seul point qui soit pour nous d'importance capitale, c'est la présence dans le Quatrième Evangile d'un style de révélation déjà caractéristique de la littérature de sagesse.

« *Je suis le pain de la vie* ».

Il nous faut accorder une particulière attention aux trois formules en *ego eimi* du discours sur le pain de vie : vv. 35; 48-50; 51. Elles sont toutes accompagnées d'une invitation à croire en Jésus, à venir à lui ou encore à se nourrir de ce pain céleste qu'il est lui-même en personne (autant de formules équivalentes). Elles ressemblent donc tout à fait au développement de Pr 8-9 et Si 24, où l'éloge que fait d'elle-même la Sagesse divine, souvent en mettant son moi en avant : Pr 8, 12, 17; Si 24, 16, 17) est invariablement suivi de l'invitation à l'écouter, à venir à elle, à se nourrir d'elle : Et maintenant, mes fils, écoutez-moi (Pr 8, 32); Venez à moi, vous tous qui me désirez, et rassasiez-vous de mes fruits (Si 24, 18). Bultmann dit de la formule johannique *venir à*, qu'il rattache lui aussi à Si 24, 18; cfr 4, 15; 6, 18; c'est l'appel typique lancé aux âmes par le Révélateur divin [68]. En Jn 6, cette formule est reproduite plusieurs fois : aux vv. 35, 37, 44, 65; cfr aussi l'exclamation de Pierre au v. 67 : « Seigneur, à qui irions-nous? »

Les paroles du Christ au v. 35 : « C'est moi qui suis le pain de la vie; celui qui vient à moi n'aura plus faim et celui qui croit en moi n'aura jamais soif », rappellent tout particulièrement Si 24, 18-20; « Venez à moi, vous tous qui me désirez... Ceux qui me mangent auront encore faim et ceux qui me boivent auront encore soif ». Au premier abord ne dirait-on pas qu'elles en prennent le contre-pied? En ce qui regarde le fond des choses, il est clair qu'il n'y a pas contradiction : les disciples de la Sagesse auront toujours faim et soif, parce qu'il s'agit là d'une nourriture qui n'engendre jamais le dégoût; les disciples de Jésus n'auront plus faim ni soif, parce que leur Maître qui se donne à eux dans le mystère eucharistique est capable de satisfaire toutes leurs aspirations religieuses.

Il est permis de creuser davantage et de chercher le motif pour le-

67. Cfr H. Becker, *Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede*, Göttingen, 1956, pp. 48-49, en note. C'est en partie contre la thèse de K. Kundsin qu'a été écrit ce livre publié par R. Bultmann. Bultmann suppose le Quatrième Evangile composé à partir de sources diverses, en particulier une collection de signes (Sémeia-Quelle) et une collection de discours de révélation (Offenbarungsrede). H. Becker écrit pour justifier l'existence de cette seconde source. Sa thèse discutable n'en renferme pas moins nombre d'éléments valables. En particulier les pages 41-59 offrent une analyse de la structure du discours de révélation des Proverbes et de Ben Sirach. L'auteur, qui cite et discute les études de A. Robert, reconnaît lui aussi la grande ressemblance de ces discours avec ceux du Quatrième Evangile.

68. Cfr *Das Johannes-Evangelium*, p. 168, note 4; p. 228, note 7.

quel la formule du Quatrième Evangile diffère de celle de Siracide. C'est qu'elle rappelle en même temps l'annonce par le Deutéro-Isaïe du nouvel Exode; il y est dit que les rapatriés n'auront ni faim ni soif, donnée qui fait également partie des descriptions du festin messianique (Is 55, 1; 65, 13). Ainsi donc, le texte de Jn 6, 35 est comme la *synthèse* des deux thèmes complémentaires du festin eschatologique et du festin de la Sagesse : le rassasiement total excluant la faim et la soif lui donne une coloration nettement eschatologique; pourtant il est incontestable que c'est Si 24, 20, qui est le parallèle le plus proche.

L'allégorie de la vigne.

Les attaches sapientiales de l'enseignement johannique sur l'Eucharistie sont confirmées par l'allégorie de la vigne (15, 1 sq.). Il y a tout lieu de croire que cette allégorie a une portée eucharistique : le Christ vraie vigne et le Christ dont le sang constitue le vin ou le breuvage de la nouvelle alliance, ce sont là des thèmes étroitement apparentés (cfr Cana; Mc 14, 25 par.). L'immanence réciproque du Christ et des disciples, traduite par le verbe μένω, est en 6, 56 le fruit de la réception de l'Eucharistie; or cette idée d'immanence réciproque, toujours avec le verbe μένω, est reprise constamment dans la péricope de Jn 15, 1-11 (vv. 4, 5, 6, 7, 9, 10) et ne se retrouve nulle part ailleurs dans le Quatrième Evangile. Faut-il rappeler également que l'antique prière eucharistique de la Didachè (IX, 2) rend grâces au Père « pour la sainte vigne de David [69] »?

L'exégèse la plus habituelle met en relation l'allégorie johannique de la vigne avec les passages de l'A.T. où cette même image sert à désigner le peuple choisi : Is 5, 7; 27, 2-4; Jr 2, 21; 5, 10; 48, 32; 49, 9; Ez 15. Il est certain que les paraboles synoptiques relatives à la vigne (les vignerons homicides : Mc 12, 1-11 par.; les ouvriers envoyés à la vigne : Mt 20, 1-16) ont cette origine; ils ont en commun avec les textes de l'A.T. de mettre en accusation le peuple choisi; ils en dépendent donc. Mais Lagrange, Bernard, Bultmann, Bauer, E. Schweizer [70] ... se refusent à penser qu'il en aille de même pour Jn 15; à tout le moins il faut reconnaître que ce morceau, qui par certains traits rappelle Ez 15, 4-5 (le bois de la vigne stérile jeté au feu) peut difficilement avoir *comme source unique* les textes prophétiques mentionnés plus haut. En effet ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή est une formule de révélation, au même titre que ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς.

69. Sur la signification eucharistique de l'allégorie de la vigne, cfr O. Cullmann, *Les sacrements dans l'Evangile johannique*, Paris, 1951, pp. 78-79; — H. Van den Bussche, *Le discours d'adieu*, Paris-Maredsous, 1959, p. 102.

70. Voici le détail de ces références : Lagrange, *Evangile selon saint Jean*, p. 401; — Bernard, *The Gospel according to St John*, vol. II, pp. 477-478; — Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, pp. 406-407; — Bauer, *Das Johannes-Evangelium*, p. 189; — Schweizer, *Ego Eimi*, pp. 39-40.

Comme le note Bultmann, étant donné la manière dont Jésus exploite ici le symbole de la vigne, il aurait fort bien pu dire : je suis la vigne de la vie, comme il avait dit auparavant : je suis le pain de vie. Or jamais dans l'A.T. la vigne — Israël n'est donnée, et pour cause, comme source de vie. Pour ce motif, Bultmann et Schweizer proposent de recourir plutôt à des parallèles mandéens [71]. Pour notre part, nous préférons de beaucoup ne pas quitter le terrain de l'A.T. La même image de la vigne, dont les prophètes se servaient pour désigner le peuple élu, le Siracide l'applique à la Sagesse, et cela dans le passage même où nous avons découvert comme un pressentiment lointain de mystère eucharistique :

> Comme la vigne j'ai fait germer la grâce.
> Mes fleurs donnent des fruits de grâce et de richesse.
> Venez à moi, vous qui me désirez,
> de mes fruits rassasiez-vous...
> Ceux qui me mangent auront encore faim,
> ceux qui me boivent auront encore soif (XXIV, 17, 18, 20).

Disciples du Christ johannique et disciples de la Sagesse.

De tout ce qui précède, il ressort avec évidence que les disciples du Christ johannique ressemblent aux disciples de la Sagesse divine, tels que les décrit la littérature sapientiale. A vrai dire celle-ci n'emploie jamais le mot « disciple », mais elle donne volontiers ce sens au mot « fils ».

Cela est surtout vrai de l'Ecclésiastique : « les métaphores tirées de la génération sont très fréquemment utilisées dans ce livre pour exprimer les rapports entre les disciples et le maître..., mais aussi entre les disciples et la Sagesse » [72]. Cfr pour les disciples de la Sagesse : Pr 8, 32; Si 4, 11; pour les disciples des maîtres en sagesse : Pr 1, 8, 10, 15; 3, 1, 11, 21; 4, 10, 20; 5, 1, 20... Si 2, 1; 3, 1, 12, 17; 4, 1; 6, 18, 21, 32; 10, 28; 14, 11, 24; 18, 15... A. Robert [73] rappelle les antécédents de la littérature deutéronomique et prophétique : Yahvé appelle volontiers les Israélites ses fils, et surtout en des contextes où il se considère chargé de leur éducation (Dt 1, 31; 8, 5; Os 11, 1-4; Is 1, 2; Jr 3, 14-15). Un passage curieux de l'Ecclésiastique nous décrit la manière dont la Sagesse divine forme ses disciples; elle commence par les mettre à l'épreuve, ensuite seulement elle leur révèle ses secrets :

> La Sagesse élève ses fils,
> elle prend soin de ceux qui la cherchent...

71. Sur ces prétendus parallèles mandéens, cfr surtout l'ouvrage de E. Percy, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie,* Lund, 1939. Le cas de l'allégorie de la vigne est examiné pp. 229-236; l'auteur montre que les analogies avec le mandéisme sont pratiquement inexistantes, si l'on a soin de comparer les idées exprimées de part et d'autre. Précieux quand il s'agit de réfuter les rapprochements fallacieux, le livre de Percy est plutôt décevant en ce qui touche les véritables sources de la pensée johannique; c'est ainsi que l'importance de la littérature de sagesse y est pratiquement méconnue.

72. *Bible de la Pléiade,* Ancien Testament, vol. II, p. 1716, note sur III, 1.

73. *R.B.,* 1934, p. 49.

Ceux qui l'aiment, le Seigneur les aimera...
Sa postérité en gardera la possession.
Car, au début, elle marchera avec lui par des détours,
elle amènera sur lui la crainte et la frayeur,
elle le tourmentera par sa discipline
jusqu'à ce quelle ait confiance en son âme,
et elle l'éprouvera par ses préceptes.
Puis elle reviendra par le droit chemin et le réjouira,
elle lui révélera ses secrets (4, 11, 14, 16, 18).

Dans le Quatrième Evangile Jésus comme la Sagesse nomme ses disciples ses « petits enfants » (13, 33 : τεκνία ; cfr 1 Jn 2, 1, 12, 28; 3, 7, 18; 4, 4; 5, 21). C'est là le langage d'un maître à ses élèves (die Anrede des Lehrers an die Schüler), dit Bultmann [74], qui, à la suite de Strack-Billerbeck, invoque les parallèles de la littérature rabbinique. En fait, en raison du contexte général, ceux de la littérature prophétique et sapientiale, qui ont été mentionnés plus haut, nous paraissent beaucoup plus indiqués. Quand le Christ a purifié ses disciples par sa Parole (13, 10; 15, 3), et qu'il les juge dignes de sa confiance, à l'instar de la Sagesse il leur révèle ses secrets comme à des amis (15, 15) : c'est là tout le sujet des discours après la Cène. « Aimer » la Sagesse divine, c'est « garder ses lois » (Sg 6, 18) ; Jésus dit la même chose, et presque dans les mêmes termes : « Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime » (14, 21). Jésus ajoute : « Celui qui m'aime sera aimé de mon Père ». Le Siracide déclare de son côté : « Ceux qui aiment la Sagesse, le Seigneur les aimera » (4, 14). « J'aime ceux qui m'aiment », dit encore la Sagesse en Pr 8, 17. « La pensée est admirable, écrit A. Robert, et semble annoncer les vues mystiques du Quatrième Evangile ». Il est bien évident d'ailleurs qu'on n'en est pas encore là dans le livre des Proverbes : la distance qui sépare l'A.T. du Nouveau ne doit jamais être perdue de vue.

La Sagesse, avons-nous dit plus haut, fait part à ses disciples de ses propres privilèges. Elle s'est comparée aux arbres et aux plantes aromatiques (Si 24, 13-17) ; ses disciples poussent comme la rose au bord des cours d'eau, et comme l'encens ils répandent leur parfum (39, 13-14). Identifiée avec la Loi, la Sagesse est encore assimilée aux grands fleuves qui en débordant répandent partout leurs eaux fertilisantes : Si 24, 25-27. Or, aussitôt après, le Siracide qui s'est mis à l'école de la Sagesse se regarde lui aussi comme un canal dérivé du fleuve et un cours d'eau (vv. 30-31). La même suite d'idées se retrouverait en Jn 7, 37-38 si l'on admettait que Jésus, après s'être donné lui-même comme la source de l'eau vive, parle ensuite des fleuves d'eau vive qui couleront du sein de ses disciples. Toutefois nous de-

74. *Das Evangelium des Johannes*, p. 402, note 5.

vons souligner que l'interprétation de ce passage demeure aujourd'hui encore très controversée [75].

Voici quelque chose de particulièrement remarquable. Le Dieu de la révélation judéo-chrétienne peut s'unir à sa créature de la manière la plus intime qui se puisse concevoir, sans que soit d'aucune façon compromise la distinction radicale entre le Créateur et les êtres créés. C'est ainsi que la Sagesse divine promet de se manifester aux hommes et de venir habiter en eux (Sg 1, 4; 6, 13, 16). Il ne s'agit pas d'ailleurs de tous les hommes, mais seulement de ceux qui l'aiment : « la Sagesse n'entrera pas (οὐκ εἰσελεύσεται σοφία) dans une âme malfaisante; elle n'habitera pas (οὐδὲ κατοικήσει) dans un corps tributaire du péché » (5, 4). Le Siracide dit de son côté : « Ce n'est pas au grand nombre que la Sagesse se montre » (6, 22). Jésus fait pareillement espérer à ceux qui l'aiment qu'il se manifestera à eux (mais non au monde), et qu'il viendra avec le Père habiter dans leurs cœurs (14, 21-23). C'est dans ce contexte de relations d'intimité et d'amitié réciproque, instaurées paradoxalement entre un être proprement divin et de pauvres hommes qui sont devenus ses disciples, qu'il convient de replacer les promesses parallèles faites par la Sagesse et par le Christ johannique de se donner en nourriture aux âmes.

LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

Les allusions des Synoptiques aux rapports de Jésus avec la Sagesse.

Toutes ces richesses que les écrits de sagesse nous ont permis de découvrir dans le Quatrième Evangile ont-elles au moins une préparation dans les Synoptiques? Cette question doit retenir d'autant plus notre attention que la réponse que nous lui ferons est en partie nou-

75. Dans l'*Introduction à la Bible*, t. II, p. 897, nous avons opté pour l'interprétation qui fait couler l'eau vive, non du sein du croyant, mais du sein du Messie, conformément à la promesse de 4, 10, 14... Surtout depuis l'étude de H. Rahner, *Flumina de ventre Christi, Die patristische Auslegung von Joh. VII, 37-38*, dans *Biblica*, 1941, pp. 269-302; 367-403, cette exégèse devient de plus en plus courante. Cfr tout récemment encore M. E. Boismard, *De son ventre couleront des fleuves d'eau*, dans *R.B.*, 1958, pp. 523-546. Cependant l'explication opposée garde une certaine probabilité et a pour elle surtout le parallélisme avec 4, 14 : l'eau vive donnée par Jésus devient dans le croyant une source d'eau jaillissant en vie éternelle. Cfr A. M. Dubarle, *Des fleuves d'eau vive*, dans *Vivre et Penser*, pp. 238-241, qui cite comme parallèles Pr 4, 23; 9, 11; 13, 14; 18, 4...; — J. C. Quirant, « *Torrentes de agua viva* », dans *Estudios Biblicos*, 1957, pp. 276-306. De toute façon il n'est pas possible d'accepter la manière de lire de Burney (*The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford, 1922, pp. 109-113), pratiquement adoptée par J. C. Quirant, qui fait de « venir à » l'équivalent de « boire » : qui a soif, qu'il vienne à moi; qui croit en moi, qu'il boive. En effet dans le Quatrième Evangile « venir au Christ » signifie très certainement « croire en lui », ainsi qu'il ressort des deux membres parallèles de 6, 35. Cfr dans *N.T. Stud.*, octobre 1959, pp. 95-98, la note intéressante de J. Blenkinsoff.

velle. Le regretté A. Robert avait coutume de dire que l'importance de la littérature sapientiale n'avait pas été appréciée à sa juste valeur par les commentateurs de l'A.T. On en peut dire autant en ce qui touche l'influence de cette même littérature sur le message du N.T. : jusqu'ici, elle n'a encore été que très imparfaitement étudiée.

En particulier les allusions cachées que font les Evangiles Synoptiques aux rapports de Jésus avec la Sagesse ont été très peu remarquées. Et tout d'abord il y a le fait même de ces allusions qui a été discuté, et pourtant il nous semble au-dessus de toute contestation, à la condition de ne pas s'en tenir aux questions de vocabulaire et de saisir les ressemblances de thèmes.

Nous ne ferons que mentionner en passant un texte obscur de la double tradition relatif à la justification de la Sagesse, par ses enfants selon saint Luc (7, 35), par ses œuvres selon la leçon la mieux attestée de saint Matthieu (11, 35). Nous avons discuté ailleurs [76] la portée de ce passage, compte tenu de son contexte. Il semble, comme le dit Loisy, que la Sagesse représente ici Jésus, « sinon pour lui être formellement identifiée, du moins en tant que Jésus a été l'organe de sa complète manifestation » [77].

Nous nous arrêterons plus longuement à la menace contre Jérusalem : « Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés ! Que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et vous n'avez pas voulu ! Voici que votre maison va vous être laissée (déserte) [78]. Car, je vous le dis, vous ne me verrez plus désormais jusqu'à ce que vous disiez : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur » (Mt 23, 37-39 ; Lc 13, 34-35).

A la suite de Reitzenstein, Bultmann rattache ce passage à ce qu'il appelle le mythe de la Sagesse divine qui, après avoir séjourné parmi les hommes et les avoir en vain appelés, prend congé d'eux et retourne à son lieu d'origine [79] : ce mythe se trouverait associé à celui de l'*Urmensch*, puisqu'il est question en finale de la réapparition du Messie en vue du jugement : « Vous ne me verrez plus désormais jusqu'à ce que vous disiez : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! »

Il nous paraît certain en effet que ces paroles du Christ évoquent à la fois le thème de la Sagesse et celui du Fils de l'homme, faisant ainsi la synthèse des deux traditions sapientiale et apocalyptique [80].

---

76. *Jésus et la Sagesse divine d'après les Evangiles synoptiques*, dans *R.B.*, 1955, p. 164-168.

77. *Les Evangiles Synoptiques*, Ceffonds, 1907, t. I, p. 679. Cfr dans le même sens *The Interpreter's Bible*, vol. VII, New-York, 1951, p. 385.

78. Le mot ἔρημος dans Matthieu est omis par de nombreux témoins, peut-être par souci d'harmonisation avec le texte de Luc.

79. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1957, pp. 120-121.

80. A la suite de T. Arvedson (*Das Mysterium Christi. Eine Studie zu Mt XI, 25-30*, Uppsala, 1937, p. 211), on notera que l'image de la mère-poule

Mais Bultmann n'a nullement démontré qu'elles ne sauraient convenir dans la bouche du Christ vivant sur la terre; il n'a pas prouvé davantage que les conceptions bibliques sur la Sagesse ou sur le Fils de l'homme ne sont que le prolongement des mythes païens. Du moins a-t-il bien vu que cette déclaration a un accent mystérieux et que celui qui la prononce appartient à un autre monde. Elle rappelle en effet les passages de l'A.T. où Yahvé, sauveur de son peuple, est comparé à un aigle, à un oiseau (Dt 32, 11; Is 30, 5; Ps 36, 8), et également ceux où Israël est menacé de l'abandon divin, par ex. Jr 12, 7 : « J'ai abandonné ma maison, quitté mon héritage ». Plus encore, elle fait songer aux menaces eschatologiques de la Sagesse divine méprisée [81], notamment celle de Pr 1, 24-28 que nous avons déjà alléguée plus haut pour expliquer Jn 7, 34 et 8, 21 :

> Puisque j'ai appelé et que vous avez refusé,
> puisque j'ai étendu la main sans que nul n'y prenne garde,
> puisque vous avez négligé mes conseils,
> et que vous n'avez pas accédé à mes remontrances,
> à mon tour de votre détresse je rirai,
> quand l'épouvante fondra sur vous comme l'orage,
> et votre détresse comme un tourbillon,
> quand l'épouvante et l'angoisse fondront sur vous.
> Lors ils m'invoqueront, mais je ne répondrai point;
> ils me chercheront sans que je me laisse atteindre.

On trouve une donnée toute semblable dans le récit de la guérison du démoniaque épileptique, et cette fois-ci elle a l'avantage d'être rapportée par les trois Synoptiques, et en outre de viser directement les disciples, qui n'ont pu chasser le démon : « O génération incrédule, s'écrie Jésus se plaignant de leur manque de foi, jusques à quand serai-je avec vous? jusques à quand devrai-je vous supporter? » (Mc 9, 19 = Lc 9, 41 = Mt 17, 17). « En elles-mêmes, écrit très justement Lagrange, les paroles de Jésus ne sont pas seulement celles d'un homme parmi d'autres hommes; c'est le sentiment d'un être divin qui a naturellement sa place dans le ciel [82]. » Windisch [83] souligne de son côté toute la distance qui sépare les doléances habituelles des prophè-

---

maternels de la Sagesse; cfr Si 14, 26; Sg 7, 12; 8, 2, 9. Si, comme le suggère Lc 11, 49, les paroles de Jésus en Mt 23, 34-36 sont empruntées à un livre perdu qui mettait en scène la Sagesse (cfr infra) et si Mt 23, 37-39 appartient encore à la même citation, cette image se concevrait plus aisément.

81. Certains auteurs préfèrent parler ici d'une identification de Jésus avec la *Shekina* : celle-ci va quitter le Temple qui sera laissé désert, ce qui paraît être l'équivalent de « vous ne me verrez plus ». Mais, ainsi que le note Th. Preiss, cela revient pratiquement au même, car « Sagesse et *Shekina* sont des hypostases très fluides et toutes proches, plutôt que des entités bien distinctes » (*Le Fils de l'homme,* dans *Etudes Théologiques et Religieuses,* Montpellier, 1951 n° 1, p. 73).

82. *Evangile selon saint Luc,* p. 277.

83. *Theologisch Tijdschrift,* 1918, *Urchristentum und Hermesmystik,* pp. 215-218.

tes, par ex. celles d'Elie qui en une circonstance semblable souhaite de mourir (1 R 19, 4), et d'autre part la plainte du Christ, qui se donne implicitement comme étranger à notre monde et a hâte de revoir sa vraie patrie; tout se passe comme s'il désirait retrouver pour toujours la gloire céleste dont il vient de jouir sur la montagne de la Transfiguration (la scène dont nous parlons fait suite à celle de la Transfiguration).

Non sans raison, Windisch évoque à ce propos la seconde Ode d'Horace dans laquelle le poète formule le vœu qu'Hermès-Mercure, venu parmi les Romains en la personne d'Auguste pour venger le meurtre de César, ne se hâte pas de retourner au ciel : que la vue des crimes des enfants de Romulus ne précipite point son départ, mais qu'au contraire il demeure longtemps parmi eux :

Serus in coelum redeas diuque
Laetus intersis populo Quirini
Neque te nostris vitiis iniquum
Ocior aura
Tollat! (Od. 1, 2).

Plutôt que cette apothéose païenne, ou encore la finale des Métamorphoses d'Ovide (XV, 867 sq.), il eut été tout indiqué d'alléguer le passage de Pr 1, 20-33 dont nous citions à l'instant quelques versets, et où la Sagesse menace d'abandonner les hommes qui refusent de se convertir.

Il faut encore, et surtout peut-être, citer les reproches faits au peuple juif d'avoir méprisé les envoyés divins, reproches que Jésus ose formuler en son nom personnel. Il en est ainsi du moins dans la rédaction de Matthieu (23, 33-34), dont il faut reconnaître avec Lagrange que le texte paraît ici dans l'ensemble plus primitif que celui du troisième évangile : tandis que chez Matthieu il est question de prophètes, de sages et de scribes, tous termes consacrés dans le monde juif, Luc, préoccupé d'harmoniser son vocabulaire avec la réalité chrétienne, parle de « prophètes » et d'« apôtres ». Voici le texte du premier évangile : « Serpents, engeance de vipères! comment pourrez-vous éviter d'être condamnés à l'enfer? Voici donc que j'envoie vers vous des prophètes, des sages et des scribes : vous en tuerez certains et les mettrez en croix, vous en flagellerez d'autres dans les synagogues et les pourchasserez de ville en ville. » Ce langage est étonnant : les envoyés du Christ sont assimilés aux prophètes de l'ancienne alliance; les doléances de Jésus au sujet de ses disciples qu'on maltraite rappellent celles de Yahvé : « Je vous ai envoyé mes serviteurs les prophètes, et vous ne les avez pas écoutés » (Jr 7, 25; 25, 14; 26, 5; 29, 19; 35, 15); pareillement la prédiction que fait Jésus (v. 35) du châtiment des persécuteurs fait songer à des passages tels que celui-ci : « Je vengerai le sang de mes serviteurs les prophètes et de tous les serviteurs de Yahvé sur Jézabel et sur toute la famille d'Achab » (2 R

9, 7). A la réflexion, de telles réminiscences se conçoivent fort bien : si dans l'A.T. les prophètes sont les serviteurs de Yahvé par excellence et si la Sagesse divine de son côté a pareillement ses servantes (en Pr 9, 1-6), les apôtres sont appelés serviteurs de Jésus.

La recension de Luc ne fait que confirmer cette conclusion. Elle offre cette singularité de mettre la même plainte, non plus directement sur les lèvres de Jésus, mais sur celles de la Sagesse personnifiée : « Et c'est bien pourquoi la Sagesse de Dieu a dit : je leur enverrai des prophètes et des apôtres ; ils en tueront, ils en persécuteront » (19, 49). Plusieurs auteurs pensent que nous avons ici une citation d'un écrit juif perdu. C'est l'avis notamment de Bultmann, qui s'appuie sur la formule d'introduction et l'emploi de εἶπεν. Luc nous attesterait donc la provenance réelle de ce passage. En revanche, c'est Matthieu qui nous en aurait le mieux conservé la forme primitive : la formule matthéenne προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς doit être préférée au futur prophétique de Luc ; enfin l'apostrophe à Jérusalem, que nous avons étudiée plus haut et que le premier évangile place immédiatement après ce texte, devait faire partie de la même citation ; c'est à tort que Luc l'aurait transférée en un autre contexte ; Bultmann estime d'ailleurs possible que Jésus ait fait lui-même la citation.

Cette hypothèse, qui est loin d'être acceptée de tout le monde [84], n'est cependant pas invraisemblable [85] ; elle montrerait Jésus s'identifiant implicitement avec la Sagesse, car c'est lui qui envoie les missionnaires chrétiens que les juifs persécuteront [86] ; elle nous mettrait une fois de plus en présence d'un rapprochement entre les deux traditions sapientiale et apocalyptique : la σοφία τοῦ Θεοῦ et le Fils de l'homme qui doit revenir à la fin des temps (Mt 23, 39 : ὁ ἐρχόμενος) sont un seul et même personnage ; on pourrait alors se demander s'il ne faut pas donner raison à Reitzenstein [87] qui pense que la perspec-

84. Selon nombre de critiques, le texte de Matthieu qui assigne à Jésus lui-même l'envoi de prophètes, de sages et de scribes est trop juif de forme pour ne pas représenter la donnée primitive. En revanche ils estiment qu'il faut donner raison à Luc quand il situe l'apostrophe à Jérusalem en un contexte différent. Cfr T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, Londres, 1954, p. 102 ; — W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, Zürich, 1956, pp. 73-75.

85. Se prononcent pareillement en faveur de cette hypothèse : A. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, Leipzig, 1907, p. 72 ; — R. Reitzenstein, *Das mandaische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung*, Heidelberg, 1919, p. 44. Cependant, par la suite, Reitzenstein s'est corrigé (cfr *Z.N.W.*, 26, 1927, p. 55, note 1) : l'introduction de Matthieu est originale, mais parce que les paroles prononcées en la circonstance par Jésus ont paru étranges dans sa bouche, on les a attribuées à la Sagesse.

86. S'il est vrai que la traduction la plus normale de Luc 2, 49 est : « Ne savez-vous pas qu'il me faut être chez mon Père? », et si l'on admet d'autre part que ces mots sont une allusion à la manifestation eschatologique de la Gloire divine dans le Temple de Jérusalem, on voit que Luc est conséquent avec lui-même en faisant tenir au Christ le langage de la Sagesse. Cfr R. Laurentin, *Structure et Théologie de Luc I-II*, Paris, 1957, pp. 141-146.

87. *Das mandaische Buch des Herrn der Grösse*, pp. 42-43. Cfr encore Bult-

tive s'étend à toute l'histoire d'Israël depuis les origines jusqu'à l'époque du Christ : c'est en songeant à tout ce passé que le Christ (la Sagesse) pouvait dire en toute vérité : ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου. Il est certain en tout cas que cette exclamation surprend si on se place au point de vue des Synoptiques qui ne mentionnent qu'une seule « montée » de Jésus à Jérusalem.

D'ailleurs nous ne croyons pas que cette exégèse s'impose [88]. En particulier il ne semble pas nécessaire de supposer un emprunt fait à un ouvrage perdu. En mettant en scène la Sagesse, soit explicitement (Lc), soit implicitement (Mt), Jésus pouvait faire allusion à des textes tels que Sg 7, 27 où la Sagesse divine est donnée comme transformant les hommes en prophètes, et surtout Pr 9, 1-6, où elle nous est montrée *envoyant ses servantes* qui ne sont autres que les prophètes.

Que le Christ ait accordé à ce dernier passage une certaine attention, c'est ce que semble manifester au moins l'une de ses paraboles (Mt 22, 1-24; Lc 14, 15-24), qui exploite le thème du banquet messianique à propos duquel le maître du festin *dépêche ses serviteurs* pour avertir les invités que tout est prêt : ce sont là précisément les données de Pr 9, 1-6; ajoutons que, selon une remarque de H. Renard [89], dans un cas comme dans l'autre, ce sont les plus déshérités qui goûtent au festin, dans les Proverbes les « simples » dépourvus de sens, dans l'Evangile les pécheurs méprisés des Pharisiens.

En dépit des Actes de Thomas, qui parlent d'un banquet nuptial au cours duquel l'âme s'unit à la Sagesse, il nous semble arbitraire de soutenir avec Arvedson [90] que cette idée du mariage de la Sagesse est déjà à la base de Pr 9, et que dans la parabole de Matthieu (qui seul parle d'un repas de noces; Luc dit seulement un grand festin), Jésus prend la place de la Sagesse. Disons seulement que le Sauveur s'est probablement souvenu de ce passage de l'A.T. et que le banquet de la Sagesse devient dans les Synoptiques le festin des noces messianiques du Fils de Dieu.

Est-il besoin de noter que la parabole du festin, réminiscence du banquet de la Sagesse de l'A.T., annonce à son tour le banquet eucha-

---

mann, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium*, dans EYXAPIΣTHPION *Hermann Gunkel dargebracht*, 2 Teil, Göttingen, 1923, pp. 6-7. Sans partager les idées de Bultmann sur la formation du prologue de saint Jean, on peut voir avec lui en Mt 23, 37 = Lc 13, 34 comme une esquisse de ce célèbre morceau.

88. Beaucoup d'exégètes découvrent, non sans raison, dans ce passage, l'indication que, même aux yeux des Synoptiques, Jésus est venu plusieurs fois à Jérusalem au cours de son ministère.

89. *Sainte Bible* de Pirot, Paris, 1943, t. VI, p. 81. Tandis que dans Luc un seul serviteur est envoyé, Matthieu écrit : « Il envoya ses serviteurs pour appeler les invités ». On s'est demandé si le texte matthéen n'est pas influencé par Pr 9, 3 : « Elle a envoyé ses servantes ». Cfr McNeile, *St Matthew*, p. 314.

90. *Das Mysterium Christi*, pp. 214 sq.

ristique? Quand Jésus *envoie ses disciples comme des serviteurs* pour préparer la Cène (Mc 14, 12-16 par.) c'est un geste de portée messianique qu'il accomplit (cfr avec la préparation semblable du triomphe messianique des Rameaux : Mc 11, 1-6 par.) ; ce sont tout ensemble Pr 9 et la parabole évangélique du festin qui reçoivent ainsi un commencement d'accomplissement. Une fois de plus nous constatons l'accord foncier des Synoptiques et de Jean.

Le logion dit johannique.

D'autres passages pourraient être allégués [91], mais nous préférons arriver tout de suite au texte sans doute le plus suggestif, connu souvent sous le nom de *logion johannique* en raison de son apparentement avec la christologie du Quatrième Evangile. Ayant étudié longuement ce texte ailleurs [92], nous nous contenterons de rappeler ici quelques-unes de nos conclusions.

Cet hymne de jubilation est reproduit presque dans les mêmes termes par Matthieu (11, 25-30) et par Luc (10, 21-22), avec toutefois cette différence que le texte du premier évangile comprend trois strophes (25-26; 27; 28-30), tandis que celui du troisième évangile n'en comprend que deux. La strophe que Matthieu a en plus : « Venez à moi, vous tous qui peinez » paraît bien être la conséquence logique du lien unique qui rattache le Christ au Père : « Nul ne connaît le Père, s'il n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler ». D'ailleurs, ainsi que le note finement Dom Butler [93], la première et la dernière strophe ont ceci de commun qu'elles sont l'une et l'autre une critique implicite du pharisaïsme. En effet les sages et les prudents auxquels le Père refuse ses lumières, ce sont ces Scribes et ces Pharisiens pleins de mépris pour les petits, qui accablent les âmes et « lient de pesants fardeaux dont ils chargent les épaules des autres » (Mt 23, 4), tandis que le fardeau du Christ est léger.

C'est dire que nous nous rangeons aux côtés des nombreux exégètes : Lagrange, Klostermann, Bacon, Dibelius, Creed, Schniewind, Dom Butler [94] ..., qui regardent l'appel aux âmes propre à Matthieu

91. Cfr Th. Preiss, *Jésus et la Sagesse,* dans *Etudes Théologiques et Religieuses,* Montpellier, 1953, n° 1, pp. 67-75.

92. *Jésus et la Sagesse divine d'après les Evangiles Synoptiques, Le logion johannique et l'Ancien Testament,* dans *R.B.*, 1955, pp. 161-186.

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

94. Voici le détail de ces références : E. Norden, *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede,* Leipzig-Berlin, 1913, pp. 277-308; — Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu,* Paris, 1941, p. 228; — Klostermann, *Das Matthäusevangelium,* Tübingen, 1938, pp. 101-102; — Bacon, *The Gospel of Mark, Its Composition and Date,* New Haven, 1925, p. 250, note 1; — Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums,* Tübingen, 1933, p. 280; — Creed, *St Luke,* Londres, 1953, p. 143; — Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus,* p. 149; — Dom Butler, *The Originality of St Matthew,* p. 52.

comme faisant partie intégrante de l'hymne de jubilation. Si Luc a supprimé cette strophe, ce peut être en raison de sa résonance juive, puisque les hommes fatigués et accablés que Jésus appelle le sont surtout en raison du fardeau de la Loi et des observances pharisaïques. Ce peut être encore, comme le conjecture Dibelius [95], parce que, l'hymne de jubilation servant ici de conclusion à la mission des soixante-douze (ou des soixante-dix) disciples, la dernière strophe perdait en un tel contexte toute sa raison d'être.

A bon droit, Mgr Cerfaux [96] a insisté sur la coloration apocalyptique de cet hymne qui a des rapports étroits avec Daniel. Il a eu raison également de souligner [97] qu'il ne fait pas l'effet d'un morceau du Quatrième Évangile égaré dans les Synoptiques : d'une part en effet le vocabulaire qui le caractérise est peu johannique ; d'autre part les idées qu'il exprime ont quelques parallèles *partiels* dans les Synoptiques (cfr notamment Mt 13, 11 ; 16, 17 ; Lc 22, 29).

Tout cela doit être concédé, avec seulement cette restriction que certaines particularités de la terminologie (la formule de réciprocité ; ὁ υἱὸς employé absolument ; πάντα, cfr Jn 1, 3 ; 3, 35 ; 5, 20 ; 13, 3 ; 15, 15 ; 16, 15 ; 17, 7) font songer au Quatrième Évangile [98]. Surtout nous persistons à soutenir, à la suite de Norden, Lagrange et beaucoup d'autres, que l'hymne de jubilation est principalement apparenté aux grands textes de l'A.T. sur la Sagesse divine, qui constituent la source vétérotestamentaire principale de la christologie johannique. Cela doit d'autant moins nous étonner que, nous venons de le voir, ailleurs également dans les Synoptiques, quoique beaucoup plus rarement que dans saint Jean, le Christ s'exprime comme la Sagesse. Ici pareillement : c'est le Fils de l'homme de Daniel qui parle [99], mais c'est également la Sagesse divine incarnée.

---

95. *Die Formgeschichte des Evangeliums*, p. 280, note 1.

96. *Les sources scripturaires de Mt. XI, 25-30*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 30 (1954), pp. 740-746 ; 31 (1955), pp. 331-342. Cfr aussi H. Mertens, *L'Hymne de jubilation chez les Synoptiques*, Gembloux, 1947 ; — A. M. Denis, *L'investiture apostolique par « apocalypse »*, dans *R.B.*, 1957, pp. 498-502.

97. *L'Evangile de Jean et le Logion Johannique des Synoptiques*, dans *L'Evangile de Jean* (ouvrage collectif), 1958, pp. 147-159.

98. Cfr B. Noack, *Zur Johanneischen Tradition*, Copenhague, 1954, pp. 60-61.

99. Nous croyons en particulier que πάντα μοι παρεδόθη est à rapprocher *d'abord et avant tout* de Dn 7, 14 : la puissance royale universelle donnée au Fils de l'homme (ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία) ; on comparera encore la formule du logion avec Mt 28, 28 ; Lc 4, 6 ; Jn 17, 2, 7... Bref il s'agit en premier lieu de l'octroi d'un pouvoir, plutôt que de la transmission d'une révélation. Cfr en ce sens J. Dupont, *Gnosis*, Louvain, 1949, p. 60 ; — F. Büchsel, *T.W.N.T.*, II, art. παραδίδωμι, p. 173 ; — Van Swigghem, *De terugkeer van de 72*, dans *Geref. Theolog. Tijdschrift*, 50 (1950), p. 155. Mais l'idée de connaissance, imposée par le contexte, est à garder ; on peut expliquer la formule πάντα μοι παρεδόθη à partir de Jn 17, 2-3, où, comme le note judicieusement le P. Bois-

Il est clair tout d'abord que l'appel du Révélateur divin : « Venez à moi », qui par sa phraséologie imite de très près certains passages de l'Ecclésiastique (6, 24-28; 24, 19-20; 51, 23-27), fait songer aux invitations analogues adressées par la Sagesse aux hommes. Mais déjà dans la première strophe l'opposition entre les sages (σοφοί) et les petits (νήπιοι) est tout à fait caractéristique de la littérature de sagesse; il est vrai que celle-ci assigne à cette antithèse une portée assez différente, mais il est beaucoup d'autres cas où le message du Christ prolonge, et en même temps corrige, celui de l'A.T. De ces divergences il résulte seulement que les paroles en question ne sont par un simple démarquage de l'A.T. attribué au Christ, et aussi que le message de Jésus garde sa pleine originalité [100].

Quant à la seconde strophe, consacrée aux relations mutuelles entre le Père et le Fils, et où le Père et le Fils *font partie d'un même mystère divin,* il nous semble qu'elle opère comme la synthèse de ces lieux communs des Sapientiaux : nul ne connaît la Sagesse si ce n'est Dieu; nul ne connaît Dieu si ce n'est sa Sagesse.

Pour la première affirmation, cfr Jb 28, 24-26; Si 1, 1-10; Pr 30, 2-6; Ba 3, 27-28; pour la seconde, cfr Pr 8, 22-30; Sg 8, 3-4; 9, 9-18. C'est là le seul parallèle véritablement approprié. On conviendra facilement que le cas de Daniel, seul à être mis au courant par Dieu des secrets (μυστήρια) qu'ignorent les sages et les magiciens de Chaldée (Dn 2, 20 sq.), se situe à une distance incommensurable de celui de Jésus, Fils de Dieu, seul à connaître le Père et à pouvoir le révéler. Il faut en dire autant du Siracide qui a reçu communication de la sagesse qu'il enseigne. Les relations du Christ avec le Père sont d'un autre ordre beaucoup plus élevé et font songer à la Sagesse divine elle-même. On rapprochera encore Mt 11, 27 des textes johanniques suivants, qui eux aussi ont leur

---

précisément celui de dispenser la connaissance de Dieu, principe de vie » (*R.B.*, 1958, p. 302). Sur le caractère sapiential de la dernière strophe matthéenne, cfr G. Lambert, « *Mon joug est doux et mon fardeau léger* », dans *N.R.Th.*, 1955, pp. 963-969.

100. Le mot νήπιος (= simple) appartient au vocabulaire de la littérature de sagesse : cfr Pr 1, 4, 22, 32; 7, 7; 8, 5; 9, 4, 6, 16; 14, 15, 18; 19, 25; 21, 11; 22, 3; 27, 12; cfr aussi les Psaumes sapientiaux : Ps 19, 9; 119, 30. Ce seul fait suffirait à montrer qu'on ne peut s'en tenir à la tradition apocalyptique pour expliquer notre logion. Dans les écrits sapientiaux, les simples sont les ignorants, les insensés, ceux qui n'ont pas appris la vraie sagesse. Mais parfois le vocable perd toute nuance péjorative, comme par ex. dans Ps 116, 6 : « Yahvé garde les simples; j'étais faible, et il m'a sauvé ». Et dans le judaïsme tardif le mot prend une coloration religieuse : les simples s'identifient alors avec les pauvres et les humbles, ainsi qu'en témoigne le passage suivant du *pésher* d'Habacuc : « L'explication de cette parole concerne le Prêtre impie pour lui rendre le mal qu'il a fait aux pauvres, car le Liban, c'est le conseil de la Communauté, et les animaux, ce sont les simples de Juda qui pratiquent la Loi » (12, 4). Cfr E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien,* Lund, 1955, pp. 185-187. En la nuançant par les données qui précèdent, on peut souscrire à la conclusion de S. Légasse, *La révélation aux* νήπιοι dans *R.B.*, 1960, pp. 321-348 : Jésus a étendu au domaine de la connaissance la « pauvreté » traditionnellement exaltée dans l'Ecriture; c'est là de sa part un trait de grande originalité qui se rattache à sa polémique contre les docteurs juifs infatués de leur science de la Loi.

prototype dans les affirmations de l'A.T. sur la Sagesse : « Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique qui est dans le sein du Père, lui, l'a révélé... Celui qui vient du ciel témoigne de ce qu'il a vu et entendu... Celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu, car il ne donne pas l'Esprit avec mesure. Le Père aime le Fils, et il a tout remis dans sa main... Ce n'est pas que personne ait vu le Père, sinon celui qui est venu d'auprès de Dieu, celui-là a vu le Père » (1, 18 ; 3, 31, 32, 34, 35 ; 6, 46).

Que conclure de ces constatations, sinon ceci : dans l'hymne de jubilation des Synoptiques, du moins tel que le reproduit Matthieu, on discerne fort bien le schéma caractéristique à la fois des discours de la Sagesse divine dans l'A.T. et des discours du Christ dans le Quatrième Evangile : proclamation des titres de noblesse de l'être strictement divin (la Sagesse ou le Christ), qui veut se faire entendre de l'humanité ; invitation pressante adressée aux hommes à venir à lui pour recevoir ses enseignements et même pour se nourrir de lui. Même s'il fallait, avec nombre de critiques, considérer la dernière strophe de l'hymne (« Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués ») comme primitivement indépendante du contexte antécédent, elle suffirait à elle seule à démontrer que les appels du Christ dans le discours johannique sur le pain de vie sont (fond et forme) beaucoup plus proches des Synoptiques qu'on ne le supposerait au premier abord.

(à suivre)

*Paris XVIII^e^*
11, rue Georgette-Agutte.

André FEUILLET, P.S.S.
professeur à l'Institut Catholique.