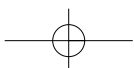
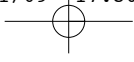


L'ENTRÉE DU CHRIST À JÉRUSALEM



REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

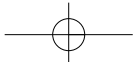
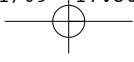
**L'ENTRÉE DU CHRIST
À JÉRUSALEM**

*Portes, levez vos frontons, élevez-vous, portails
antiques, qu'il entre le roi de gloire!*

Psaumes, 24, 7

*La ville porte le nom de ceux qui la fortifient. C'est
pourquoi le Psaume (59,11) dit: « Qui me conduira
dans une ville forte ? » Car à cet endroit s'écoule la
fontaine de toutes grâces.*

*Maître Eckhart, sermon latin
pour la Résurrection, n° 15.*



Sommaire

ÉDITORIAL

Guy BEDOUELLE : **La « joyeuse entrée » du Christ dans le mystère pascal**

7 L'entrée du Christ à Jérusalem qui est rappelée, et même célébrée le dimanche des Rameaux, devient le portail de la Semaine sainte, épousant en quelque sorte la construction des Évangiles: le mouvement de kénose et de résurrection y est inauguré, mais aussi accompli dans l'entrée et la sortie de Jérusalem.

THÈME

José GRANADOS : **Le nouvel Hosanna dans le nouveau Temple : l'entrée de Jésus à Jérusalem**

13 Ce commentaire théologique de l'entrée du Christ à Jérusalem montre que le cri « hosanna », qui au début était un appel au secours, devient finalement attestation du salut. L'épisode est moins une entrée dans Jérusalem qu'une entrée dans le Temple. En chassant les vendeurs, le Christ opère une nouvelle dédicace du Temple : geste de purification et de réconciliation que va opérer sa croix. Sa présence physique dans l'enceinte du Temple indique la présence renouvelée de Dieu dans un autre Saint des saints qui sera le corps du Christ eucharistique et ecclésial ouvert à l'humanité entière.

Knut BACKAUS : **Habiter au Sanctuaire Jésus-Christ et le Temple**

37 L'incarnation de Jésus-Christ a bouleversé la vie religieuse des croyants dans le culte rendu à Dieu et surtout dans leur conception du sanctuaire. Le Christ devient dans sa personne même le sanctuaire, personnalisation qui fait de Lui la sainte demeure que les hommes sont invités à habiter, pour vivre de la plénitude de l'amour du Christ, en réponse à l'exigence du Père qui veut être adoré en esprit et en vérité.

Philippe LEFEBVRE : **L'entrée du Christ à Jérusalem Lumières de l'Ancien Testament**

53 Entrer à Jérusalem, c'est, pour le Christ, un acte « géographique » – à la fois modeste et chargé de gestes anciens – qui signe sa royauté. Il récapitule les rois qui se sont succédé à Jérusalem: roi porteur de pain et de vin, comme Melchisédeq, mis au tombeau sous une lourde pierre comme Adomisédeq, présent royalement dans la cité avant qu'elle ne soit accessible, comme David. Jésus Christ entre dans sa cité et nous fait entrer dans les Écritures.

SOMMAIRE

Gaetano PASSARELLI : La Fête des enfants : regards sur la fête et sur l'iconographie de l'entrée de Jésus à Jérusalem

- 71** La tradition qui rappelle la participation des enfants à la fête des Rameaux est très ancienne, bien qu'elle ne figure pas dans les Évangiles. Si on a pu penser que le terme d'enfants concerne les catéchumènes, « infantiles », qui suivent la procession, les récits de pèlerinage et l'iconographie font référence à des enfants même très jeunes qui, portant des palmes, participent à la fête de l'entrée de Christ à Jérusalem : monté sur un ânon, il s'avance en roi pacifique, « plein de douceur », comme l'avaient prédit les prophètes.

Monika PONIATOWSKA : La symbolique de l'âne dans la religion et la culture

- 85** L'âne est fortement inscrit dans la tradition de l'Église, de l'Ancien au Nouveau Testament, de l'ânesse de Balaam à l'âne de la crèche et à l'ânon qui portait Jésus lors de son entrée à Jérusalem. À l'inverse de la réputation traditionnelle qui fait de l'âne un animal borné et têtu, la Bible et les Saints honorent l'âne pour sa sagesse et sa fidélité.

Jean-Michel POFFET : « Tous font en toi leur demeure ! » Regards sur Jérusalem

- 93** Comment expliquer la tension que connaît Jérusalem entre sa vocation à l'universalité et les affrontements entre les diverses communautés qui ne cessent de la déchirer ? Faute de prendre en compte l'histoire et la portée symbolique des lieux auxquels sont attachés ceux qui en tirent leur identité, on ne peut aboutir à un statut de la ville qui satisfasse à la fois chacune des grandes religions et chacun des deux peuples qui la revendiquent.

SIGNET

Isabelle MOULIN : Cana : signe d'Amour et d'Alliance

- 103** Sans nier la spécificité du récit des noces de Cana qu'on ne trouve que dans l'Évangile de Jean, l'auteur apporte néanmoins un nouvel éclairage en le rapprochant d'autres récits – différents – tirés des synoptiques et portant sur la présence de l'Époux au cours du repas avec les pécheurs et la discussion sur le jeûne avec les Pharisiens et les disciples de Jean-Baptiste. En plaçant sa réflexion sous le signe de l'Amour et de l'Alliance, l'auteur insiste de façon particulièrement éclairante sur la dimension messianique de cet épisode.

Communio, n° XXXIV, 1 – janvier-février 2009

Guy BEDOUELLE

Éditorial

La « joyeuse entrée » du Christ dans le mystère pascal

L'entrée messianique de Jésus à Jérusalem est attestée par les quatre évangélistes, suivie ou chez Jean, précédée, de l'épisode des vendeurs chassés du Temple. Après ces deux récits, Matthieu (21,1-11) relate des paraboles et le discours eschatologique de Jésus, jusqu'au chapitre 26. Marc (11, 1-11) adopte la même structure ; il est le seul à préciser à l'issue de l'entrée triomphale : « Il entra à Jérusalem dans le Temple » (v. 11). Luc (19, 28-38) termine son récit en mentionnant que « la multitude des disciples » reprend dans ses acclamations, après le *Psaume* 118, 26, une variante de la louange angélique à la naissance de Jésus, qu'il avait rapportée (2, 14) : « Paix dans le ciel et gloire au plus haut des cieux ». Dans son Évangile, la lamentation et les pleurs de Jésus sur Jérusalem sont placés immédiatement après le récit de l'entrée (*Luc* 19, 41-44). Enfin, Jean (12, 12-16) cite explicitement, comme le fait Matthieu, le verset 9 du chapitre 9 de Zacharie : « Sois sans crainte, fille de Sion, voici que ton roi vient, monté sur un petit d'ânesse ».

L'entrée du Christ à Jérusalem est rappelée, et même célébrée, dans la liturgie chrétienne, le dimanche des Rameaux, et devient le portail de la Semaine sainte, épousant en quelque sorte la construction des Évangiles. En effet, le mouvement de kénose et de résurrection y est inauguré, mais aussi accompli dans l'entrée et la sortie de Jérusalem. Le Christ, accompagné de ses disciples, part du Mont des Oliviers (*Matthieu* 21, 1 ; *Marc* 11, 1 ; *Luc* 19, 29), et la foule vient à sa rencontre, avec des chants de joie (*Jean* 12, 18). Il retourne à Béthanie selon *Marc* 11, 11, puis repart le lendemain à

ÉDITORIAL _____ **Guy Bedouelle**

la ville. C'est au Mont des Oliviers qu'il reviendra avec les apôtres, après avoir partagé la Cène (*Luc 22, 39*). Après sa condamnation à la crucifixion, il sort de la ville, entouré de la même foule qui l'acclamait si peu de temps auparavant, et elle le suit au son des lamentations des femmes (*Luc 23, 27*). Il apparaît enfin ressuscité, le soir de Pâques, à Jérusalem, au milieu des apôtres et de leurs compagnons, auxquels se sont joints les deux disciples qu'il a accompagnés sur leur route lorsqu'ils sortent de la ville jusqu'à Emmaüs (*Luc 24, 33-35*).

Ainsi, l'épisode triomphal n'est que la première d'une série de pérégrinations pour entrer et sortir de Jérusalem, nous donnant un premier indice de ce qu'il nous faut comprendre l'entrée messianique comme l'inauguration du mystère pascal, vu, lu et médité dans son ensemble. La liturgie et la dévotion chrétiennes mettent en scène ces déplacements : la procession du dimanche des Rameaux ; la translation de l'Eucharistie au Reposeur après la messe du soir en mémoire de la Cène du Seigneur ; la tradition du Chemin de Croix avec ses stations, le vendredi après-midi ; l'entrée solennelle des célébrants, puis des fidèles à la suite du Cierge allumé du feu nouveau dans la nuit de la Veillée pascale. Une coutume en Orient permet, en une dernière procession, d'annoncer la Résurrection aux morts du cimetière avoisinant l'église.

« Dans la joie et les chants »

Les *Psaumes* des montées expriment la joie qui saisit les pèlerins lorsqu'ils arrivent à la Ville sainte : « Quelle joie quand on m'a dit : allons à la maison du Seigneur ! Enfin nos pieds s'arrêtent dans tes portes, Jérusalem ! » (*Psaumes 122, 1-2*). L'entrée du Roi Messie marque la fin de son pèlerinage terrestre et évoque en même temps David et Salomon pénétrant dans leur ville après la victoire (*2 Samuel 5, 7* ; *1 Rois 3, 15*), comme le rappelle Philippe Lefebvre¹. Les « joyeuses entrées » des souverains dans leurs « bonnes villes » à l'époque moderne s'en inspirent. C'était le cas du roi de France, dit très chrétien, mais aussi de l'empereur du Saint Empire. Cette appropriation à la fois sacrale et profane est l'arrière-fond du curieux tableau que James Ensor peint en 1888 : *L'entrée du Christ*

1. Voir : « L'Entrée du Christ à Jérusalem. Lumières de l'Ancien Testament », p. 53.

————— *La «joyeuse entrée» du Christ dans le mystère pascal*

à Bruxelles, qui donne à voir, sur fond de couleur rouge, une sorte de Carnaval et de manifestation d'une foule disparate, réclamant l'avènement du nouveau Royaume, que revendique la banderole : « Vive la sociale ! ».

Gaetano Passarelli montre que, si la participation des enfants aux cris de liesse de la foule n'est pas scripturaire, elle appartient à une tradition très ancienne, mêlant sans doute les versets de *Matthieu* 21, 8 et 15, et rapportée par Égérie (ou Éthérie). Cette allégresse des enfants, cette fête du jeune peuple des futurs baptisés de la nuit pascale, transparaît dans l'icône de la fête, unissant là encore le dimanche des Rameaux à la célébration de la Vigile de la Résurrection².

Les voix qui acclament joyeusement en Jésus le Messie, le roi ou le prophète, que ce soient celles des enfants, des disciples (*Luc* 19, 39-40), ou de la foule elle-même (*Matthieu* 21, 9-10), deviennent elles-mêmes joyeusement prophétiques. Sans avoir conscience de leur vérité profonde, ceux qui prononcent ces acclamations annoncent l'accomplissement du salut, tout comme Pilate le ratifiera à sa manière en rédigeant l'inscription de la Croix : « Jésus le Nazôreen, le roi des Juifs » (*Jean* 19, 19-22).

L'ânesse et l'ânon

Matthieu est le seul à mentionner que Jésus fait demander pour son entrée à la fois une ânesse et son ânon (21, 2 et 7) pour accomplir la prophétie de Zacharie (9, 9) : « Exulte avec force, fille de Sion ! Crie de joie, fille de Jérusalem ! Voici que ton roi vient à toi : Il est juste et victorieux, humble, monté sur un âne, sur un ânon, le petit d'une ânesse ». On peut dire que l'entrée du Christ est la mise en scène de cette annonce : le Messie est le Roi-Serviteur d'un Royaume, celui des Béatitudes, du renversement évangélique des valeurs du monde. C'est aussi par conséquent le dépassement du malentendu avec l'attente mondaine d'Israël. Le Roi est humble, à tel point qu'il va être humilié dans sa Passion avant d'être exalté dans sa Résurrection. L'entrée dans Jérusalem, à la fois modeste et joyeuse, et même glorieuse, donne la tonalité du Royaume à venir : « Béni soit le Royaume qui vient, de notre père David » (*Marc* 11, 10).

2. Voir : « La Fête des enfants », p. 71.

ÉDITORIAL _____ **Guy Bedouelle**

La figure de l'âne, présente dans la mythologie, est, de façon récurrente, assumée par la Bible, comme l'atteste la recherche de Monika Poniatowska³. Elle est, en fait, christologique. Nous venons de parler de la dimension royale qui est assumée par cette humble créature qui porte le Messie, comme celle qui accompagne Abraham et Isaac au lieu du sacrifice, qui, selon la tradition juive puis musulmane, est le Mont Moriah, au Dôme du Rocher, sur l'esplanade du Temple de Jérusalem. Elle est, bien entendu, aussi prophétique, depuis l'ânesse de Balaam (*Nombres* 22, 21-35), qui l'oblige, malgré lui, par ses oracles, à reconnaître l'Ange du Seigneur et à prononcer la bénédiction du Dieu d'Israël.

Le cinéaste Robert Bresson a eu l'audace de donner à l'âne une dimension proprement christique, et par là, sacerdotale, dans son film, *Au hasard Balthazar* (1966), qui, dans sa théologie cinématographique, est encadré par *Le Procès de Jeanne d'Arc* (1962) et *Mouchette* (1967) : trois destins d'innocents persécutés sans raison et dont la mort est source du salut, donc accomplissant, dans leur destin d'histoire ou d'imagination, le mystère pascal. Sans liberté physique ni morale, l'âne du film, livré au hasard de l'existence chaotique des hommes et de leurs passions, des ventes et des échanges, devient, par sa seule souffrance, révélateur du bien et du mal.

La Ville, le Temple et le Corps

José Granados fournit dans son article un commentaire théologique de l'entrée du Christ à Jérusalem. Il montre que l'acclamation « Hosanna », à l'origine cri d'appel qui monte vers Dieu, devient finalement l'attestation même de ce salut. Mais, surtout, il nous conduit vers la perception profonde que l'épisode est moins une entrée dans Jérusalem qu'une entrée dans le Temple⁴.

C'est pourquoi le récit de *Jésus chassant les marchands du Temple* n'est pas, dans les Synoptiques, séparé de l'entrée dans la ville. Bien au-delà de la dénonciation du mercantilisme, il y a là une des actions symboliques, ou, mieux, mimétiques, par lesquelles Ézéchiel ou Jérémie devaient, sur l'ordre même du Seigneur, signifier le message divin. Ce geste de représentation, bien plus que de

3. Voir : « La symbolique de l'âne », p. 85.

4. Voir : « Le nouvel Hosanna dans le nouveau Temple : l'entrée du Christ à Jérusalem », p. 13.

————— *La «joyeuse entrée» du Christ dans le mystère pascal*

violence, opère une nouvelle dédicace du Temple. Après la profanation de l'Abomination de la désolation (1 *Maccabées* 1, 54), le Temple avait été reconsacré et l'autel des holocaustes remplacé, puis inauguré (1 *Maccabées* 4, 53) tandis qu'on portait des rameaux et des palmes (2 *Maccabées* 10, 7). Alors que la fête de *Hannuka* commémore cet événement avec une procession durant laquelle sont chantés les *Psaumes* du Hallel et donc le *Psaume* 118, 26, le Christ, à la veille de son sacrifice parfait, accomplit ce geste de purification et de réconciliation, que sa Croix va opérer.

Désormais, l'entrée dans la Ville, puis dans le Temple, fait écho aux paroles, énigmatiques pour ses adversaires aussi bien que pour ses disciples, que Jésus prononce sur la profanation de ce Temple ou sur sa destruction, lorsque Jean relate, quant à lui, l'expulsion des marchands. Construit durant quarante-six ans, comment Jésus pourrait-il le relever en trois jours ? « Mais lui parlait du sanctuaire de son corps » (*Jean* 2, 21). La présence physique de Jésus à l'intérieur des murs de la Ville, dans l'enceinte du Temple, indique, dès l'entrée à Jérusalem, la présence renouvelée de Dieu, dans un autre Saint des Saints, qui sera le Corps du Christ eucharistique et ecclésial, ouvert sur l'humanité entière. Cet accomplissement du mystère pascal dans la souffrance physique et morale de Jésus, puis dans la Résurrection, révèle la dimension insoupçonnée du Messie : il est le Fils de Dieu (*Marc* 15, 39).

L'article de Knut Backhaus prolonge cette intuition en dégagant sa dimension d'universalité⁵. En se présentant en son Corps comme le nouveau Temple, le Christ n'accomplit pas une désacralisation mais une personnalisation radicale. C'est la notion même de sainteté qui en est changée. Faite de pureté légale dans l'Ancien Testament, de respect des prescriptions, elle éclate en quelque sorte au-delà des limites liturgiques, juridiques ou même conceptuelles, pour devenir, par l'accomplissement du mystère pascal, insertion dans le Corps du Christ, lieu de la présence de Dieu qui est miséricorde, car « il y a ici plus grand que le Temple » (*Matthieu* 12, 6).

L'enseignement paulinien ne cesse de revenir à l'essentiel qui consiste pour le chrétien à vivre « dans le Christ », « dans le Seigneur ». *L'Épître aux Éphésiens*, en particulier, bâtit l'architecture de ce nouveau sanctuaire (2, 19-22). Des deux peuples, les juifs et les païens, le Christ crée en sa personne un Homme nouveau, fait

5. Voir : « Habiter au sanctuaire : Jésus Christ et le Temple », p. 37.

ÉDITORIAL _____ **Guy Bedouelle**

la paix, et les réconcilie avec Dieu, « tous deux en un seul Corps par la Croix » (*Éphésiens* 2, 15-16).

Dans la Jérusalem historique et contemporaine que présente Jean-Michel Poffet, coexistent, mais aussi s'affrontent trois religions et deux peuples, tous passionnément attachés à la Ville qui, comme un appel, porte son nom de « Vision de paix »⁶. Lorsque les pèlerins chrétiens se rendent en procession au Saint-Sépulcre qui est l'église de la Résurrection, ils croisent des juifs descendant au mur occidental du Temple et peuvent lever les yeux vers l'esplanade où se trouvent le Dôme du Rocher et la mosquée El-Aqsa. La tension entre Israéliens et Palestiniens y est souvent palpable. La vocation de Sion à l'universalité, car « en elle tout homme est né » (*Psaumes* 87, 5), ne peut qu'être avivée pour un chrétien par la contemplation du mystère de l'entrée du Christ à Jérusalem, comme prologue, première étape et même récapitulation du mystère pascal.

Guy Bedouelle, dominicain, membre, depuis l'origine, de la rédaction de *Communio*, est actuellement recteur de l'Université catholique de l'Ouest, à Angers.

6. Voir : « Regards sur Jérusalem », p. 93.

Communio, n° XXXIV, 1 – janvier-février 2009

José GRANADOS

Le nouvel Hosanna dans le nouveau temple : l'entrée de Jésus à Jérusalem

« **L**e créateur confia au monde dix mesures de beauté et de celle-ci, Jérusalem en reçut neuf. Le créateur confia au monde dix mesures de sagesse et de celle-ci, Jérusalem en reçut neuf. » C'est ainsi qu'un ancien midrash exalte la primauté de la cité sainte. Et tout de suite il ajoute : « le créateur confia au monde dix mesures de souffrance et de celle-ci Jérusalem en reçut neuf¹. »

L'histoire paraît avoir confirmé ce privilège de la capitale de Judée, privilège autant de gloire que de douleur. La cité s'est convertie en symbole d'aspirations impossibles, icône d'une paix qui se voit continuellement brisée par des conflits politiques et religieux. À dire vrai, il en était de même à l'époque où Jésus y entra, monté sur un âne et acclamé par la foule. Il est important d'analyser un tel événement, non seulement pour approcher le mystère du Christ, mais aussi pour déchiffrer la valeur de son action dans le milieu politique et religieux de la société juive de son époque.

Nous sommes à ce moment de la vie du Christ où culmine le ministère public, qui a consisté en une montée graduelle à Jérusalem. Ainsi le décrivent les synoptiques (*Luc 9, 51* : « Il prit la décision ferme de monter à Jérusalem »). Et c'est au moment où Jésus est acclamé comme roi, que le message du royaume des cieux se

1. Voir Gianfranco RAVASI, « La Madre Sion » in *La Madre del Signore*, ed. Clara Burini et alii, *Quaderni di lettura biblica*, Bologne : EDB, 1986, 36.

THÈME _____ **José Granados**

concrétise dans sa personne et son action: d'où la nécessité de mesurer les différentes tentatives pour déchiffrer ce concept clé – *royaume des cieux* – centre de la prédication de Jésus. Il est évident que la scène présente une nouveauté par rapport au reste de la vie publique du Christ. Le Maître qui avait refusé, de manière répétée, d'être applaudi et avait demandé le silence à beaucoup de ceux qu'il guérissait pour qu'ils ne révèlent pas qu'il était le Messie, orchestre maintenant ce triomphe des rameaux et des *Hosanna*. Nouvelle manière de procéder, qu'il faudra expliquer, sans oublier la continuité avec le reste de la vie de Jésus.

Car il agit toujours en profonde obéissance à l'égard de son Père, dans l'écoute attentive des Écritures où se révèle la voix de Dieu. Et en effet, ce que Jésus accomplit en entrant dans la cité est un signe prophétique qui récapitule les signes de l'Ancien Testament. C'est seulement à cette lumière que s'éclaircissent quelques-unes des énigmes de la scène: l'ânon sur lequel Jésus monte et le cri de *Hosanna* par lequel la foule l'accueille.

Monté sur un âne

Jésus ordonne à ses disciples de se procurer un ânon qu'ils trouveront dans un village voisin. La longue description est quelque peu obscure. Comment est-il possible que les propriétaires de l'âne laissent les disciples le détacher, avec la vague excuse que le maître en a besoin? Il semble que Jésus agisse en accord avec la loi de la réquisition (*angarie*), encore en vigueur en son temps: un fonctionnaire pouvait réquisitionner un animal de transport si c'était nécessaire dans l'exercice de ses fonctions, et aussi forcer quelqu'un à porter une charge comme c'est arrivé pour Simon de Cyrène². Les évangélistes mettraient ainsi en relief la Seigneurie du Christ. Face aux propriétaires de l'âne («Seigneurs» selon le récit évangélique), Jésus se montre comme le véritable Seigneur au pouvoir royal qui peut disposer de tout. Et ainsi la réponse des disciples pourrait se traduire: «*Le Seigneur en a besoin*», mais aussi: «*Son Seigneur en a besoin*», ce qui laisse entendre la signification de ce que Jésus réalisera: il entre dans la cité comme roi attendu par Israël. En effet,

2. Voir J. Duncan M. DERRETT, «Law in the New Testament: the Palm Sunday colt», *Novum Testamentum* 13, n° 4, 1971: 241-58.

Le nouvel Hosanna dans le nouveau Temple

les évangélistes voient dans la scène l'accomplissement d'une prophétie ancienne. Le texte de Matthieu suit de très près *Zacharie* 9, 9: « Réjouis-toi, fille de Sion, voici que vient vers toi, ton roi, humble et monté sur un âne. » La prophétie remonte à des temps antérieurs au prophète : Zacharie reprend ici un passage du livre de la *Genèse*. C'est la bénédiction de Juda des mains de Jacob, son père : « Le sceptre ne s'éloignera pas de Juda, ni le bâton de chef de sa descendance, jusqu'à la venue de celui à qui il appartient et à qui obéiront les peuples ; celui qui attache à la vigne son petit âne et au cep, l'ânon de son ânesse » (*Genèse* 49, 10)³. Si Jacob attache son ânon à la vigne, Jésus demande à ses disciples qu'ils détachent un ânon et qu'ils le lui amènent. Les commentateurs juifs ont toujours lu dans cette bénédiction de Jacob un oracle messianique. L'entrée sur un ânon se lit comme l'entrée du Messie attendu par les prophètes, le fils de David. Certaines traditions rabbiniques se réfèrent de cette manière à l'âne sur lequel monterait le Messie : « C'est un âne particulier, le même qu'Abraham avait utilisé pour transporter Isaac, et le même sur lequel, à la fin, se manifesterait le roi Messie comme dit le prophète Zacharie » et de même à propos de l'âne sur lequel Moïse revint en Égypte (*Exode* 4, 20) : « La même chose qui est écrite du premier sauveur, la même chose pour le dernier »⁴.

Il faut ajouter que l'oracle, en franchissant les frontières du peuple d'Israël, prenait une portée universelle : d'une certaine manière, la prophétie faisait partie de la culture hellénistique de l'époque qui espérait, elle aussi, un roi énigmatique venu de l'Est, appelé du nom de *Oriens*. C'est ainsi qu'un écrivain ancien identifia ce nouveau roi avec l'empereur Vespasien qui guerroyait en Judée quand s'est ouverte la crise pour la succession de Néron⁵. D'où la façon dont Jésus interprétera cet oracle et l'accomplira, avec des conséquences qui permettront de comprendre la portée universelle du christianisme et sa relation avec les pouvoirs du monde.

En premier lieu, ce roi chevauche un âne, signe qui se comprend à la lumière du verset suivant de Zacharie qui identifie les chevaux

3. Voir Joseph BLENKINSOPP, « Oracle of Juda and the messianic entry », *Journal of Biblical Literature* 80, n° 1, 1961 : 55-64, 56.

4. Citation de Rabbi ELIEZER in Sœur Dominique de la Maisonneuve, « Le Messie et son âne à la lumière de la tradition rabbinique » in *Kretschmérienne : Mélanges René Laurentin*, Paris, Desclée, 1990, 139-144, 141.

5. Voir BLENKINSOPP, *op. cit.*, 61.

THÈME _____ **José Granados**

avec le pouvoir guerrier : « Il fera disparaître d'Éphraïm les chars et de Jérusalem les chevaux, l'arc de guerre sera brisé, il annoncera la paix aux nations » (*Zacharie* 9, 10). Le Messie ne vient pas sur un cheval, signe de force, mais sur un âne, comme émissaire de paix. Il ne s'agit pas d'un Christ révolutionnaire, mais de Celui qui prêchera le royaume de façon pacifique. Déjà Jésus avait appelé bienheureux les doux et avait exhorté ses disciples à apprendre de sa propre douceur⁶.

Il est important de remarquer que cette entrée est liée au Temple de Jérusalem, comme le précise le contexte de la citation de Zacharie, prophète de la restauration du sanctuaire : « *Je camperai dans ma maison* » (*Zacharie* 9, 8), la maison étant le Temple de Dieu, qui s'étend à la fin des temps à toute la terre de Judée, imprégnant de sainteté divine chaque aspect de la vie humaine (*Zacharie* 14, 20)⁷. De plus, Jésus commence son entrée à Jérusalem depuis le Mont des Oliviers, là d'où était partie la gloire du Seigneur qui avait quitté le Temple, précédant le peuple dans son exil à Babylone. Il monte sur un âne que personne n'avait jamais monté auparavant, c'est-à-dire un âne qui convenait à l'usage cultuel (voir I, *Samuel* 6, 7-8)⁸ ; ce qui laisse entendre : le roi qui vient et apporte une domination universelle réalisera cette domination précisément en relation avec le Temple, avec la maison du Seigneur.

On trouve ici, converties dans une action concrète et fondue dans la personne de Jésus, les caractéristiques essentielles de la prédication du royaume. D'un côté, son caractère eschatologique : un roi vient qui gouvernera le monde entier et qui se présente comme l'accomplissement des temps. Il faut insister sur l'humilité de son entrée : le royaume est un royaume des petits qui ne conquièrent pas le pouvoir avec violence, mais avec douceur et paix. Ces deux aspects s'unissent dans la référence au Père : c'est un règne qui s'établit dans le Temple, c'est-à-dire dont le fondement est la relation même de Jésus avec Dieu. La présence particulière du Père

6. Voir Klemens STOCK, *Las Bienaventuranzas de Mateo 5, 3-10 a la luz del comportamiento de Jesus*, Madrid, 2004.

7. A. SPATAFORA, *From the « temple of God » to God as the temple : a Biblical Theological study of the temple in the book of Revelation, Tesi gregoriana. Serie teologia*, Roma : Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997, 50-51.

8. Voir J. NIEUVIARTS, *L'entrée de Jésus à Jérusalem (Matthieu 21, 1-17) : messianisme et accomplissement des Écritures en Matthieu*, vol. 176. *Lectio Divina*, Paris, Cerf 1999, 35, 55-56.

Le nouvel Hosanna dans le nouveau Temple

donne au royaume son caractère à la fois d'événement conclusif de l'histoire et d'action paradoxale de Dieu, que seuls les petits comprennent et qui est cachée aux puissants de ce monde. Parce que Dieu est le Père de Jésus, Celui-ci peut se présenter comme le roi définitif et associer sa Seigneurie royale avec l'humilité des fils, de ceux qui ont tout reçu d'en haut et crient « *Hosanna* ».

Hosanna, béni soit celui qui vient

Pour comprendre ce cri, il faut lire le Psaume 118, un long hymne dans lequel le roi rend grâce à Dieu de l'avoir délivré d'un grave péril de mort. Ses ennemis étant déroutés et la pierre, rejetée par les constructeurs, devenue pierre angulaire (*Psaumes* 118, 22), le monarque est acclamé par le peuple et accueilli par les prêtres dans le sanctuaire, aux cris de « *Hosanna* ». Le psaume était utilisé dans la liturgie sous forme de dialogue, avec deux chœurs qui alternaient les versets de la partie finale. Il fut intégré au Hallel, groupement de psaumes (113 à 118) qui se récitaient très fréquemment, de telle sorte que les Juifs pieux arrivaient à les connaître par cœur⁹.

On y trouve le cri « *Hosanna* » qui à l'origine était un appel au secours, prononcé dans un grave péril : « Sauve-nous maintenant, sauve-nous ». Cette acclamation, avec le temps, fut incluse dans la liturgie qui faisait mémoire de la libération apportée par Dieu. Prononcée dans une ambiance joyeuse, elle acquit une tonalité festive : « *Le Seigneur a sauvé !* » C'est pourquoi, saint Augustin pouvait dire que ce cri était en hébreu une interjection, clameur qui jaillit de l'intime de l'homme où importe plus l'émotion de celui qui parle que le son¹⁰ même de la voix. Les évangélistes, sauf Luc, ont conservé la forme hébraïque, en caractères grecs, sans la traduire. C'est un signe de ce que le cri était déjà entré dans la liturgie du Temple et était devenu une formule fixe (sans laisser croire qu'on aurait oublié la signification originelle, évidente dans le contexte de tout le psaume). Jésus est acclamé comme roi qui apporte le salut imminent de Yahvé et en même temps comme la présence même de ce salut : en Jésus, Dieu sauve, il sauve maintenant.

9. Voir A. BRUNSON, *Psalm 118 in the Gospel of John : An Intertextual Study in the new Exodus Pattern, in the theology of John*, vol. 158, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum N. T. 2. Reihe*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2003.

10. Saint Augustin, *In Johannem* LI. 2 (CCL 36, 440).

THÈME _____ **José Granados**

Par conséquent, un tel cri a une signification d'urgence : on attend une aide divine imminente, faute de quoi l'homme périra. « *Hosanna* » ne demande pas un salut intemporel, mais l'aide qui arrivera au milieu des vicissitudes de l'histoire. Ainsi, avec l'« *hosanna* », le psaume ajoute une phrase que conserve aussi le récit évangélique : « *Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur* ». En elle, se résume le leitmotiv de l'histoire de Dieu avec son peuple. Yahvé est bien un Dieu qui agit, un Dieu qui envoie des hommes choisis pour qu'ils incarnent son salut.

Le cri de « *Hosanna* » et la prophétie de Zacharie concordent en ce qu'ils présentent Jésus comme le roi attendu, qui vient hériter de la domination universelle, fixant ce règne sur le Temple. Ainsi s'affirme fondamentalement la relation de Jésus avec Dieu, dont le Christ proclame le salut. Roi, il l'est, parce que Dieu l'a envoyé : il vient instaurer non pas un royaume humain, mais le royaume de son Père. La forme concrète que prendra ce règne ne sera manifestée que lorsque sera dévoilée l'intention de Jésus lorsqu'il entre dans la Cité sainte.

Il faut insister sur le fait que le chemin de Jésus, plus qu'une entrée à Jérusalem, est en réalité une entrée dans le Temple. Marc le signale : « *Il entra dans Jérusalem, dans le Temple* » (Marc 11, 11) comme s'il identifiait la ville avec l'enceinte sacrée. Ce qui signifie que le mystère des Rameaux est simplement la moitié d'un diptyque, dont l'autre moitié est une action de Jésus dans le sanctuaire, attestée avec clarté par Matthieu et Luc : l'expulsion des marchands. Marc, qui laisse passer un jour entre les deux événements, veut seulement augmenter la tension dramatique : Jésus entre dans le Temple, regarde alentour l'état du culte, et il agira le jour suivant après avoir passé la nuit avec ses disciples¹¹.

Pour Marc comme pour Matthieu et Luc, l'entrée de Jésus monté sur un petit âne aboutit au Temple où il va agir avec énergie, tout d'abord en chassant définitivement les marchands, et ensuite en proclamant une parole neuve dite avec autorité.

À partir de là, l'entrée de Jésus et le cri de « *Hosanna* » par lequel il est accueilli, acquièrent un sens nouveau. L'« *hosanna* » évoque différentes fêtes en lien avec le Temple : d'abord, la fête des Tentés commémorait le séjour d'Israël dans le désert et la présence de Dieu

11. Selon l'exégèse de la péricope en Marc, voir K. STOCK « Gliederung und Zusammenhang in Mark 111-12 », *Biblica* 59, n° 4 (1978) : 481-515.

Le nouvel Hosanna dans le nouveau Temple

dans la tente de la rencontre. Elle rappelait la bénédiction que la proximité divine apporte au peuple, symbolisée par les eaux qui sortent du Temple. Le dernier jour était appelé le « *grand Hosanna* » et on appelait aussi « *hosanna* » les rameaux que la foule agitait à cette occasion. Dans ce contexte, l'entrée de Jésus pouvait se lire comme le salut attendu par le peuple, une bénédiction de Dieu dans laquelle la véritable eau vive jaillirait du sanctuaire, et ensuite, la fête de la Dédicace qui avait été instituée par les Maccabées lorsqu'ils purifièrent le Temple profané et le consacrèrent à nouveau à Dieu. Si le « *hosanna* » faisait allusion à cette célébration, Jésus, en expulsant les marchands, accomplirait une nouvelle dédicace du Temple¹². D'un autre côté, le « *hosanna* » se chantait aussi à la fin de la cène pascale avec le reste du Hallel, et pouvait être associé au sacrifice du Temple. Le « *hosanna* » de l'entrée avec le « *hosanna* » de la dernière Cène, unirait l'entrée de Jésus à sa mort sur la croix qui mettait fin au culte ancien et inaugurait le nouveau. On ne sait à laquelle de ces fêtes font référence les Évangiles qui rassemblent la liturgie du Temple dans toute sa richesse. L'analyse de l'expulsion des marchands permettra d'approfondir son symbolisme.

La caverne des voleurs

L'entrée de Jésus à Jérusalem a, pour aboutissement, le Temple, comme le rappelle le Psaume : « *Depuis la maison de Yahvé, nous vous bénissons... fermez la procession, rameaux en mains, jusqu'aux cornes de l'autel* » (Psaumes 118, 26-27). Le roi était attendu et reçu avec joie dans le Temple. Selon *Marc*, l'épisode s'achève d'une manière abrupte : Jésus entre dans l'enceinte, regarde autour de lui et retourne au Mont des Oliviers. Il est clair que l'accueil ne s'est pas passé comme le prévoyait la cérémonie : ce que Jésus rencontre, c'est le rejet ou l'indifférence des prêtres. Ce qu'il constate dans le Temple ne plaît pas au Maître qui en chassera les marchands¹³.

12. Si l'entrée de Jésus se comprend dans le contexte de la Fête de la Dédicace du Temple, alors on saisit pourquoi on a permis à Jésus de jeter par terre les tables des changeurs : ceux qui l'avaient acclamé la veille attendaient de lui une action de ce genre.

13. Voir C. A. EVANS, « Word Biblical Commentary : *Mark* 8, 27-16, 20 », vol. 34 B, Dallas Word Books, 2001, 145-146.

THÈME _____ **José Granados**

Il ne s'agit pas d'un acte révolutionnaire de Jésus par lequel il prétendrait soulever le peuple contre la caste sacerdotale et le Temple: le roi entre monté sur un âne, signe de la douceur messianique. Ce ne sera pas par des chevaux de guerre qu'il instaurera le règne de Dieu, mais par d'autres voies¹⁴. Comment comprendre alors l'action de Jésus? Il s'agit sans aucun doute d'une action symbolique à la manière de celles des prophètes de l'Ancien Testament. Il n'y a aucun doute si on lit la scène en lien avec l'entrée triomphale chargée de valeurs symboliques (les rameaux, le hosanna et l'âne). Ce symbole ne se réfère pas seulement à une restauration du culte originel sous le mode de la réforme qui éliminerait les abus introduits avec les années. La vente des animaux en effet était nécessaire pour maintenir les sacrifices selon l'ordonnance même du culte stipulée par la Loi. Il doit s'agir d'une transformation radicale, de l'arrivée d'un nouveau Temple¹⁵. Ainsi s'accomplirait l'oracle du prophète Zacharie qui avait déjà prédit que dans toute l'esplanade, il ne se trouverait aucun marchand¹⁶.

Quel est le nouveau Temple que Jésus vient instaurer? Selon le livre de l'Exode, (*Exode* 25, 9), Dieu montra à Moïse un modèle à suivre pour la construction du sanctuaire. D'après ce verset s'était développée l'idée d'un Temple ou demeure céleste qui avait servi de plan pour édifier celui de Jérusalem. Les prophètes avaient annoncé une rénovation universelle qui apporterait avec elle la descente du Temple céleste sur la terre, un temple non construit par les hommes. Sur la toile de fond de ces attentes, Jésus va introduire une nouveauté: le Temple nouveau construit directement par Dieu en sa personne même, plus précisément en son corps.

Nous avons ici une preuve supplémentaire que l'attente eschatologique, l'urgence du message de Jésus et son annonce des temps nouveaux ne peuvent être séparées de sa propre personne et, plus concrètement, de la nouvelle relation avec Dieu qu'il a inaugurée,

14. Voir Martin HENGEL, *Was Jesus a revolutionist?* Philadelphia, Fortress Press, 1971, 16-18.

15. Sur ce point, nous sommes d'accord avec E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Philadelphia, Fortress Press, 1985, bien que son interprétation de cette action eschatologique du Christ soit très réductrice.

16. Littéralement on dit que dans le Temple, il n'y aura plus de Cananéen; dans le contexte d'universalisme où se situe l'oracle, il ne s'agit pas, semble-t-il, de l'exclusion d'une race. Mais les Cananéens étaient un peuple dédié au commerce et au marché.

Le nouvel Hosanna dans le nouveau Temple

Lui, et la façon familière par laquelle il appelait son Père, « Abba ». Si le Christ met le point final à l'histoire, c'est parce qu'il porte avec lui l'unité définitive du commencement avec la fin, de l'homme avec Dieu, selon l'expression de saint Irénée¹⁷. L'histoire se conçoit ici non comme une simple succession d'actions humaines, mais comme un chemin qui vient de Dieu et mène à Dieu. La fin des temps est arrivée parce que se trouve déjà présente maintenant, comme horizon définitif de l'histoire, une nouvelle forme de relation avec Dieu, incarnée en Jésus, d'où il résulte que sont liées l'attente eschatologique et la confession de Jésus comme Fils de Dieu...

Tout l'épisode de l'entrée dans le Temple est chargé de cette signification : il nous révèle l'identité particulière de Jésus, quelque'un de plus grand que Jonas, plus grand que les prophètes, et que le sanctuaire lui-même (*Matthieu* 12, 6). Le moment clé de la confession de ce mystère se situe face au grand prêtre Caïphe, dans le contexte d'accusation qui se réfère à des paroles de Jésus sur le Temple. Selon les faux témoins, le Maître avait parlé de détruire le Temple construit de main d'homme pour en élever un autre, *non fait de main d'homme* (*Marc* 14, 58). Nous savons par l'*Évangile de Jean* que Jésus prononça une telle phrase sur le nouveau Temple, phrase qui ne fut pas comprise par ses auditeurs. Une telle incompréhension expliquerait les différentes versions des témoins. Alors le grand prêtre, voyant la situation sans issue, change le cours de l'interrogatoire et demande à Jésus s'il est le Messie, le fils du Dieu Béni (*Marc* 14, 61). Notons que Caïphe, ici, n'est pas seulement en train de changer de thème en rompant avec le fil des accusations et en oubliant l'affaire du Temple : c'était au Fils de Dieu qu'était réservée la reconstruction d'un Temple définitif¹⁸. Lorsque Jésus confesse qu'il est Messie et Fils de Dieu, il déclare sa mission particulière à l'égard du Temple. Les paroles du Seigneur ne se limitent pas à affirmer sa prétention messianique qui provoque chez le prêtre le scandale et l'accusation de blasphème. Il s'identifie lui-même avec le Temple de Dieu, se faisant ainsi l'égal de Dieu : « *Vous verrez le Fils de l'Homme assis à la droite du Tout-Puissant venir entre les nuées du Ciel* » (*Marc* 14, 62)¹⁹.

17. Voir saint Irénée, *Adversus Haereses*. IV, 20, 4 (SC 100, 634).

18. Voir James D.G. DUNN, *Jesus Remembered. Christianity in the Making I*, Grand Rapids Edermans, 2003, 633.

19. Le thème du Temple revient en *Marc* 15,28-29. La foule se moque du crucifié parce qu'il est incapable de descendre de la croix, encore moins de

THÈME _____ **José Granados**

On peut rappeler, dans ce contexte, la réponse d'Étienne à ses persécuteurs lorsque, après leur avoir longuement parlé du Temple, il affirme qu'il voit Jésus lui-même assis à la droite du Père (*Actes* 7, 56). Le premier martyr voit le Fils de Dieu glorieux, comme la plénitude de l'habitation de Dieu dans le Temple de Jérusalem. Dans l'*Évangile de Jean*, on trouve une phrase de Jésus dans sa réponse à Nathanaël qui se réfère à cette même vision.

Le disciple, surpris devant les révélations qu'il vient de recevoir, devra voir des choses plus grandes : « *le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'Homme* » (*Jean* 1, 51). Il y a ici une référence à l'échelle de Jacob, le long de laquelle les anges allaient et venaient, d'où l'interprétation de la réponse : Jésus s'identifie avec le Temple, lieu saint par lequel on monte au ciel et on en descend, comme il fut déclaré à Jacob : « *Ceci n'est rien d'autre que la maison de Dieu et la porte du Ciel* » (*Genèse* 28, 17)²⁰.

D'un autre côté, avec l'entrée à Jérusalem et l'expulsion des marchands, le Maître a cité un autre verset du même *psaume* 118, 22 : « *la pierre qu'ont rejetée les bâtisseurs est devenue la pierre d'angle* ». La citation sert à inclure la parabole des vigneronniers homicides dans laquelle Jésus se présente lui-même comme le Fils, par opposition avec les prophètes, serviteurs envoyés avant lui à la vigne (*Matthieu* 21, 33-42). Il y a ici un jeu de mots entre « Fils » (*ben* en araméen) et « Pierre » (*eben*). Alors que les vigneronniers pensaient s'approprier la vigne qui est la terre d'Israël avec le Temple en son centre, il se trouve qu'ils ont éliminé la pierre angulaire. En effet, Celui qui soutient la construction est le Fils qui, dans la Pâque, établira la fondation d'un nouvel édifice, d'une nouvelle famille de Dieu²¹.

Le roi qui entraît chevauchant un âne, à qui l'on criait « hosanna » et « béni soit celui qui vient », était bien au-delà du Messie attendu

reconstruire le Temple. Sans le savoir, les passants se réfèrent au mystère de la croix (comme nouveau Temple), mystère confirmé lorsque le voile se déchirera à la mort de Jésus.

20. Voir Allan R. KERR. *The temple of Jesus'body: The Temple Theme in the Gospel of John, Journal for the study of the NT. supplement series*, London, Sheffield Academic Press, 2002, 136, 166.

21. Sur l'identification de Jésus et du Temple dans les Évangiles, voir Y. CONGAR, « *Le mystère du Temple ou l'économie de la Présence de Dieu à sa créature* », de la *Genèse à l'Apocalypse*, Lectio Divina n° 22, Paris, Cerf, 1958.



Le nouvel Hosanna dans le nouveau Temple

par les disciples. Entre à Jérusalem celui qui procède de l'éternité même de Dieu comme son Fils, grâce à quoi il va être capable de transformer le sanctuaire, rendant présent Dieu en lui d'une manière nouvelle. C'est cette filiation particulière de Jésus qui lui permet de transformer le Temple et sa fonction. Parce qu'il est le Fils de Dieu, en un sens transcendant et unique, le Temple qu'il construira aura aussi des caractéristiques singulières. *L'Évangile de Jean* le dit explicitement: « *Il parlait du Temple de son corps* » (*Jean 2, 21*).

Il se référerait au Temple de son corps

Il faut donc s'interroger sur la signification du Temple dans l'Ancien Testament. L'espace et le temps de l'homme entrent ici en contact avec la présence sacrée du divin. Déjà dans la traversée du désert par Israël, Dieu se rendait présent à son peuple, posant sa gloire sur le Tabernacle. Dieu habite avec les siens et de cette manière il les appelle à cheminer au-delà d'eux-mêmes et à pénétrer chaque jour davantage dans sa transcendance.

Mais la construction du Temple comme édifice stable se réalise seulement avec l'arrivée sur la terre que Dieu a donnée à l'homme en héritage. Étienne, premier martyr, commencera son discours sur le Temple avec l'allusion à la terre promise à Abraham (*Actes 7, 3*) et à la terre sainte sur laquelle Dieu apparut à Moïse (*Actes 7, 3*)²². Le Temple symbolise donc une présence de Dieu sur la terre, cette terre qui unifie les désirs du peuple, lui donnant un destin commun, terre féconde qui jouit de la bénédiction du Seigneur. Tout au long de son histoire, Israël attendra un Temple définitif d'où la présence de Dieu s'étendra depuis le sanctuaire à toutes les dominations de Jacob. Le prophète Zacharie appelle cet Israël futur la « *Terre sainte* » (*Zacharie 2, 16*), parce que le Temple aura occupé tout le territoire et les choses d'usage profane seront consacrées au service divin.

Cette présence du Temple sur la terre est importante à cause de sa connexion avec la vision biblique de l'homme. Pour l'Écriture, l'homme ne peut se concevoir séparé de la terre qu'il habite, créature insérée dans la création matérielle qu'il cultive et dans laquelle

22. Sur le discours d'Étienne, voir Simon LÉGASSE, *Stephanos. Histoire et discours d'Étienne dans les Actes des Apôtres*, vol. 147, Lectio Divina, Paris, Cerf, 1992.



THÈME _____ **José Granados**

il vit. Hors de cet entourage, il se déshumanise et les relations qui constituent son existence deviennent impossibles. C'est pour cette raison que la terre donnée comme un don inaugural du créateur et promise comme une bénédiction finale, fait partie de la constitution même de l'être humain, de cet élément anthropologique que l'Écriture appelle *basar*; chair, élément dans lequel Dieu insuffla son souffle vital. Par la chair, l'homme se trouve enraciné dans la terre, en communion avec les autres hommes, ayant besoin à cause de sa fragilité de la force de Dieu.

À cette lumière, la présence du Temple peut sembler en intime harmonie avec la vision biblique de l'homme. Une théologie du Temple dans laquelle la gloire et le nom de Dieu habitent sur la terre d'Israël correspond à une anthropologie du souffle vital infusé par le Créateur (*Genèse 2, 7*) pour animer l'argile modelée par ses mains. L'Esprit de Dieu peut habiter dans le Temple et la terre d'Israël, parce que, en premier lieu, il a habité dans l'argile dont l'homme a été modelé. Le Temple peut ainsi symboliser la vie concrète de l'homme dans sa relation au monde et aux autres hommes; il est aussi icône de tout le peuple uni par sa provenance d'une terre commune comme les membres d'une même famille peuvent se dire «chair de ma chair».

Cette relation entre la présence de Dieu dans le Temple et sa présence dans le corps des hommes acquiert un relief singulier dans l'histoire des prophètes, témoins d'un culte décadent²³. L'écho de leurs paroles résonne dans les paroles de Jésus lors de l'expulsion des changeurs: le Temple, maison de prière, s'est transformé en caverne de voleurs (*Jérémie 7, 11*; et *Isaïe 56, 7*). On accuse ainsi le peuple lui-même (*Jérémie 2-7*) à cause de son infidélité: les adorateurs du Temple sont infidèles à l'Alliance et convertissent leur présence dans la demeure de Dieu en justification de leur conduite mauvaise. La demeure divine n'est plus une maison de prière, mais une caverne dans laquelle le voleur cherche refuge et excuse ainsi son vol sous un motif de piété. De fait, ce que Jésus critique, ce n'est pas l'intérêt pécuniaire des marchands qui font négoce des choses de Dieu, mais plus radicalement: ce qui est offert dans le Temple devient inutile pour convertir le cœur de l'homme. Le Temple de Jérusalem, pourrait-on dire, a cessé d'être un symbole de la personne humaine, ce lieu où se tissent ses relations concrètes avec les

23. Voir U. MAUSER, *Gottesbild und Menschwerdung*, ed. Mohr-Siebeck, vol. 43, *Beiträge zur historischen Theologie*, Tübingen, 1971.

Le nouvel Hosanna dans le nouveau Temple

autres, avec le monde, raison pour laquelle le sanctuaire reste maintenant désert comme un mot vide de sens, incapable de donner forme à l'existence humaine.

Quelle solution les prophètes offrent-ils à cette perte de sens du Temple ? Ils ne vont pas promulguer un culte purement spirituel qui ne tienne pas compte de l'espace et du temps. Une telle « spiritualisation » s'opposerait aux concepts fondamentaux de l'anthropologie biblique et spécialement à l'insertion de l'homme dans le monde matériel, à son être de chair : l'extériorité du culte tient compte du physique de l'homme qui le met en relation avec le monde, avec Dieu, avec ses frères. Un culte purement intérieur serait, en fin de compte, un culte individualiste de celui qui cherche le salut à l'intérieur de lui-même. S'il y a culte, celui-ci doit être de chair et d'os, il doit s'exprimer et se rendre visible dans le monde, là où l'homme entre en contact avec la réalité, dans son propre corps.

C'est pourquoi plus les prophètes intériorisent le culte, plus ils le rendent extérieur et visible. Et puisque le péché du peuple rend vain le Temple de Jérusalem, les prophètes se tourneront vers ce Temple primordial qu'est le corps humain et feront de leur propre chair le lieu de la présence divine parmi les siens. L'absence de Temple semble les aider à approfondir la réalité même de ce dont le Temple est symbole et aiguïser leur regard pour découvrir la présence divine dans la rencontre de l'homme avec son monde. Le prophète lui-même se transforme en lieu où Dieu peut être vu et écouté, il se transforme en un Temple vivant au milieu du peuple, de même que le Temple de Jérusalem indiquait la présence divine.

Cruciales en ce sens sont les passions et les souffrances qui agitent les prophètes. C'est par elles que le prophète, en son corps et son histoire, se transforme en symbole vivant : tel Jérémie qui ne peut pas se marier et qui exprime ainsi la peine de vivre sans amour ; tel Osée trahi par sa femme prostituée ; ou Ézéchiël veuf, privé de la joie de ses yeux. Le corps crie en eux avec le langage de l'amour et de cette manière exprime la relation de l'homme à Dieu, en donnant voix au drame de l'Alliance rompue et du pardon offert à nouveau. Ils souffriront autant du désenchantement de Dieu vis-à-vis de son peuple infidèle, que de la douleur de ce dernier éloigné de son créateur. Ainsi prépareront-ils peu à peu dans leur corps le nouveau Temple consacré par Jésus.

Nos évangélistes ont situé Jésus dans cette tradition. Le récit de l'expulsion du Temple en témoigne, spécialement dans le récit de Luc. Le troisième Évangile compare Jésus avec Jérémie en le

THÈME _____ **José Granados**

présentant pleurant devant la Jérusalem incrédule *qui n'a pas connu le jour de sa visite* (Luc 20, 41, 42). La colère de Jésus, lorsque immédiatement après il expulsera les marchands, doit se lire à la lumière des pleurs qu'il a versés parce que le peuple n'a pas voulu être accueilli par Dieu. Dans son Évangile, Marc charge son récit de tension émotionnelle en laissant passer un jour entre le regard de Jésus sur ce qui l'entoure une fois arrivé sur l'esplanade, et son action contre les marchands. Jean, de son côté, insiste sur l'ardeur avec laquelle Jésus expulse les marchands lorsqu'il cite la prophétie : « *Le zèle de ta maison me dévore* » (Jean 2, 27 voir Psaumes 69, 10). Est sous-jacente ici une conception du corps qui peut nous sembler étrange : il apparaît en effet comme le lieu le plus propre au contact humain avec la transcendance parce qu'il nous ouvre au monde et définit notre être par la rencontre avec ce qui nous précède et nous dépasse. Bien loin de nous éloigner de Dieu, le corps est le lieu où Il peut s'approcher de nous sans réduire son mystère. Avant de contempler et d'aimer le Dieu de la Bible comme objet situé devant nous, on Le sent à l'intérieur, déterminant, depuis le commencement, ce que nous sommes et ce que nous faisons : il ne s'agit pas de ressentir une vague émotion, mais de participer à l'être de Dieu : ce qu'il y a de plus profond dans l'homme s'enracine dans son contact avec Dieu. Ainsi Jérémie pourra-t-il dire : « *Alors, c'était en mon cœur comme un feu dévorant, allumé dans mes os et alors que j'essayais de l'éteindre je n'y arrivais pas.* » (Jérémie 20, 9).

Il s'établit ainsi une relation entre le corps, lieu de la présence de Dieu dans l'homme, et le Temple ou la Terre sainte, lieu que Dieu sanctifie de sa présence.

Partant de ce lien entre le corps et le Temple, Jean va élaborer sa théologie de l'incarnation. De là, il est possible de lire la phrase centrale du prologue : « Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous » (Jean 1, 14)²⁴, en référence à la théologie du Temple dans laquelle Dieu met sa demeure au milieu du peuple d'Israël. C'est pourquoi Jean associe le « *se faire homme* » de Jésus, avec le mot « chair ». Le lien naturel avec la demeure de Dieu dans le Temple, c'est la Terre sainte à laquelle correspond, dans la constitution de l'homme, la chair. Une telle conception de l'incarnation permet d'approcher le mystère de l'homme, être de chair (*basar*), enraciné en Dieu.

24. Voir KERR, *Temple*, 102-135.

Le nouvel Hosanna dans le nouveau Temple

À cette lumière nous pouvons revenir aux paroles de Jésus dans l'Évangile de Jean, quand il identifie le Temple à son corps. «*Détruisez ce Temple et en trois jours, je le relèverai*» (Jean 2, 19). Jésus peut s'appuyer ici sur l'expérience des prophètes. Son corps sera le lieu où l'Esprit, *Ruah*, de Yahvé, accomplira peu à peu le dessein de salut du Père. S'accomplit en Jésus ce que saint Irénée exprime par cette phrase : «*Le fruit de l'œuvre de l'Esprit, c'est le salut de la chair*²⁵.» Le Maître sent Dieu présent dans sa chair et c'est là-même où il le découvre comme le Père de qui il procède et qui l'a formé dans le ventre maternel. Dans son corps, Dieu lui apparaît comme l'amour originnaire d'où naît toute son activité humaine et aussi comme l'appel à se livrer pour ses frères, participant de sa même chair et de son même sang (*Hébreux* 2, 14). Ainsi peut-on comprendre l'humanité de Jésus comme un service, comme vie de Dieu et pour Dieu, et aussi service des hommes et pour les hommes.

On peut donc voir la mort et la résurrection de Jésus comme la destruction et la reconstruction du Temple qui est son corps. La présence divine dans le corps humain va atteindre en Jésus sa plénitude. Le Fils, dans sa douleur, rend visible et proche le cœur du Père, qui souffre à cause du rejet de son peuple, et continue toujours à lui tendre la main.. Dans le corps du Fils se concentre toute la douleur de l'humanité qui vit sans espérance et sans Dieu : voici le cœur du mystère : en la chair de Jésus se donne l'union de Dieu et de l'homme, transformée maintenant selon l'obéissance du Fils. Son agonie ne peut que transformer la nature humaine, la mener jusqu'au point où elle sera pure invocation au Père, qui répondra en ressuscitant des morts son Fils. Voilà le moment où surgit le nouveau Temple eschatologique, le sanctuaire définitif : Dieu n'a pas besoin de Temple fait de main d'homme, car il se complaît dans le Temple que Lui-même a modelé, le Corps mort et ressuscité de son Fils. Révélation confirmée par la *Lettre aux Hébreux* qui évoque la Tente par laquelle Jésus est entré dans le Sanctuaire céleste. La Tente est ici le corps ressuscité de Jésus et le Sanctuaire la transcendance divine elle-même. À travers son corps, Christ a dressé une Tente qui permet à l'homme de pénétrer, par ce chemin vivant, jusqu'au centre même de l'intimité avec Dieu (*Hébreux* 9, 11-12 ; *Hébreux* 10, 20)²⁶.

25. Voir saint IRÉNÉE, *Adversus haereses*. V, 12, 4 (SC 153, 154).

26. Voit A. VANHOYE, «*Par la tente plus grande et plus parfaite...*», *Biblica Commentarii periodici ad rem scientificam investigandam* 46, 1965, 1-28.

THÈME _____ **José Granados**

L'incarnation du Christ, comme la terre d'Israël, est signe de communion de tout le peuple en une seule famille. On voit ici comment l'action du Christ concerne tous les hommes. C'est en ce sens que saint Augustin offre une exégèse intéressante du lien entre le Temple et le corps, quand il s'interroge sur le symbolisme des quarante-six ans que, d'après les Juifs qui discutent avec Jésus, il a fallu pour construire le sanctuaire (*Jean 2, 20*). Son exégèse bien qu'elle puisse paraître trop allégorique, révèle une grande profondeur.

Il y a, sous-jacente à la lecture augustinienne, la conception biblique de la chair comme ce qui unit les hommes, de génération en génération. Ainsi, dans le corps d'Adam se trouve présente toute la race humaine. De fait, dit Augustin rappelant une ancienne tradition, les lettres du nom d'Adam sont les initiales grecques des quatre points cardinaux, signe de l'unité de la race humaine, du nord au sud et d'est en ouest, unité qui n'est pas donnée seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps. On comprend alors la référence aux quarante ans pendant lesquels on a construit le Temple. Augustin interprète encore le nom d'Adam : quarante-six, c'est la somme des quatre lettres selon leur place dans l'alphabet grec qui symbolisent le temps que mit l'humanité à se construire. Le Temple se réfère ainsi à toute la race humaine. À cause du péché ce corps a été brisé et dispersé dans le monde avec la succession des générations ; une telle conception du corps permet de comprendre l'unité d'Adam et du Christ né de Marie, descendante du premier homme. La même chair que Jésus a prise d'Adam est le seul Temple de toute l'humanité, Temple reconstruit et rénové dans sa résurrection par le Père²⁷. C'est maintenant, en Christ, que le corps va être rassemblé de toutes les extrémités de la terre et deviendra à nouveau *un* dans la concorde spirituelle de l'amour.

Jésus-Christ apporte ainsi une nouvelle révélation de Dieu comme le Dieu qui est amour et totalement proche, sans pour autant dissiper son mystère. Le Maître nous offre là une nouvelle définition de l'homme, qui touche essentiellement à son corps, lieu où l'homme rencontre le monde et son prochain, définition qui lui donne une nouvelle mesure, et le rend capable d'accueillir Dieu lui-même dans son mystère trinitaire, d'être le lieu qui contient la révélation totale du Père. C'est à partir de là qu'on peut comprendre les caractéristiques du règne de Christ et la forme dans laquelle il transforme la cité de l'homme par sa présence.

27. Voir saint AUGUSTIN, *In Johannem*, X, 11, (CCL 36, 107).

Le nouvel Hosanna dans le nouveau Temple

Parole et loi

Le Temple de Jérusalem, outre qu'il était le centre religieux de la vie du peuple, prenait une valeur politique et économique²⁸. Titus décida de le détruire car il comprit que c'était la façon d'en finir avec la révolte juive et les problèmes posés à l'empire. Le christianisme, de son côté, apporte une nouvelle vision du Temple qui devra impliquer, à juste titre, une présence publique différente de l'Église chrétienne. N'oublions pas que c'est dans le discours de l'esplanade du Temple qui suivra l'expulsion des changeurs, que l'on pose à Jésus le problème de sa relation avec César et la nécessité de payer l'impôt. La réponse de Jésus, «Rendez à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu» (*Matthieu 22, 21*) marque précisément la relation entre les chrétiens et l'autorité politique et s'appuie sur l'acte symbolique que Jésus vient de réaliser dans le Temple. Ce qui est de Dieu, c'est le corps construit par ses mains divines.

Il est important de reconsidérer le sens universel du Temple qui avait chez les Juifs des dimensions cosmiques. Pour Philon d'Alexandrie, le Temple lui-même était un microcosme, lieu où demeure le *Logos*, où se contenait et se maintenait uni l'univers entier.

Des représentations de l'époque montrent que dans le Temple on pensait consolidées les colonnes qui soutenaient le monde. De fait, pendant la destruction de Jérusalem, il y eut une grave crise : comment se peut-il que l'univers poursuive sa marche une fois que le Temple est tombé ? Une des réponses se référait à la pierre de fondation de l'édifice, qui, parce qu'elle appartenait au rocher du mont, n'avait pas pu être démolie par les armées romaines, et demeurait solide parmi les ruines. Tant qu'un pareil ciment resterait en place, le monde était encore fondé sur du solide²⁹.

Les chrétiens répondirent autrement à cette inquiétude. La cosmologie basée sur le Temple de Jérusalem, où se trouvaient les colonnes de chaque point cardinal, fut remplacée par une autre, équivalente, mais avec un centre différent. La gloire de Dieu qui résidait dans le Temple, était allée se poser sur la Croix, qui se révélait ainsi comme la véritable fondation de l'Univers. On élaborerait, à partir de là, la doctrine de la croix cosmique, qui réside dans la structure ultime de

28. Comme cela arrivait en général pour les autres temples antiques.

29. Voir Stefan HEID, *Kreuz. Jerusalem. Kosmos. Aspekte frühchristlicher Staurologie*, vol. 31, *Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband*, Münster, 2001.

THÈME _____ **José Granados**

toute chose et régit le mouvement du cosmos. Cette croix s'identifie avec la Croix du Calvaire: non pas avec le bois inerte, mais avec le corps crucifié de Jésus, devenu ensuite glorieux, qui se prolonge dans le corps de l'Église. C'est là ce qui fonde, dans l'*Épître à Diognète* la réflexion selon laquelle les chrétiens sont capables de soutenir le monde (*À Diognète* 7, 7).

Comment les disciples de Jésus, peu nombreux et persécutés, pouvaient-ils se considérer héritiers d'une mission si herculéenne? Saint Justin martyr élaborait une réponse à cette question, toujours autour du mystère de l'entrée de Jésus à Jérusalem. Quand il fut accueilli dans la Ville, le Maître menait à son accomplissement la prophétie de Jacob, qui se comprend comme promesse de domination royale sur le monde: «*Le bâton de commandement ne s'écartera pas de sa descendance, jusqu'à ce que vienne celui à qui il est réservé*» (*Genèse* 49, 10). Pour le martyr, cet empire ne se réduit pas à un gouvernement intérieur, purement spirituel. Il s'agit, au contraire, d'une Seigneurie qui laisse des traces visibles dans l'histoire: il y a déjà longtemps que les Juifs n'ont pas de roi à eux sur leur terre. C'est le signe évident que le bâton de commandement s'est éloigné finalement de Juda pour passer au Messie, à qui il était réservé et qui est Jésus Lui-même.

Ce règne ne devra pas se concevoir au même niveau que le pouvoir romain. Justin le voit présent dans l'influence concrète de Jésus et de sa doctrine, dans la vie des peuples qui se sont convertis à la foi. Dans ce contexte il situe son exégèse des deux bêtes de somme avec lesquelles Jésus entra à Jérusalem d'après Matthieu (la mention double de l'animal apparaît dans *Zacharie* 9, 9 et *Genèse* 49, 11).

Il y a ici une image des peuples juif et païen, tous deux accueillis et sauvés par Jésus. Le premier, bête de somme, animal habitué au joug de la Loi, représentait le peuple hébreu qui en accueillant Jésus en vint à faire partie de l'Église. Le second, que personne n'avait monté, était le peuple païen, jusque-là sauvage, parce que non domestiqué par l'enseignement de la *Torah*. Avec la venue du Maître, les païens n'eurent pas l'obligation de se soumettre à la Loi (*Nomos*) de Moïse, maintenant dépassée, mais ils reçurent la parole (*Logos*) de Jésus, alliance nouvelle et éternelle qui résumait et perfectionnait les commandements anciens.

En réalité ces deux termes, *Nomos* et *Logos*, loi et parole, étaient des clés pour comprendre la société hellénistique où se propagea le

Le nouvel Hosanna dans le nouveau Temple

christianisme. On respirait une atmosphère cosmopolite où les coutumes et traditions particulières de chaque peuple durent s'ajuster au mandat d'un unique empire. Dans ce contexte prirent de l'importance les concepts de *Logos* et *Nomos*, capables de réunir les hommes en une seule famille humaine. Le *Logos* était la raison universelle des philosophes et le *Nomos*, les lois universelles que décrétaient les gouvernants.

Sur cet arrière-fond, les chrétiens proposent leur propre lecture de l'histoire. La Seigneurie concrète du Christ se révélait à sa capacité de réinterpréter de façon nouvelle ce *Nomos* et *Logos*, représentés par la charge imposée aux deux animaux sur lesquels Jésus entra à Jérusalem. En accord avec Isaïe, dans des mots cités souvent par les Pères, autant la parole que la loi devaient sortir de Jérusalem, la Ville Sainte : « De Jérusalem sortira la Loi (*Nomos*), de Sion, la Parole (*Logos*) du Seigneur » (*Isaïe 2,3*). Alors si la Parole et la Loi qui faisaient l'unité du monde entier habitaient pendant l'Ancien Testament dans le Temple de Jérusalem, cette nouvelle parole et cette nouvelle Loi universelle viennent maintenant à se trouver présentes dans un autre Temple, celui du corps de Jésus, crucifié et rendu à la vie à Jérusalem. Christ est le *Logos* universel et dans ses commandements, nous trouvons un nouveau *Nomos*, une Loi nouvelle dans laquelle tous les hommes peuvent se reconnaître.

Revenons à notre question sur l'universalité du christianisme. C'est cette conception du corps comme Temple qui permettra historiquement la séparation de la sphère religieuse et politique propre à l'ère chrétienne³⁰. Dorénavant, il n'y aura plus de Temple qu'il faudra construire dans un lieu particulier, un lieu privilégié qui requerra l'unification du sacerdoce et de la royauté. Mais cette identification même du corps avec le Temple empêche à son tour la séparation complète entre politique et religion, comme s'il s'agissait de sphères sans rapport entre elles. Bien plus, elles seront liées plus étroitement encore. Il est vrai que le chrétien n'est pas désormais

30. Voir J. Ratzinger, *Église, œcuménisme et politique*, Fayard, 1987 et 2005. « La foi chrétienne a détruit le mythe de l'État divinisé, le mythe de l'État paradis et de la société sans domination ni pouvoir. À sa place, elle a implanté le réalisme de la raison. (...) Dans le véritable réalisme de l'homme on rencontre l'humanisme et dans l'humanisme, Dieu. Dans la véritable raison humaine, on trouve la morale qui se nourrit des commandements de Dieu. Cette morale n'est pas une affaire privée ; elle a une valeur et une résonance publique. »

THÈME _____ *José Granados*

attaché à un lieu concret comme l'était l'esplanade du Temple ni à certaines formes spécifiques d'expression externe comme le sacrifice des animaux. Ici le christianisme a beaucoup plus de latitude pour s'adapter que d'autres religions qui jouent là-dessus leur identité. Mais un pareil changement ne se fait pas parce que le culte serait devenu spirituel, désincarné. Bien au contraire, l'incarnation est arrivée jusqu'à l'extrême car maintenant c'est le corps humain lui-même qui est devenu Temple: le culte rationnel est un culte corporel. C'est pour cela que la présence chrétienne au cœur de la société loin de diminuer se radicalise. L'Église peut dire à l'État que sa seule exigence, c'est de pouvoir rendre un culte à Dieu comme dit Moïse à Pharaon. Mais on ajoutera que le lieu de son culte c'est le corps humain, le nouveau Temple. C'est-à-dire que l'Église exige les conditions qui permettront de considérer le corps de l'homme comme un lieu sacré, car c'est seulement à partir de là qu'il peut élever son Temple. En ce sens, la présence chrétienne est beaucoup plus inconfortable pour un état totalitaire. C'est précisément ce Temple, celui du corps de l'homme, que les totalitarismes les plus sophistiqués sont désireux de profaner. C'est que par lui, ils peuvent pénétrer dans l'enceinte la plus sacrée de l'intimité de la personne.

Et ainsi, le temple du corps humain se transforme, tout au long de l'histoire, en un corps souffrant. Si on avait concédé à Jérusalem neuf mesures de beauté en même temps que neuf mesures de souffrance, la même chose arrive dans le déroulement des siècles à ce nouveau Temple du Christ, qui demeure désarmé devant la persécution des violents. C'est le fait qu'il soit désarmé qui permet à Jésus de se présenter comme roi éternel. Car tandis que d'autres temples peuvent se conquérir et se défendre avec les armes, ce qui ouvre la porte du corps humain, c'est un accueil libre. Le forcer c'est le détruire. Ses portes ne s'ouvrent pas devant le pouvoir des armes mais à celui qui, comme Jésus à Jérusalem, entre sur le dos d'un âne. La royauté du Christ, précisément parce qu'elle arrive au centre le plus profond de l'homme, à la jointure même du corps et de l'âme, se fera dans l'humiliation et la souffrance. Et la transformation définitive attendra avec patience la réponse libre des hommes, sans prétendre s'imposer. Ainsi, l'entrée de Jésus à Jérusalem se change en signe d'une venue postérieure à la fin des siècles.

Maintenant nous comprenons, en effet, pourquoi le Christ n'est pas capable de se faire proclamer roi dans la ville sainte. Dans l'épisode de la multiplication des pains, Jésus a fui un premier couronnement. Les gens l'acclamaient à cause du signe qu'il avait

Le nouvel Hosanna dans le nouveau Temple

fait en rassasiant la foule. Il y avait, dans ce cas précis, un grand malentendu : penser que le règne de Jésus était basé sur son pouvoir et sur une abondance matérielle. Ce n'était pas le symbolisme du miracle, qui se rapportait en réalité à l'Eucharistie, à son corps rompu, et livré pour la multitude. Et c'est précisément comme cela qu'on comprend le règne de Jésus, qui commence à travers son corps. C'est la raison pour laquelle, quand Jésus entre à Jérusalem, il n'y a plus de possibilité de malentendus. Il va être clair que ce signe, celui du nouveau Temple, est le signe de son Corps, mort et revenu à la vie. Son règne par conséquent sera différent de celui de n'importe qui d'autre couronné ou à couronner. Par ailleurs, la prétention de Jésus semble inoffensive pour le pouvoir établi : il vient comme un roi humble, pour transformer les lances en serpes. D'un autre côté, sa prétention est plus audacieuse que celle de n'importe quel roi humain : Lui se proclame roi dans un sens universel et éternel, et de sa descendance ne s'écartera pas le bâton de commandement. Comme un roi humble et glorieux à la fois, il faut que, à l'acclamation de *l'Hosanna*, soit associée l'accusation de blasphème, dans la bouche de Caïphe.

Vers le dernier *Hosanna*

Les prophéties d'Israël posaient aux exégètes une question. D'un côté, selon Zacharie, le Messie entrerait à Jérusalem monté sur un âne. Mais Daniel le vit aussi entrain de descendre des nuées du ciel. Comment peuvent se donner en même temps des entrées aussi différentes ? Un rabbin répondait ainsi : si le peuple ne mérite pas sa venue, il viendra monté sur un ânon ; s'il la mérite, il viendra au milieu des nuées, d'en haut³¹. La réponse du christianisme marque les différences de la nouvelle religion. Les deux venues auront lieu : la première dans l'humiliation, et la seconde en gloire.

Ces deux venues s'expliquent par le caractère du nouveau Sanctuaire que Christ inaugure : celui du corps humain. En effet, ce Temple, parce qu'il est le Temple d'un corps est ouverture au monde et aux autres hommes, appelés à Lui être configurés. Un tel processus, précisément parce qu'il se fait dans le corps, assumera aussi la

31. Rabbi Joshuah en *San* 98b, cité par Blenkinsopp, « Oracle of Judah and the messianic entry », 60.

THÈME _____ **José Granados**

loi temporelle de la patience. S'ouvre ainsi le temps de l'Église, temps d'assimilation du corps de l'homme au corps glorifié de Jésus. Entre temps coexistent le corps nouveau et le corps ancien. Il y a maintenant une vocation glorieuse, un sens différent de la vie corporelle, mais celle-ci doit encore affronter les assauts de la douleur et la rébellion de la chair du vieil homme.

De cette façon les chrétiens partagent avec le judaïsme une vision de l'histoire tendue vers l'avenir en attente de son accomplissement, qui viendra avec la deuxième venue du Messie, cette fois-ci comme le prédisait Daniel. Le vrai Temple est en réalité le corps ressuscité de Jésus dont la construction s'achèvera seulement à la fin des siècles. *L'Apocalypse de Jean* insiste sur cette dimension future du mystère quand il parle de la nouvelle Jérusalem qui descend du ciel comme une épouse³².

La distance entre le corps dans lequel nous vivons et le corps ressuscité est essentielle pour comprendre la présence des chrétiens dans la société. La séparation entre le règne du Christ et le règne temporel tend, dans la distance, à une unité totale, quand Dieu sera tout en tous (1 *Corinthiens* 15, 28) de la même façon que Lui est origine de tout. C'est pour cela que la tension eschatologique, l'attente d'un nouveau Temple, n'entraîne pas pour le chrétien le désintéret pour le monde ni le mépris pour les problèmes de ses contemporains. Car c'est le corps humain, constituant la base de la vie en société, qui sera transformé en Temple glorieux à la fin du temps. Plutôt que de fuir son exil pour arriver à sa patrie, le chrétien transforme ce monde-ci d'exil pour qu'il puisse arriver à s'appeler patrie. De la même façon les corps seront transformés en corps ressuscités et la création en une création nouvelle. Cette préparation, c'est clair, ne se mesure pas selon les lois du progrès mondain, mais selon le progrès même de Jésus tout au long de sa vie, un progrès qui traverse la souffrance et la croix, pour que la douceur se transforme en force. La transformation définitive, de fait, échappe à tout pouvoir humain, et reste totalement à disposition du Père, Lui qui releva Jésus d'entre les morts.

Le cri de « *Hosanna* » peut résumer ce pèlerinage du nouveau Temple, celui du Corps du Christ. *L'Hosanna*, comme demande d'aide ou exclamation de joie, témoigne que le langage chrétien est enraciné dans le corps. C'est ce que Gabriel Marcel appelait qualité exclamative de l'existence : en tant qu'être incarné nous ne nous

32. Voir Spatafora, *Temple*, *op. cit.*

Le nouvel Hosanna dans le nouveau Temple

trouvons jamais face à face avec le monde, mais nous sommes immergés en lui et en lui nous participons à sa vie avec étonnement et passion. Voici l'Hosanna qu'écoute celui qui chemine avec Jésus dans la gloire des rameaux, tourné vers la souffrance du Golgotha. Il se dit avant chaque Eucharistie, dans le *Sanctus*, quand se rend présent le mystère d'un corps mort et ressuscité. Et, depuis des temps très anciens, il s'utilise aussi dans l'attente de la deuxième venue du Christ, quand nos corps seront transfigurés à l'image du sien glorieux (voir *Philippiens* 3, 21). C'est ainsi qu'on trouve écrit dans la *Didaché*: «Que vienne la grâce, que ce monde passe. Hosanna au Fils de David. Si quelqu'un est saint, qu'il entre. Si quelqu'un ne l'est pas, qu'il se convertisse. Maranatha ! Amen.» (*Didaché* 10, 6).

Traduit de l'espagnol par Ysabel de Andia et Françoise Jourdain.

José Granados, né en 1970 à Madrid. Prêtre en 2001. Membre de la congrégation des Disciples du Coeur de Jésus et de Marie. Docteur en théologie (2004) Il enseigne au *John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family*, à la *Catholic University of America*, Washington, DC.
Dernières publications : *Los Misterios de la vida de Cristo en Justino Martir*, Rome, 2005.

**Prochain numéro
mars-avril 2009**

La prière

Communio, n° XXXIV, 1 – janvier-février 2009

Knut BACKHAUS

Habiter au Sanctuaire *Jésus-Christ et le Temple*

*« Visible and invisible, two worlds meet in Man;
Visible and invisible must meet in His temple;
You must not deny the body. »*

T.S. Eliot¹

Qu'est-ce qui est saint pour l'homme ? Cette question clef se pose dès le début du christianisme. « Que ton nom soit sanctifié » est la première demande que Jésus enseigne à ses disciples. Un titre archaïque, qui tient à son action de sanctification, le désigne lui-même comme le « Saint de Dieu » (*Marc 1, 24*). Les premiers chrétiens se considèrent tout naturellement comme les saints et comprennent par là qu'il leur a été offert d'être en rapport avec le Saint tout court. Ce rapport qui modifie l'être, a des effets physiquement contagieux (*1 Corinthiens 7, 14*), et va plus profond qu'un degré héroïque de vertu. C'est par un rituel de sanctification que Jésus commence son activité au Jourdain. Il la termine sur la croix parce que, par son engagement en faveur de la sainteté de Dieu dans le sanctuaire d'Israël, il a troublé une paix qui n'avait pas grand-chose de saint. Luc fait commencer son récit de l'enfance de Jésus au Temple de Jérusalem, la propriété de son père, dans laquelle le jeune Jésus, d'une manière mystérieusement évidente, doit être

1. ELIOT, Choruses of « The rock » I, in *Collected Poems 1909-1962*, Londres, 1963, 2002, p. 172.

THÈME _____ **Knut Backaus**

(Luc 2, 49). Et c'est seulement lorsque les portes du Temple sont refermées derrière Paul, détail révélateur, (*Actes* 21, 30) que s'achève la première époque du christianisme. Enfin, le quatrième évangéliste déclare que Jésus lui-même est le sanctuaire vivant.

On entend dire : « Le christianisme, depuis son origine et de façon essentielle, est un mouvement de désacralisation », il aurait concentré le sacré sur l'annonce, la morale et l'intériorité. L'action cultuelle contredirait l'esprit du Nouveau Testament ; c'est dans le monde profane, la « cité séculière » que le croyant servirait Dieu. Les Lumières sont responsables de cette façon de voir, qui est aussi répandue dans le monde catholique depuis les années 70. Les Lumières opposaient l'exercice de la vraie vertu au cléricalisme et au fétichisme. Elles posaient avec Kant comme principe unique : « Il faut devenir agréable à Dieu ou bien uniquement par l'intention morale dans la mesure où elle se montre vivante dans les actions qui la manifestent, ou bien par de pieux rituels ou une pieuse inaction² ». Ainsi, la thèse de la désacralisation nous apprend beaucoup de choses sur le XVIII^e siècle finissant, mais rien du tout sur la vie de foi des premiers chrétiens. Le chemin du christianisme primitif vers le *Saint* est plus concret, plus dramatique et plus coloré que ne le pensent ces transpositions inconsistantes vers le domaine moral et spirituel. On peut très bien reprendre une distinction due à Emmanuel Lévinas et dire de ce chemin qu'il mène *du sacré au saint* : encore faut-il ne pas négliger que le *saint* se retourne vers le *sacré* et le transforme en un symbole de sa présence réelle. Dans le Nouveau Testament, c'est dans les trois sens que distinguait Hegel (*négarion, position, éminence*) que le saint « relève » (*Aufhebung*) le sacré. Suivons donc cette « relève » en examinant trois étapes : I) la dynamique inattendue du rapport d'un prédicateur itinérant de Galilée au sanctuaire central de son peuple, II) rapport qui, dans la compréhension encore plus inattendue des siens, se prolonge dans la mesure où celui-ci, comme crucifié, remplace le dit Temple, et que, III) la croix finit par déterminer une fois pour toutes la qualité du « *saint* » comme celle du « *sacré* ».

2. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793-1794), dans *Werke*, éd. W. Weischedel, Darmstadt, 1983, t. 4, surtout la 4^e partie : « Du culte et de la superstition sous le règne du bon principe, ou de la religion et du cléricalisme ». Citation p. 845.

*Habiter au Sanctuaire***I. Jésus-Christ et le sanctuaire d'Israël**

Ce n'est pas avec un discours, mais avec un rituel que Jésus de Nazareth entre pour la première fois dans la conscience de l'Église narratrice. Malgré les difficultés que ce fait devait représenter pour la christologie postérieure, il reçut un baptême de pénitence pour le pardon des péchés, un rituel de protection, qui devait plonger le baptisé tout entier dans la sainteté du Dieu de l'alliance, le mettre à l'abri du jugement par le feu que l'on attendait et le rendre capable de recevoir l'Esprit à la fin des temps. Le mouvement baptiste se rattachait à des prescriptions sur la pureté contenues dans le *Lévitique* et les radicalisait. De cette façon, il faisait valoir une prétention au salut qui s'opposait au monopole du culte des sacrifices à Jérusalem. On ne peut pas en conclure qu'il cherchait à en finir avec le sanctuaire de la ville sainte, mais, en mettant l'accent sur le rapport individuel à Dieu du baptisé, il le reléguait sans nul doute à l'arrière-plan.

Jean le Baptiste a ramené l'arborescence compliquée des judaïsmes de son époque, y compris leurs pratiques culturelles de sanctification, au point zéro de la fin des temps : jugement et conversion. En se stylisant de façon très consciente selon le style ancien des prophètes, cet isolé tardif, avec son idée que l'on pourrait presque dire sacramentelle, a introduit dans l'histoire une nouveauté inouïe : Toute l'existence des individus qui recevaient ce baptême, auquel il donna son nom et qui lui donne le sien en retour, se trouvait réglée sur ce moment unique d'une conversion au Dieu d'Israël, que symbolisait ce geste corporel. La réalité de Dieu ne se laissait pas manipuler par l'élection, la tradition et le culte. Elle faisait irruption sur l'individu avec le feu de sa colère et la puissance de sa promesse. Ce message et le rituel qui l'accompagnait devinrent de la sorte l'éruption volcanique dans laquelle le feu ancien du Dieu d'Israël se remit à flamber³. C'est dans cette façon décidée de donner à Dieu sa place centrale que réside l'œuvre de Jean-Baptiste dans l'histoire religieuse. Et c'est exactement à ce point que Jésus s'est rattaché.

La question n'est donc pas de savoir de quelle façon le baptême est entré dans le christianisme. Elle est plutôt de savoir pourquoi,

3. Voir G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, 1956; J. Backer, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, Neunkirchen-Vluyn, 1972 (BSt 63); J. Ernst, *Johannes der Täufer. Interpretation-Geschichte-Wirkungsgeschichte*, Berlin, 1989 (BZNW 53), surtout p. 267-346.

THÈME _____ **Knut Backaus**

pendant le ministère de Jésus, il fut interrompu un an durant avant d'être repris par la première génération des chrétiens et transformé en rite d'initiation et référé au Christ. Une rupture de Jésus avec le Baptiste est à exclure. On sait bien que le public le confondit avec Jean (*Marc* 6, 14-16 ; 8, 28) et lui-même a expressément souligné sa continuité avec le Baptiste (voir *Matthieu* 11, 7-19 ou *Luc* 7, 24-35). Il est significatif que ce soit justement dans le cadre de son action au Temple qu'il lie la question de son autorité à celle de l'origine du baptême de Jean (*Marc* 11, 27-33). Jésus se légitime ainsi pendant cette action dans le sanctuaire, qui mène en dernière instance à sa mort, de façon indirecte par le rapport à ce sacrement de la fin des temps. La différence entre Jean le Baptiste et Jésus se trouve dans l'apparition même de Jésus et du coup, dans le passage de l'attente de la fin prochaine à l'expérience de cette proximité⁴. Jésus ne voit pas un Dieu autre que celui de Jean, mais il le voit autrement. Dieu ne se manifeste pas selon ce que nous méritons, dans le jugement du feu qui punit, mais, au contraire, de façon inattendue et sans préparation, comme un père qui vient au devant de nous. Le tournant de Jean à Jésus, d'un jugement mérité à un salut immérité, ne provient pas d'un calcul qui aurait transformé la doctrine, mais du caractère dramatique de la vision vivante de Dieu, telle qu'elle est connue depuis les prophètes : ce n'est pas parce qu'Israël est saint que Dieu se penche vers lui, mais c'est parce que Lui est saint (voir par exemple *Isaïe* 54, 1-10 ; *Jérémie* 31, 31-40 ; *Ézéchiel* 16, 59-63 ; *Osée* 2, 18-3,5). Le règne de Dieu qui est proclamé commence déjà avec l'action de Jésus, dans ses gestes de guérison, ses paraboles, ses actions symboliques et avant tout dans son comportement avec les gens. Ce que signifie la proximité du Dieu saint, cela se décide de façon originelle et immédiate dans le champ magnétique personnel de Jésus. Ce sont les « esprits impurs », qui connaissent de façon intime où passe la limite de la sainteté, qui voient de la façon la plus claire ce qu'est Jésus. Satan tombe du ciel comme un éclair (*Luc* 10, 18). Comme en accéléré, cet éclair laisse deviner où se trouve la nouveauté qui apparaît avec Jésus. La poésie liturgique nomme cet état de choses avec reconnaissance, en regardant à la fois vers l'arrière et vers l'avant, le *règne*

4. Voir M. WOLTER, « "Gericht" und "Heil" bei Jesus von Nazareth und Johannes dem Täufer. Semantische und praktische Beobachtungen », dans : J. Schröter und R. Brucker (éd.), *Der historische Jesus : Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, Berlin, 2002 (BZNW 114), p. 355-392, cit. p. 386.

Habiter au Sanctuaire

*éternel et universel de ton immense majesté, règne de vérité et de vie, règne de sainteté et de grâce, règne de justice, d'amour et de paix*⁵.

Le sacré n'a pas ici un effet moindre que dans le message de Jean-Baptiste, et de manière aussi exacte que chez celui-ci, il atteint toujours l'individu. Cependant, le champ de vision se déplace du *tremendum* au *fascinosum*⁶. L'*Abba* que Jésus appelle et invoque garde sa transcendance. Il n'a rien de la trivialité qu'il peut revêtir au cours d'un sermon ou d'une liturgie médiocres. Mais plus le nom du père est justement *sanctifié*, moins il s'élève au-dessus du quotidien, moins il plane inaccessible dans l'étendue de ciels apocalyptiques, inaccessible aux angoisses concernant les derniers temps. Il se laisse toucher dans le monde de la vie concrète, tel que les paraboles de Jésus nous le mettent devant les yeux de façon fascinante. Dans la confiance fondamentale qu'évoque Jésus, et justement là, il devient accessible sur le fond de notre vie propre. Je ne puis mieux exprimer ce que je veux dire ici que par ces mots que note Franz Kafka dans son *Journal*, dans lequel chaque mot rend un son qui rappelle l'*Évangile de Jean* : « On peut très bien s'imaginer que la gloire de la vie nimbe chacun et est toujours disponible dans toute sa plénitude, mais qu'elle est cachée, dans les profondeurs, invisible, très loin. Mais elle est là-bas, sans inimitié envers nous, sans mauvaise volonté, sans être sourde. Si on l'appelle avec le mot qu'il faut, le nom qu'il faut, alors elle vient⁷ ». Ce mot, et c'est ici la nouveauté décisive, Jésus l'a prononcé avec son annonce du Royaume. Pour le dire encore avec Jean : ce Royaume, c'était Lui-même, Il en porte le nom.

On comprend que tout cela n'a rien à voir avec toutes les tentatives des temps modernes pour s'adapter à un monde profane. Du point de vue de l'histoire des religions, ce qui caractérise l'entrée en scène de Jésus, ce n'est pas la renonciation à la façon dont Israël se représentait la sainteté, c'est bien plutôt le dépassement des limites

5. Missel romain. Préface du Christ Roi.

6. La différence de fond entre les deux annonces a été perçue assez tôt (*Qoélet* 7, 29-34), mais elle n'autorise pas à opposer le message « joyeux » du Christ au message « menaçant » de Jean-Baptiste. L'annonce du Christ comporte aussi l'aspect du jugement. Mais elle déplace le centre de gravité : Jean annonce le jugement de manière apodictique et suppose que l'on peut être épargné par ce jugement et donc sauvé. Jésus révèle l'initiative salvatrice inconditionnelle de Dieu, et sait quel sera le jugement pour ceux qui se refusent à elle.

7. KAFKA, *Tagebücher*, éd. par H.-G. Koch et al., Francfort, 1990, t. 1, p. 866.

THÈME _____ **Knut Backaus**

de cette représentation. Son action en vue du Royaume, cette idée offensive de la sainteté⁸, s'oppose aux systèmes contemporains de défense de la pureté, comme ceux des mouvements pharisien ou baptiste. La sainteté est l'essence intime de Dieu, sa réalité qui saisit l'homme jusque dans sa dimension corporelle, qui lui inspire respect et confiance, le guérit et lui ouvre un avenir. Dans l'irruption du règne de Dieu, elle surmonte toutes les limites et s'ouvre sans condition sur le peuple de Dieu.

Du coup, le chemin de Jésus devait se diriger vers le sanctuaire d'Israël avec la même nécessité qu'une boule qui dévale une pente. Ce qu'il fit et envisageait de faire dans le Temple au mois de Nisan de l'an 30, reste peu clair pour l'histoire⁹. Les évangélistes ne peuvent pas raconter la rencontre du Saint avec le Sanctuaire sans arriver aux limites de leur art d'interpréter (voir *Marc* 11, 15-19 / *Matthieu* 21, 12-17 / *Luc* 19, 45-48 ; *Jean* 2, 13-22). Jean situe la scène au début de la dernière semaine de l'activité de Jésus. Elle devient le programme de tout son être. Quelques faits, les plus fondamentaux, transparaissent alors¹⁰.

Dans une action significative, comparable à celles des prophètes, Jésus fit valoir la prétention de la sainteté de YHWH à l'intérieur même du centre religieux du peuple de Dieu. Son action contre les changeurs et les marchands d'animaux à sacrifier ne servait pas tellement à «purifier» le Temple de toute commercialisation. D'après les règles du Lévitique, de l'argent propre et des bêtes irréprochables étaient nécessaires à cette routine sacrale, mais c'est justement cette routine que le comportement de Jésus au Temple veut interrompre par un signe visible. Ceci aura été le sujet d'une parole prophétique de Jésus à propos du sanctuaire. Le maquis des

8. Voir K. BERGER, *Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer* in *Novum Testamentum*, 30, 1988, p. 231-262, ici 237-248.

9. Voir K. PAESLER, *Das Tempelwort Jesu. Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelrenewerung im Neuen Testament*, Göttingen 1999 (FRLANT184); J. Ådna *Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung*, Tübingen 2000 (WUNT II/119).

10. Voir H. MERKLEIN, *Jesus Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze*, Stuttgart, 1989 (3^e éd.), p. 133-146; T. SÖDING, «Die Tempelaktion Jesus. Redaktionskritik-Überlieferungsgeschichte-historische Rückfrage», *Trierer Theologische Zeitschrift*, 101, 1992, p. 36-64; G. THEISSEN et A. MERZ, *Der historische Jesus*, Göttingen, 1996, p. 380 s.

Habiter au Sanctuaire

interprétations qui nous sont parvenues est si épais (voir *Marc* 13, 22; 14, 58; 15, 29; *Matthieu* 26, 61; 27, 40; *Jean* 2, 19; *Actes des Apôtres* 6, 14; *Évangile de Thomas* 71) que nous ne pouvons rien ajouter, sinon qu'a été prononcée une telle parole sur le Temple, qui a rendu nécessaires tous ces efforts variés d'interprétation. Que la royauté de Dieu revendique justement le Temple de Jérusalem et que là où Dieu doit mener le monde à son terme, là aussi son « nombril » disparaisse. C'était là le centre de ce qui devait être transmis. On ne donnera jamais assez de poids à la critique théocentrique de Jésus vis-à-vis du sanctuaire de son peuple. C'est pour cette raison justement qu'il a été mené à la mort. De la périphérie du Jourdain, les temps derniers entraînent dans le Temple lui-même.

Avant Marc, déjà l'action du Christ au Temple était liée à la question des pleins pouvoirs de Jésus, et le fait que lui-même se légitime en faisant appel non pas à l'autorité de Jean-Baptiste, mais au caractère salvifique de son baptême, a vraisemblablement un fondement historique (*Marc* 11, 27-33). C'est ainsi qu'un lien interne mène du royaume dans le Temple au roi sur la croix, du pardon des péchés au Jourdain à l'expiation dans le don de soi, du culte interrompu annonçant la fin des temps au don d'une nouvelle alliance. La seule logique qui vaille ici est celle qui fait de Jésus le dernier messenger de Dieu après son dernier messenger (prophète)¹¹. Si Israël ne change pas de voie, son Dieu lui, le fait. Ainsi, c'est encore une fois de manière imméritée et inattendue la sollicitude dramatique de Dieu, qui répond au refus d'Israël de reconnaître le message de son roi, en faisant de la mort de celui-ci la conséquence de son amour profond pour Israël. Si je ne me trompe, ce fut le sens du message d'adieu de Jésus lorsqu'il réunit ses compagnons pour un repas autour de lui, le quatrième Nisan de l'année trente¹².

On a du mal à saisir l'atmosphère de sacrifice qui se répand la semaine de Pessah, quasiment inséparable de la représentation de l'expiation, quand, dans un espace visible de tous, on abat des agneaux pour cent mille participants. Le dernier repas du Christ avec ses disciples a dû en être baigné. Le pain rompu et le vin partagé contenaient leur propre sotériologie figurative. Ses gestes, ainsi que les paroles prononcées simultanément par Jésus montraient

11. Voir R. PESCH, *Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie*, Freiburg in Br. (1977) 1978, p. 84 s.

12. Voir W. BÖSEN, *Der letzte Tag des Jesus von Nazaret*, Freiburg in Br. (1994).

THÈME _____ **Knut Backaus**

sa fin imminente. : « Ceci est mon corps donné pour la multitude » ; « Ce calice est celui de la nouvelle alliance scellée par mon sang » (voir 1 *Corinthiens* 11, 22 ; *Luc* 22, 15-20 ; *Marc* 14, 22-25 ; *Matthieu* 26, 26-29)¹³. La reconnaissance par Jésus du caractère nouveau et eschatologique de l'alliance le place au sein de la théologie paradoxale et dramatique des prophètes d'Israël. La nouveauté décisive consiste dans le fait qu'il concentre l'alliance avec Dieu en son existence *personnelle* dans la façon qu'il a d'exister pour *autrui*. Je n'ai pas l'impression que Jésus ait voulu par là instituer un culte nouveau¹⁴. Il ne semble pas en tout cas qu'on en soit arrivé à une rupture fondamentale dans la communauté palestinienne d'origine. Mais un glissement a dû avoir lieu, comparable à celui qui s'est produit au bord du Jourdain. Le culte du Temple, central jusque-là, se trouve en tant que moyen du salut, relégué à la périphérie, et la personne de Jésus, dans le don qu'il fait de lui-même, ramenée au centre. Le fait que le rideau du Temple se déchire au moment de la mort du Christ sur la croix est une partie de la *substitution* contemplée par les premiers chrétiens. Le sanctuaire est à la fois défendu jusqu'à une stricte limite pour devenir en même temps accessible (voir *Marc* 15, 29 et aussi 15, 37-39). Ce qui s'est produit au dernier repas n'était pas une désacralisation de la relation à Dieu, mais sa personnalisation radicale. C'est *Matthieu* 12,6 qui l'exprime de la manière la plus concise : « Il y a ici plus grand que le Temple ».

II. Jésus Christ comme sanctuaire

Les maisons de Dieu sont faites de main d'homme. La critique du culte exercée par la philosophie antique et la condamnation du culte des idoles par l'Ancien Testament sont étendues par le christianisme primitif au sanctuaire de Jérusalem. S'il est détruit, Jésus peut reconstruire en trois jours un Temple qui n'est plus construit par des hommes. Cette annonce sert, dans le plus ancien des évangiles, à l'accusation mensongère contre Jésus (*Marc* 14, 57-59), dans le plus récent, elle est devenue la façon dont il se manifeste soi-même à la Pâque (*Jean* 2, 18-22).

13. Voir ma contribution : « Hat Jesus vom Gottesbund gesprochen ? », dans *Theologie und Glaube*, 86, 1996, p. 343-356 (Lit.).

14. Voir THEISSEN/ MERZ, loc. cit., p. 382 s.

Habiter au Sanctuaire

Le crucifié était plus grand que le Temple. Une telle christologie est pour nous si évidente, que nous avons du mal à pressentir toute la douleur, la peur et la honte qu'elle a représentées pour ceux qui la confessaient : Un malfaiteur condamné à mort, torturé et cloué au « bois de l'ignominie » dont le cadavre, selon le rituel, souille le pays (voir *Deutéronome* 21, 22 et suivants), devient *dans sa personne même* le sanctuaire. Les hommes de l'antiquité, qui avaient directement devant les yeux de tels êtres torturés et décomposés ont sûrement ressenti, dans toute son acuité, le caractère absurde d'une telle croyance de bonne femme. De quoi s'agissait-il au juste ?

On peut donner à cette question une réponse provisoire en empruntant à la sociologie du savoir : Le lien au Christ devient le centre du système par lequel le christianisme se définit soi-même. Il remplace les fonctions cognitives essentielles que le Temple et la *Torah* ont remplies pour l'orientation du judaïsme primitif : il sert de norme à la perception sociale et religieuse du monde, influe sur l'organisation du savoir concernant l'origine et les valeurs, canalise les expériences de la contingence, de la peur, et de la faute et présente aussi le marqueur identifiant des « christistes ». Le nouveau centre du système réclame une légitimation sacrée : à la « sacralisation d'une ancienne identité » succède la « sacralisation d'une identité nouvelle¹⁵ ». Aussi important que cela puisse être comme complément d'explication, tout aussi limitée en reste la perspective.

En effet, on fait alors disparaître la dimension de l'expérience religieuse, qui va de pair avec cette évolution, qui la porte et la conduit et surtout permet de comprendre pourquoi c'est justement cette absurdité qui a largement contribué à donner au christianisme primitif son caractère attractif¹⁶. Nous tombons ici à nouveau en plein sur le processus que nous avons observé dans la relation de Jésus au Temple : la resacralisation se fait principalement sur le mode d'une personnalisation due à l'expérience individuelle. Autrement dit : la relation à Dieu fondée et garantie par le Christ est vécue

15. Voir H. MOL, *Identity and the Sacred. A Sketch for a new social theory of religion*, Oxford, 1976, p. 202-266.

16. L'explication diachronique de l'expérience religieuse d'après l'idéal de l'exactitude scientifique n'est pas sans poser des problèmes de méthode. Mais plus problématique encore me semble la renonciation à cette explication, d'autant plus que l'exégèse renoncerait alors à comprendre la dimension même qui rend les croyants immédiatement capables et désireux d'être religieux. Du coup, on renonce aussi à tenir le Nouveau Testament pour un texte.

THÈME _____ **Knut Backaus**

comme habitation dans le sanctuaire, et ceci à tous les niveaux, dans toute sa concrétion et toute son intensité corporelle. On aboutit alors à cette situation remarquable, à savoir que le christianisme primitif a pensé le Christ sous la forme d'un espace.

Il ne s'agit pas, bien sûr, d'une théorie métaphysique, mais de la description d'une expérience personnelle, et de l'expérience de la sainteté et du divin sous la forme d'une relation pneumatique. Ce que la parole du Temple constituait de manière christologique comme métaphore, devient la demeure existentielle des chrétiens. Le Christ lui-même devient un lieu saint, un endroit de rencontre avec le sacré, assume, en tant que Tu accessible, la charge qui incombait au culte comme relation immédiate à la divinité (*per Christum in Deum*). Dans ce sens-là, c'est l'expérience de participation au divin qui, par voie de conséquence, transforme toutes les strates de la vie chrétienne: le baptême et la Cène, l'Église et l'éthique, l'explication individuelle de la foi et universelle de la création, l'espoir dans le ciel, et la vie des sens. Ce sont les théologiens déterminants du Nouveau testament, Paul et son école, ainsi que l'auteur du Quatrième Évangile qui donnent à cette situation de la foi une structure permanente.

Le Seigneur comme locatif (« dans le Christ, dans le Seigneur », etc.) apparaît dans le corpus paulinien cent trente fois en tout, dont quatre-vingt-dix fois dans les sept épîtres qui sont certainement de Paul. Albert Schweitzer a vu dans cette indication de lieu une clef de la « mystique » paulinienne¹⁷. Aujourd'hui, on est plus soucieux de précision dans l'histoire des mentalités, on évite donc cette notion et l'on parle plutôt d'une christologie participative¹⁸. En fait, Schweitzer a vu de façon très pénétrante l'essentiel de l'expérience fondamentale de Paul, qui précède entre autres son message de la justification et qui le structure. Celui qui croit est, par le baptême, plongé tout entier dans le Christ (*Romains* 6, 3-11) et, dans la Cène se réalise la communauté corporelle avec le Christ et dans le Christ

17. A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930), Tübingen, 1981, surtout p. 122-126.

18. Voir J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, 1998, p. 390-412 ; voir aussi mon « Evangelium als Lebensraum. Christologie und Ethik bei Paulus », U. Schnelle et T. Söding (éd.), *Paulinische Christologie*, Mélanges H. Hübner, Göttingen, 2000, p. 9-31.

Habiter au Sanctuaire

(1 *Corinthiens* 10, 16-21). La Communauté ecclésiale est, en tant que corps, le temple de Dieu qu'anime l'esprit (1 *Corinthiens* 3, 16 et suivants; 12, 12-31; 2 *Corinthiens* 6, 16-18). La dignité du sacrement ennoblit le corps de chaque baptisé (1 *Corinthiens* 6, 19 ss.). Toutes les pensées (*phronein*) se font « dans le Seigneur » (*Philippiens* 4, 2), et c'est en Lui que la vie corporelle du croyant, au-delà de toute enceinte sacrée, devient un « sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu, à votre mesure » (voir *Romains* 12, 1-5).

L'école de Paul, qui abandonna vite le problème de la justification, a continué d'élaborer avec insistance l'idée du Christ comme réalité corporative et l'a développée dans la direction d'une cosmologie (*Colossiens*) et d'une ecclésiologie (*Éphésiens*). La personnalisation du Sacré se prolonge alors par son élargissement au cosmos et au monde comme Église¹⁹.

L'*Épître aux Colossiens* affronte une adoration emplie de crainte des puissances de la nature et oppose à une « philosophie » cosmique de ce genre la personne du Christ comme Premier-Né, Médiateur, Mainteneur, Pacificateur et Seigneur de la création. En lui tout trouve sa consistance. Il exerce sa seigneurie comme tête de son corps dans le monde, l'Église (1, 15-20; voir 1, 24; 2, 19). Par conséquent pour les croyants ensevelis avec lui dans le baptême, c'est en Lui, en qui habite corporellement la plénitude de la divinité, qu'ils avancent, qu'ils sont enracinés et qu'ils ont leurs fondations (2, 6-13).

L'*Épître aux Éphésiens* marque l'apogée de cette christologie du sanctuaire. Dès la bénédiction initiale, elle varie dix fois sur le thème « dans le Christ » (1, 3-14). Le « prisonnier dans le Seigneur » tel que l'apôtre est ici présenté (4, 1) développe la première tentative d'une théologie de l'Église universelle dans une complexe compénétration mutuelle d'énoncés sur le Christ comme lieu *par lequel* on passe et *dans lequel* on est. Il parcourt par là le champ où se croisent les langages symboliques de la Sainte demeure et du Christ comme corps, non sans accepter plus d'une incohérence dans les métaphores, depuis la « construction du corps » jusqu'à la « croissance de la maison ». Mais il y a plus important à faire que de remettre les métaphores en ordre : construire des ponts vers l'usage paulinien de l'image du lieu : l'Église est la plénitude de celui qui remplit tout

19. Voir H. SCHLIER, « L'Église d'après l'*Épître aux Éphésiens* », *Le Temps de l'Église. Recherches d'exégèse*, tr. F. Corin, Tournai, Casterman, 1961, p. 159-193.

THÈME _____ **Knut Backaus**

en tous (1, 22 s.). Dans le monde, elle est le signe et l'instrument de la seigneurie du Christ. Ce n'est plus le fait d'être enseveli avec le Christ, mais celui d'être une nouvelle création en Lui qui détermine la façon dont l'Église se comprend elle-même. Les Chrétiens sont «Concitoyens des saints» et «habitent avec Dieu»: «la construction que vous êtes a pour fondations les apôtres et prophètes, et pour pierre d'angle le Christ Jésus lui-même. En Lui toute construction s'ajuste et grandit en un temple saint, dans le Seigneur; en Lui, vous aussi vous êtes intégrés à la construction pour devenir une demeure de Dieu dans l'Esprit» (2, 19-22; voir 1 *Pierre* 2, 4-10). L'Église découvre ce qui est saint comme présence et trouve son lieu propre en Lui. Croire signifie se savoir fondé et fortifié dans l'amour «pour comprendre avec tous les saints, ce qu'est la largeur, la Hauteur et la Profondeur», c'est-à-dire parcourir et mesurer le Christ dans toutes les directions et ce en comprenant «l'amour du Christ, qui surpasse toute connaissance.» Logé ainsi dans l'amour personnel, qui, suscité par le très Saint, prend la figure sociale de l'Église, le croyant n'est plus livré, irresponsable, aux vents des doctrines en tous genres, aux coups de dés des hommes, mais il peut arriver à devenir «cet homme dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ». Il grandit, protégé par la vérité, vers Celui qui est la tête et donne la vie à son corps entier (voir 4, 12-16).

L'expression «Temple de son corps» revêt dans le quatrième Évangile un caractère programmatique (2, 18-22). Il s'agit tout d'abord d'une métaphore pascale. Cependant, la surabondance du langage imagé permet un élargissement par association, inspiré par les multiples ramifications, chez Jean, de la symbolique attachée au Christ. Ainsi la vocation des apôtres a pour visée l'image mystérieuse du Fils de l'homme comme lieu de l'échelle qui mène au ciel, c'est-à-dire du ciel ouvert et de la Maison de Dieu (*Beth-El*) de la fin des temps (*Jean* 1, 51; voir *Genèse* 28, 12-19). Ce qui est annoncé comme «christophanie» s'avère accessible dans la manifestation finale de ce qu'il est. Aux noces de Cana résonne pour la première fois le motif de «l'heure» du Christ (2,4), qui introduit, dans toute la représentation des faits, une tension sotériologique jusqu'à son accomplissement sur la croix. Comme il est dit dans la scène qui constitue le tournant décisif, une fois «l'heure arrivée», celui qui est élevé sur la croix attire à lui tous les hommes (12, 32; voir 6, 44). Le thème de l'attrance vers le haut, que nous trouvons aussi dans le mythe de la caverne de Platon, dans la montée vers le monde de la lumière (*République* VII, 515d-516b), appartient,

Habiter au Sanctuaire

comme l'a montré Michael Theobald²⁰, au vocabulaire de l'enthousiasme et de l'amour donnés par Dieu. Ainsi la christophanie trouve son accomplissement comme un changement de lieu : aller vers le Christ lui-même. C'est tout à fait dans ce sens que l'on prendra comme modèle de chrétien accompli le disciple que Jésus aimait, qui repose sur la poitrine du Christ, comme celui-ci sur la poitrine du Père (*Jean* 1, 18; 13, 23). À un moment hautement significatif, pendant la fête de la dédicace, et d'une manière caractéristique, en faisant les cent pas dans le sanctuaire, le Fils dévoile au grand jour qui il est : « Le Père est en moi, et moi je suis en Lui. » (10, 38). Ainsi il est de façon permanente ce que le Temple a été jadis : lieu de la présence divine et de la prière, voie, vérité et vie (voir 14, 6-14). Toutes ces voies mènent, comme dans la tradition paulinienne, au fait qu'être chrétien signifie *être en relation* et que le Christ est ainsi le lieu saint de cette relation. Elles présentent, avec des nuances différentes, ce qui est dit à celle qui cherche Dieu au puits de Jacob. Le Père ne veut pas être adoré dans ce sanctuaire ou dans un autre, mais en esprit et en vérité – c'est-à-dire en profonde communion avec Celui qui Le révèle (4, 19-26). De là découle de manière quasi naturelle la formule particulière du langage johannique à propos de l'immanence : « Être et demeurer en Lui »²¹. Cette pensée de la participation au divin s'est concrétisée dans l'image éternelle du cep et des sarments :

« Je suis le cep et vous êtes les sarments. Qui demeure en moi et moi en lui porte beaucoup de fruit. Car sans moi, vous ne pouvez rien faire » (15, 5).

Ainsi, à partir du crucifié, la tradition apocalyptique du *sanctuaire du ciel* prend un autre contenu. Dans la *Lettre aux Hébreux*, le Grand Prêtre du ciel accomplit ses gestes cultuels pour donner un lieu nouveau à la sainteté. Le Saint des saints est Dieu lui-même, et Jésus ouvre le nouveau chemin vivifiant qui mène à la présence de Dieu par le culte des temps derniers- le don de lui-même sur la croix (voir 13, 11-14; 10, 19-22). Est profane ce qui fait juste passer à côté de Dieu; est sacré, au sens propre du terme, ce qui mène au « Saint des saints ». Ainsi le croyant quittera la ville qu'est la terre,

20. «Gezogen von Gottes Liebe (Jean, 6, 44). Beobachtungen zur Überlieferung eines Johanneischen "Herrenworts"», dans K. Backhaus et F.G. Untergassmair (éd.), *Schrift und Tradition*. Mélanges J. Ernst, Paderborn 1996, 315-341.

21. Voir K. SCHOLTISSEK, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den Johanneischen Schriften*, Freiburg in Br., 2000 (HBS 21).

THÈME _____ **Knut Backaus**

pour se trouver hors des portes de la ville, rendu saint et pur, auprès du crucifié (voir 13, 11-14). Dans la salle du trône de l'*Apocalypse de saint Jean*, le visionnaire fond en larmes, jusqu'à ce que le ciel trouve son centre dans le signe de l'agneau immolé (voir 5, 1-14). Dans la Nouvelle Jérusalem, c'est finalement Dieu lui-même qui est le Temple – le Tout-Puissant et l'agneau (voir 21, 22). On arrive alors à une conclusion logique : C'est le ciel qui est la présence immédiate de Dieu. C'est pourquoi, c'est moins le fils de Dieu qui est au ciel, que le ciel qui se trouve là où est le Christ. La sainteté n'est pas une qualité de l'être du Christ, mais c'est le Christ lui-même qui est l'essence originelle de la sainteté.

III. Les chrétiens et le sanctuaire

Le christianisme primitif n'a pas supprimé le sacré, il l'a baptisé. La préparation à ce baptême a demandé bien sûr du temps. Tandis que croît la distance théologique par rapport au Temple de Jérusalem, la figure de la perception et de l'explication du sanctuaire prend peu à peu une place centrale dans la christologie, la sotériologie et l'ecclésiologie. Le christianisme primitif, dominé par le « saint », s'éloigne du « sacré ». Cependant il ne s'agit pas pour lui de désacraliser les choses, mais de refuser la réification du sacré. Le leitmotiv découvert dans notre recherche était la personnification de ce qui est saint. Après la crucifixion du Christ, le Temple et la limite de l'enceinte sacrée disparaissent. Car la consécration au Dieu vivant exige un don total, et par là-même la totalité du monde et du temps. Ni l'esquisse d'un espace, ni les dates des fêtes ni « le sanctuaire portatif » (impression tout à fait moderne) que constitue le livre de la Bible ne sont saints en tant que tels. Seul Dieu est saint et l'intermédiaire qui le rend présent, et tout événement qui ouvre à la présence de Dieu. Ainsi, ce que signifie le sanctuaire a été redéfini à partir de la croix. Débutant déjà dans le Nouveau Testament, l'ancienne sémantique du culte – sanctuaire, victime, autel, prêtre – a été transmise en un faisceau de sens déterminé par la personne du Christ, et la réflexion sur la manière d'accomplir le culte réel s'en est finalement inspirée²². On peut considérer cela comme un processus de

22. J'ai essayé de rendre compte de ce processus à un autre endroit : « Kult und Kreuz. Zur frühchristlichen Dynamik ihrer theologischen Beziehung. », dans : *Theologie und Glaube*, 86, 1996, p. 512-533.

Habiter au Sanctuaire

décadence théologique (dans les esquisses de projets rationnels et moraux des Lumières par exemple) : Le catholicisme primitif (déca-
dent), se retourne vers des modèles juifs du sacré (obsolètes). Ce qui
est sûr, c'est que les responsables de la tradition eux-mêmes ont
considéré cela comme une évolution naturelle, qu'il n'était pas
besoin de justifier. Il me semble y voir deux raisons déterminantes :

Premièrement : Les anciennes représentations du sacré, une fois
« revisitées » dans la personne du Christ, permettaient à la foi chré-
tienne (dans le Saint en personne et dans la sainteté donnée dans la
participation à sa personne) de prendre corps, de percevoir par les
sens cette sainteté à laquelle on croyait dans le véritable lieu d'expé-
rience de l'*ecclesia* et de l'accomplir corps et âme. La présence de
Dieu ouverte par le Christ prenait une dimension concrète : on
pouvait la susciter, la voir, l'entendre, la toucher, la goûter, la sentir,
la respirer. Bertrand Russell affirmait que Dieu avait donné à
l'homme trop peu d'indices de Son existence pour que la foi reli-
gieuse soit possible. George Steiner lui rétorque qu'il a oublié tout
le champ esthétique. La transcendance se prouve par sa simple
présence : *Datur, non intelligitur*. En nous rapportant à notre ques-
tion de départ, on peut prétendre que le *saint* se prouve par le *sacré*.
Pas exclusivement, bien sûr, mais corporellement et d'une manière à
la fois symbolique et réelle : « L'esthétique consiste à donner une
forme à l'épiphanie. Il y a là un "éclat de la transparence" (*a 'shining
through'*)²³ ».

Deuxièmement : Les textes anciens, lus d'une manière nouvelle,
s'opposaient à une représentation abstraite du sanctuaire. Les pre-
miers chrétiens ne purent pas, à la longue, lire au cours du service
divin la *Torah* et le psautier, sans se laisser emporter par l'atmo-
sphère de vive piété qui régnait alors. La concentration sur la
personne du Christ ne contredisait cela en rien. Elle encourageait
plutôt cette « incarnation » du saint dans le sacré. Chanter des
psaumes qui louaient le sanctuaire, sans que le sanctuaire personnel
n'ait laissé une trace réelle sur terre, aurait mené, du point de vue de
ceux qui portaient la tradition, à se contredire eux-mêmes. Une fois

23. Voir G. STEINER, *Real Presences. Is there anything in what we say?*,
Chicago III., 1989, p. 216-232, surtout p. 224, 226. En français : *Réelles pré-
sences. Les arts du sens*, tr. M. R. de Pauw, Paris, Gallimard, 1989, p. 266,
268, 270.

THÈME _____ **Knut Backhaus**

que le christianisme primitif avait trouvé le *saint*, celui-ci pouvait leur trouver une demeure dans la forme terrestre du *sacré*. C'est ainsi que la typologie prit le dessus. Les chrétiens bâtirent leurs sanctuaires sur un socle biblique. Ils unirent la foi nouvelle en leur rédempteur à l'antique confiance dans le Dieu de la création.

Now you shall see the Temple completed:
After much striving, after many obstacles;
For the work of creation is never without travail:
The formed stone, the visible crucifix,
The dressed alter, the lifting light
Light

Light

The visible reminder of Invisible Light²⁴.

Traduit de l'allemand par Françoise Brague.

Knut Backhaus, né en 1960, professeur d'Exégèse du Nouveau Testament et d'herméneutique biblique à la Faculté de théologie de l'Université de Munich.

24. C'est ce qui intéresse Eliot dans les chœurs de «The rock», dont je cite encore un extrait, parce que le sens de la dynamique décrite par nous transparaît dans la densité poétique.

Communio, n° XXXIV, 1 – janvier-février 2009

Philippe LEFEBVRE

L'entrée du Christ à Jérusalem. Lumières de l'Ancien Testament.

Dans le texte hébreu de la Bible tel qu'il est édité depuis le Moyen Âge, on trouve beaucoup de notes intégrées dans les lignes et dans les marges. Certaines notes indiquent que l'on écrit un mot de telle façon, mais que, à la lecture, il faut prononcer autrement : on appelle cela le *ketib* et le *qéré*, « ce qui est écrit » et « ce qui est proclamé ». Il existe un petit groupe de mots qui sont systématiquement notés d'une façon et prononcés d'une autre : ce sont des « *qéré* perpétuels ». Parmi cette poignée de mots, figure le nom Jérusalem. On écrit toujours Yéroushalem, et il faut chaque fois proférer Yéroushalayim. La forme pour l'oral, Yéroushalayim, est un duel, c'est-à-dire une sorte de pluriel limité à deux réalités. Voyant écrit qu'il n'y a qu'une seule Jérusalem, faites entendre, quand vous procédez à la lecture publique, qu'il y a en a deux. Cette attention permanente pour le nom est inspirée par la réalité qu'il évoque. Voyant Jérusalem, regardez-y perpétuellement à deux fois. Il y a Jérusalem et Jérusalem¹.

1. Les Évangiles, écrits en grec, donnent aussi deux termes pour Jérusalem : *Ierousalem* qui transcrit l'hébreu quand on parle de la ville en référence à l'Ancien Testament, *Ierosoluma* employé plutôt quand on désigne l'entité politique et administrative du temps de Jésus.

THÈME _____ *Philippe Lefebvre*

Jérusalem : regarder à deux fois

Dans cette ville, vous verrez par exemple un homme cloué sur une croix : il n'est pas obligatoirement un raté de l'histoire dont nul ne se souviendra plus. C'est même l'inverse qui est vrai, à y bien regarder. Quand Jésus entre à Jérusalem, il demande plus que jamais aux siens de se mettre en situation d'éveil, afin de percevoir, dans ce lieu, quelle réalité se joue. Les récits de son entrée dans la ville sont eux-mêmes des exercices du regard. Ils évoquent d'autres pages, dans l'Ancien Testament, qui ont mentionné Jérusalem, ses rois, leurs entrées dans la cité. Cela fait longtemps que des images, des scènes, des formes affleurent, se remodelent, insistent. L'entrée de Jésus à Jérusalem est une *réitération* de ce qui déjà a été donné à voir. « Amen, amen » dit Jésus lorsqu'il entre dans la cité (*Jean* 12, 24), parlant ainsi la langue redondante de Yéroushalayim. Contemplons donc l'entrée du roi dans sa ville : apprenons à admirer avec quelle nouveauté il rejoue des scénarios déjà vus, avec quelle densité il nous enseigne à découvrir le double-fond des mots et des choses. « Une fois Dieu a parlé, deux fois j'ai entendu » (*Psaumes* 2, 12).

Les quatre Évangiles mettent en scène l'entrée de Jésus à Jérusalem. Chacun le fait à sa manière, tant il est vrai qu'un seul regard ne suffit pas. Jésus a déjà fréquenté la ville, mais ce que nous appelons son Entrée marque une arrivée officielle, même si les formes en sont modestes. Les princes d'Europe faisaient autrefois de « joyeuses entrées » dans certaines villes. Telle cité avait pu être délivrée d'un joug étranger, telle autre allait devenir le théâtre d'un mariage royal : l'entrée solennelle marquait alors une aube nouvelle, un recommencement. Cette pratique de la joyeuse entrée est présente dans la Bible. Isaïe en a fait retentir l'annonce : le Seigneur est roi, il « revient à Sion » et des messagers « annoncent la bonne nouvelle » de sa venue imminente (*Isaïe* 52, 7-8)².

Suspense concernant Jérusalem

Jérusalem dans l'Ancien Testament n'est pas une ville qui va de soi depuis toujours. Le nom n'est jamais mentionné tel quel dans le

2. La Septante (traduction grecque de la Bible hébraïque faite avant notre ère) emploie le verbe *euaggelizesthai*, « évangéliser, porter une bonne nouvelle ».



L'entrée du Christ à Jérusalem

Pentateuque. Il apparaît progressivement dans les « livres historiques »³, d'une manière très étudiée, sous mode de suspense. La ville existe depuis fort longtemps, elle ne pose aucun problème de localisation, pourtant elle continue dans la Bible à faire l'objet d'une quête : de quoi parle-t-on quand on mentionne Jérusalem ? Vers quel lieu Jésus se dirige-t-il quand il aborde la cité ? Il en va de même de bien des lieux bibliques : ils sont localisables, on y fait des fouilles, on en suit la trace à travers l'espace et le temps ; pourtant, ce que ces lieux ont à nous dire, par leur géographie et leur stratigraphie, ne se confond pas entièrement avec elles.

Melchisédeq, roi de Salem

Traditionnellement, on lit une mention voilée de la cité dans la Genèse. Abraham, arrivé depuis peu dans la terre où Dieu l'a envoyé, est pris au milieu d'une tourmente guerrière : une coalition de rois orientaux vient combattre un groupe de rois du district du Jourdain. Ils emmènent des prisonniers, en particulier Lot, le neveu d'Abraham. Le vieil homme recrute alors une escouade, libère les otages et rapporte du butin qu'ils avaient emporté. De retour de cette expédition où il a risqué sa vie, il est accueilli par Melchisédeq (*Genèse* 14, 18-20).

Le passage, très bref, est tellement substantiel qu'il faudrait une étude particulière pour rendre compte de toutes ses harmoniques. Melchisédeq est dit prêtre du Dieu Très Haut et roi de Salem. Ce dernier nom passe pour une forme abrégée de Jérusalem qui serait ainsi évoquée discrètement. En fait, rien ne permet de conclure de manière absolue. La Bible n'hésite jamais à dire clairement ce qui semble déjà une évidence ; dès lors, tout ce qui n'est pas clairement précisé n'a pas un caractère d'évidence. Si l'on avait voulu dire sans détours que Melchisédeq était roi de Jérusalem, on aurait écrit ce dernier nom en toutes lettres. Si l'on mentionne Salem, on brouille un peu les pistes⁴. Jérusalem d'emblée échappe : c'est elle, ou peut-

3. On désigne par cette expression pas tout à fait satisfaisante la suite des livres suivants : *Josué, Juges, les deux livres de Samuel, les deux livres des Rois*.

4. Le psaume 73 parle de Salem comme synonyme de Sion, nom qui, par métonymie, désigne Jérusalem. En Salem, dit ce psaume, le Seigneur a établi « sa hutte ». Or, Dieu à Jérusalem habite en un temple. Parler d'une hutte est une nouvelle forme de « brouillage ». Il faut regarder à deux fois, si l'on va à (Jéru) Salem.



THÈME _____ **Philippe Lefebvre**

être pas, ou peut-être pas celle que l'on croit. Il faut donc y regarder à deux fois !

(Jéru) Salem : cité réelle

Melchisédeq est roi, son nom même le dit : « Roi de Justice ». Le chapitre 14 de la Genèse propose la première occurrence du mot roi dans la Bible. Ce terme désigne d'abord la poignée de souverains qui se combattent en une guerre sans merci. Un roi est-il un tyran qui ne sait que prendre ou que rendre quand un plus fort l'y contraint ? On le dirait bien. Pourtant, quand Melchisédeq, roi de Salem, apparaît, il donne un tout autre contenu à ce terme. Il n'appartient pas aux ligues de belligérants ; il n'a à la bouche que bénédiction : « Béni soit Abram par le Dieu Très Haut qui possède le ciel et la terre ! Béni soit le Dieu Très Haut qui a livré tes adversaires entre tes mains » (*Genèse* 14, 19-20)⁵. Alors que tous les rois cherchent à accaparer les êtres, les terres, les choses, Melchisédeq rappelle que la terre comme le ciel sont la propriété du Dieu Très Haut : les rois n'ont pas la haute main sur tout ni sur tous. Melchisédeq, contrairement à eux, ne s'attribue rien, mais il donne ; le pain et le vin qu'il apporte sont des fruits de la terre de Canaan qu'Abraham reçoit en hommage.

Ce roi prêtre de Salem offre donc une image de la royauté, qui se démarque totalement des monarques d'alentour. Venu de sa cité mystérieuse, qui semble pourtant du terroir, il est, avec Abraham, le seul personnage « réel » de ce passage. Les campagnes des rois n'amènent que fureur et confusion. Seul Melchisédeq parle et Abraham après lui reprendra ses paroles (*Genèse* 14, 22). Pour notre texte, ce qui est digne d'être retenu par l'histoire n'est pas la folie meurtrière et chaotique des affrontements guerriers ; il ne garde de cette période agitée qu'une seule image, lestée d'un poids d'authenticité : celle de ce roi bénisseur et donateur qui trouve en Abraham l'interlocuteur digne du registre où il se tient.

5. Au temps où le Seigneur avait proposé à Abraham de partir de son pays, il lui avait promis de le bénir et de bénir en lui « toutes les familles de la terre » (*Genèse* 12, 1-3). Cette promesse devient effective par l'entremise de Melchisédeq.



L'entrée du Christ à Jérusalem

Comment entrer dans la cité du roi ?

Le visage royal qu'a laissé entrevoir Melchisédeq et la cité mystérieuse d'où il était sorti continueront à hanter le texte biblique. Où retrouver un tel roi ? Où découvrir sa capitale ? Comment pénétrer en cette cité où le don, la bénédiction, le pain et le vin partagés fondent la réalité de la vie ?

Le nom Jérusalem n'apparaît qu'en *Josué* 10. Les Hébreux avancent en terre Promise. Ils se heurtent à la résistance de cinq rois locaux. Leur leader est Adonisédeq, roi de Jérusalem. Son nom, très semblable à celui de Melchisédeq, signifie : « Seigneur de Justice ». Il se manifeste comme un double inversé de Melchisédeq : il règne peut-être dans la même cité, et pourtant il se conduit comme les souverains dont Melchisédeq se différenciait. On ne le voit qu'en coalition avec ses collègues royaux et il ne cède rien aux descendants d'Abraham. Adonisédeq et sa ligue seront finalement vaincus. Un discernement s'impose désormais (Jérusalem mérite décidément qu'on la regarde à deux fois) : aspire-t-on à la (Jéru) salem de Melchisédeq ou à celle d'Adonisédeq ? Il y a ville et ville, comme il y a roi et roi. Entrer à Jérusalem pour Jésus est aussi entrer en lice. Qui s'y trouve roi en effet : Jésus ou Hérode, Jésus ou César ? Qui est l'Oint du Seigneur : Jésus ou le grand-prêtre ? Qui délivrera-t-on de la condamnation : Jésus, le Fils du Père, ou Barabbas dont le nom signifie Fils du Père ?

Le livre des *Juges* est inauguré par une image royale : Adonibézeq. Son nom consonne avec Adonisédeq, au point que certains commentateurs voient une seule et même personne désignée par ces deux noms. Cet Adonibézeq n'est pas positivement qualifié de roi, mais sa stature de chef de guerre et ses propos qui mentionnent des rois comme ses égaux l'assimilent à un souverain de Canaan⁶. Comme son prédécesseur, il résiste à Israël et meurt misérablement à Jérusalem (*Juges* 1, 1-7).

De Melchisédeq à Adonisédeq, puis à Adonibézeq, de Salem à Jérusalem, l'enquête suit son cours. Lorsque David entrera dans la

6. Adonibézeq affirme que Dieu le paie de retour : comme il a jadis traité les rois, ainsi est-il traité aujourd'hui. Le verbe pour « infliger en retour » est *shilam* qui crée un jeu avec le nom tout proche de Yérouhalem : le texte ne cesse de faire des signaux pour mettre en valeur ce nom, l'interroger.



THÈME _____ *Philippe Lefebvre*

cité en vainqueur et qu'il y fera entrer l'arche d'alliance (2 *Samuel* 5-6), il donnera une première résolution à la recherche ; on perçoit enfin en lui un roi « selon le cœur de Dieu » (1 *Samuel* 13, 14), de la trempe de Melchisédeq, siégeant enfin dans une Jérusalem agréée.

L'entrée de Jésus se situe dans cette vaste dynamique qui charrie un passé jamais oublié. Jésus renoue avec la lignée de David, mais d'abord avec le premier roi en date : Melchisédeq. En entrant dans la ville, en y partageant le pain et le vin après avoir fait sur eux la bénédiction, il désigne enfin la « Cité du Grand Roi » (*Psaumes* 48, 3).

De Jéricho à Jérusalem

L'entrée à Jérusalem s'inscrit dans le grand déploiement des itinéraires de Jésus. Les synoptiques le soulignent, Luc particulièrement : c'est de Jéricho que Jésus est parti pour « monter à Jérusalem ». Cette ultime étape qu'est Jéricho est elle-même, presque au sens propre, un retour aux sources pour Jésus : il a fréquenté la région, au début de sa mission, quand il fut plongé dans les eaux du Jourdain. Jean-Baptiste officiait alors et des foules venaient vers lui, certains candidats au baptême avaient parcouru la bonne vingtaine de kilomètres qui séparent Jérusalem des bords du Jourdain dans le secteur de Jéricho. Cette cité et son district conservent la fonction qu'elles ont eue dès l'Ancien Testament : marquer un point de départ.

« Notre marche prend fin devant tes portes, Jérusalem » (*Psaumes* 122, 2)

Quand le peuple d'Israël est entré en terre Promise, il a pris pied au Guilgal, après avoir traversé le Jourdain ; la ville toute proche à laquelle les Hébreux durent alors se confronter fut Jéricho. Depuis cette première ville investie par eux, depuis le Guilgal tout proche⁷, les Hébreux entrèrent dans le pays que Dieu leur donnait. La dernière cité dont ils se rendirent maîtres fut, des siècles plus tard, Jérusalem. David s'empara en effet de cette cité, présentée comme une enclave résistant à Israël. De Jéricho à Jérusalem, c'est donc le parcours fait par son peuple que Jésus reprend pour sa part.

7. Le Guilgal restera longtemps une base d'où les Hébreux partiront régulièrement à la conquête du pays.



L'entrée du Christ à Jérusalem

Bien avant lui, David, son ancêtre, fut amené à parcourir ce même trajet. Ayant fui au moment du coup d'état de son fils Absalom, David revint après la mort du rebelle. Il passa le Jourdain avec ses hommes au Guilgal (2 Samuel 19, 16 et 41) et remonta à Jérusalem, afin de reprendre possession de son trône et de retrouver les fidèles qu'il avait laissés dans la ville (2 Samuel 15, 16 et 32-37)⁸. Quand il sort de Jéricho et « parce qu'il était près de Jérusalem » (Luc 19, 11), Jésus raconte une parabole sur un homme de haute naissance, investi de la royauté, qui part, puis revient chez lui et demande aux siens des comptes. Ce récit complexe s'inspire de bien des éléments de l'histoire de David. C'est donc consciemment que Jésus fait ce chemin qui le solidarise au peuple d'Israël et au messie David.

Conquérir sans conquête

En choisissant d'entrer humblement, sur une monture modeste, Jésus privilégie de ces textes de conquête ce qui est paradoxal dans la conquête: non pas l'invasion tonitruante et organisée, mais les aspects imprévus, démunis, dont elle est aussi pétrie. On se souvient que la première page du Livre de Josué nous fait entendre la parole de Dieu au successeur de Moïse: « C'est toi qui vas donner à ce peuple, comme héritage, le pays que j'ai juré à leurs pères de leur donner. Seulement, sois fort et très courageux pour veiller à mettre en pratique toute la loi de Moïse (...). Ce livre de la Loi ne s'éloignera pas de ta bouche » (Josué 1, 7-8). Et Josué de préparer le peuple en lui envoyant, non pas des officiers, mais des scribes. Ce n'est donc pas la force armée qui est première dans cette fameuse conquête, mais bien la Loi, dite par Dieu, transmise à Moïse; l'organisation ne dépend pas d'une logistique militaire, mais des spécialistes en verbe divin. Si l'on trouve ensuite effectivement des scènes de combats conventionnels, elles sont croisées et critiquées par ces autres moments où priment l'écoute de la Parole et l'action inattendue de Dieu. Les murailles de Jéricho tombent non par l'utilisation d'armes de destruction massive, mais après une semaine de procession, arche d'alliance en tête, autour de la cité (Josué 6).

8. Il faudrait au passage noter les dix concubines laissées par David pour garder sa maison et qui attendent son retour. Leur histoire est racontée en plusieurs épisodes; elle inspire la parabole des dix jeunes filles attendant l'époux, une parabole dite à Jérusalem avant la passion (Matthieu 25, 1-13).



THÈME _____ **Philippe Lefebvre**

Jésus, venant de Jéricho à Jérusalem, se place donc sous le signe de la Parole qui protège et agit, qui qualifie « ceux qui l'écoutent et la mettent en pratique ». Nous verrons que, juché sur une ânesse et/ou un ânon, il reprend parfois de la tradition des messies les faits les plus infimes. Sans déroger à la dignité de roi qui lui est mystérieusement reconnue par la voix de ses disciples, il montre de cette royauté un visage, traditionnel dans la Bible, mais pas toujours mis en valeur : celui du chef à la fois glorieux et démuné.

Itinéraires messianiques

Les trajets dans la Bible parlent du temps. La géographie sert souvent à raconter l'histoire. Montant de Jéricho à Jérusalem, le Christ récapitule le chemin de son peuple qu'un autre messie avant lui, David, s'est déjà incorporé. En marchant, la chair engrange une mémoire et elle la manifeste. Tous les parcours de Jésus sont pleins de sens, que ces parcours soient volontaires ou pas⁹; c'est que toute voie frayée par des humains mérite d'être empruntée à nouveau frais.

Trajets du peuple, trajets du messie

Les parcours de David reprennent les parcours de son peuple : il vit à Hébron ou séjourne en Philistie comme Abraham, il passe le Jourdain, comme le firent Josué et le peuple, et monte vers Jérusalem recouvrer son pouvoir. Un itinéraire prend vraiment sens quand le destin personnel épouse en quelque manière celui du peuple auquel on appartient. Selon cette perspective, les évangélistes ont soin de nous dire que les parcours de Jésus structurent son histoire personnelle et, ce faisant, retrouvent les mille tours et détours de ceux qui l'ont précédé. Entrant à Jérusalem, Jésus accomplit tout à la fois sa destinée que toutes ses allées et venues depuis sa naissance annoncent et préparent ; il ressaisit du même mouvement la démarche d'Israël qui va du désert jusqu'à Jérusalem.

L'entrée à Jérusalem est anticipée. Jésus est comme attiré immédiatement vers cette ville dans laquelle il entrera un jour pour accomplir l'ultime étape de sa trajectoire. Luc, 2 nous dit que, dès

9. Ses parents décident des voyages quand il est petit (*Luc 2*), ses juges décident de son chemin de croix.



L'entrée du Christ à Jérusalem

son enfance, il fut présenté au temple ; Joseph et Marie y vinrent ensuite chaque année pour la Pâque, amenant leur enfant ; quand Jésus eut douze ans, il demeura au temple sans les prévenir. Avant d'entrer dans la ville sainte, il y est entré¹⁰. Quand Jésus annonce qu'il s'y rendra un jour et qu'il y mourra, parce qu'«un prophète ne peut mourir hors de Jérusalem» (*Luc* 13, 33), il parle d'une réalité qui a marqué ses premiers jours. Présenté au temple, il y fut accueilli, lui et ses parents, par la vieille Anne ; celle-ci, de la tribu galiléenne d'Asher, était une prophétesse. Une femme prophète qui vit la dernière partie de sa vie à Jérusalem : telle est l'annonce incarnée de la mission de Jésus, le Galiléen, et de son aboutissement.

Matthieu cite Jérusalem dès le récit de naissance de Jésus, à la faveur d'une prophétie involontaire (*Matthieu* 2, 1-12). Les mages en effet arrivent d'Orient et cherchent à Jérusalem «le roi des Juifs» qui y est né. Ils sont renvoyés à Bethléem. Mais leur méprise n'en est pas une : l'enfant qu'ils trouvent à Bethléem sera bien désigné un jour comme roi à Jérusalem. Avec une trentaine d'années d'avance, ils annoncent ce que l'étoile annonçait : Jérusalem sera le siège d'un crucifié qu'on désignera comme «le roi des Juifs» ; elle sera aussi, paradoxalement, le lieu de sa naissance à une vie nouvelle. Ces mages nous remettent aussi sur la piste de David, le Bethléémite, qui un jour s'emparera de Jérusalem et y établira son trône.

L'entrée avant l'entrée

De la même manière, l'entrée à Jérusalem est anticipée dans les récits qui concernent David. Celui-ci, on l'a rappelé, ne se rendra maître de la cité qu'assez tardivement dans son cursus d'Oint du Seigneur. La ville est si sûre de sa force que les habitants haranguent David en ces termes : «Tu n'entreras pas ici, car même les aveugles et les boiteux te repousseront» (*2 Samuel* 5, 6). Pourtant il prend la ville ; le texte est à ce propos étonnamment elliptique : une phrase suffit¹¹ ! Mais, bien longtemps auparavant, David est entré dans la

10. Lors de l'annonciation déjà, l'ange annonçait que le fils à venir hériterait «du trône de David son père» (*Luc* 1, 32). Le début du chapitre est en outre centré sur Jérusalem et son temple.

11. Victor Hugo se souvient peut-être de cet effet dans la *Légende des siècles*. La prise de Narbonne au temps de Charlemagne s'avère impossible et un très long poème le dit. La dernière phrase est : «Le lendemain, Aymery prit la



THÈME _____ **Philippe Lefebvre**

cité. Il est alors un tout jeune homme, berger pour le compte de son père. Venu sur le front de l'armée de Saül afin d'y ravitailler ses frères, il se porte volontaire pour combattre Goliath que personne ne veut affronter. Vainqueur du champion philistin d'un coup de fronde, il monte sur le corps effondré du géant, lui soutire son épée et le décapite. Alors «David prit la tête du Philistin et l'apporta à Jérusalem» (1 *Samuel* 17, 54).

On ne parvient pas à rendre compte de cette indication : David n'entrera dans la cité, jusque-là fermée aux Israélites, que deux ou trois décennies plus tard. Que le texte produise un effet d'annonce, c'est certain : il montre déjà l'adolescent de Bethléem en roi de Jérusalem. Mais cette portée «idéologique» ne suffit pas à éclairer cette phrase énigmatique. Selon une présentation dont on trouve ailleurs bien des exemples, David est mis en scène comme héros d'Israël, mais aussi comme hôte d'un territoire ennemi : il pénètre à Jérusalem, détenue par l'ethnie jébuséenne. Il remet ainsi en chantier les frontières les plus assurées. David est issu d'Israël et s'oppose aux Jébuséens : cependant il entre chez eux, le temps d'y déposer son trophée. On verra de même David, le vainqueur de Goliath de la ville de Gath se réfugier longtemps à Gath¹² ! Quand David entre à Jérusalem et quand il y revient après le coup d'état d'Absalom, il est détenteur d'une double appartenance : il est solidaire de son peuple Israël qui est «ses os et sa chair» (2 *Samuel* 5, 1), il s'est aussi aventuré en terre étrangère, à Jérusalem notamment quand elle était encore une ville païenne. C'est bien de Yéroushalayim que David est roi : les deux Jérusalem.

Nous avons signalé plus haut que la prise de Jérusalem qui serait le sujet idéal d'un grand récit épique ne donne lieu à aucun développement littéraire (2 *Samuel* 5). On dirait que la tête de Goliath,

ville». Voir encore dans *Les Châtiments*, le poème «Sonnez, sonnez toujours, clairons de la pensée» qui évoque la prise de Jéricho d'après Josué 6 et provoque le même genre de chute.

12. Les étonnants séjours de David à Jérusalem sont évoqués en 1 *Samuel* 21, 11-16 et 27-29. David est aussi le descendant de Booz, son arrière grand-père judéen, et de Ruth, de la race honnie de Moab (voir le *Livre de Ruth*). Dès qu'il s'installe à Jérusalem, le roi Hiram de Tyr lui construit un palais (2 *Samuel* 5, 11). Il épouse une princesse tyrienne (2 *Samuel* 3, 3). La personne du messie est pétrie de métissages divers. Il est en cela en accord avec la Jérusalem que présente la Bible, cité de constants mélanges, où sont toujours en débat les appartenances ethniques et les croisements surprenants.



L'entrée du Christ à Jérusalem

placée dans la cité, se substitue à toute victoire ultérieure : c'est comme si le triomphe était assuré d'avance, matérialisé par cette tête du géant vaincu. Notons en passant que le seul indice biblique d'un «Lieu du crâne» à Jérusalem, avant que les Évangiles n'en parlent, serait l'endroit où, dans cette ville, la tête du Philistin est déposée.

Ce qui entre à Jérusalem avec le Fils de David

Quand il entre à Jérusalem, Jésus, Fils de David, reprend un parcours que son ancêtre a jadis fait : comme David, il est pétri de solidarités qu'on pourrait juger incompatibles. Il s'avance dans la ville sainte et pourtant il a « mangé avec les publicains et les pécheurs », pactisé avec un centurion romain, fréquenté une cananéenne alors qu'il n'est « envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël » (*Matthieu* 15, 24). Il est de fait tout de suite mis en cause : des disciples acclament en lui « le roi qui vient au nom du Seigneur » et des Pharisiens demandent que ces gens se taisent (*Luc* 19, 38-40). Autrefois « les boiteux et les aveugles » de Jérusalem devaient barrer le passage au messie David, aujourd'hui, dès après son entrée, « des aveugles et des boiteux s'approchent de lui dans le temple et il les guérit » (*Matthieu* 21, 14). En revanche, il en a chassé les marchands avec violence (*Matthieu* 21, 12-13). Appartenances diverses, frontières remises en cause : le Christ est entré dans sa cité.

La chevauchée d'entrée

Dans les quatre Évangiles, il est bien précisé que Jésus entre à Jérusalem monté sur une bête de somme. Il s'agit d'un ânon chez trois des évangélistes, d'une ânesse et de son petit pour Matthieu dont l'étrange mise en scène nous retiendra ici¹³. Les deux disciples envoyés par Jésus « trouvèrent l'ânesse et l'ânon sur lesquels ils mirent leurs vêtements ; (Jésus) s'assit sur eux » (*Matthieu* 21, 7). Comment est-il possible de s'asseoir sur deux bêtes à la fois, qui doivent être en outre de tailles différentes ?

13. Les synoptiques emploient le mot *pôlos* («poulain» en parlant des petits de chevaux, d'ânes ou d'autres animaux); Jean emploie le terme *onarion*, «petit âne».



THÈME _____ **Philippe Lefebvre**

Ou bien il s'agit d'une absurdité, ou bien la bizarrerie signale une enquête à mener. Le texte de Matthieu faisant montre habituellement d'une intelligence et d'une maîtrise remarquables, choisissons la seconde solution. Jésus est l'organisateur des préparatifs : il envoie deux disciples lui chercher ânesse et ânon, leur dit ce qu'il faudra répondre en cas de questions. L'épisode est encore souligné par une citation du prophète Zacharie, croisée du prophète Isaïe, qui annonce le roi «plein de douceur», s'avançant vers Sion «monté sur une ânesse, sur un ânon»¹⁴.

**Ânesses perdues, ânesses trouvées.
Mémoire de Saül**

La dernière fois qu'un texte biblique a tant insisté sur ce genre d'animaux en lien avec un messie, c'était précisément avant l'onction du premier messie. Le jeune Saül a été envoyé par son père, en compagnie d'un serviteur, pour retrouver des ânesses qui s'étaient enfuies¹⁵. Le jeune homme et son compagnon parcourent le pays pendant trois jours sans les retrouver. Le dernier jour, ils se rendent chez le prophète Samuel que Dieu a averti la veille : «Demain, à cette heure-ci, je t'enverrai un homme du pays de Benjamin, et tu lui donneras l'onction pour qu'il soit chef sur Israël mon peuple. Il sauvera mon peuple de la main des Philistins» (1 *Samuel* 9, 16). Saül entre dans la cité de Samuel ; son entrée est mise en relief : il rencontre le prophète qu'il ne connaît pas «au milieu de la porte» de la ville (1 *Samuel* 9, 18-19). Ce dernier lui annonce que ses ânesses sont retrouvées ; l'affaire des ânesses perdues et retrouvées continue d'ailleurs à courir jusqu'au chapitre suivant. Et le lendemain, Saül est marqué par l'huile sainte en privé, devenant ainsi le premier roi messie d'Israël (1 *Samuel* 10, 1).

Jésus fait rejouer aux deux disciples qu'il envoie l'histoire inaugurale qui aboutit à l'onction du messie. Deux hommes partent sur la route, et cette fois, le refrain «ils ne trouvèrent pas (les ânesses)»

14. La base de la citation est constituée du verset de *Zacharie* 9, 9. Dans le texte grec que cite Matthieu, le terme *onos* peut être traduit par âne ou par ânesse. Faute d'article masculin ou féminin, le genre est indécidable. Précédemment, dans le texte de Matthieu, le genre de ce même mot est clairement féminin.

15. Voir Philippe LEFEBVRE, *Saül, le fils envoyé par son père. Lecture de 1 Samuel 9*, coll. Connaître la Bible 13, Lumen Vitae, Bruxelles, 1999.



L'entrée du Christ à Jérusalem

du récit concernant Saül, fait place à la formule pleine d'assurance de Jésus : « Vous trouverez une ânesse » (*Matthieu* 21, 2).

Des histoires d'ânesses : cela n'est-il pas anecdotique et peu théologique ? Dans la Bible, ce qui relève de l'anecdote, du fait divers banal, est souvent la source des méditations théologiques les plus profondes. Que Saül soit envoyé rechercher un troupeau perdu montre d'abord qu'un messie ne se recrute pas spécialement dans des sphères de l'intelligentsia religieuse. Un messie est investi dès le départ dans la réalité la plus immédiate, celle qui concerne la vie et la survie des gens. C'est d'emblée un grand enseignement. Quand Jésus demande qu'on lui trouve une ânesse, il manifeste que rien ne se perd dans l'Écriture : des ânesses perdues appellent une ânesse qu'on trouve enfin un beau jour¹⁶. En entrant à Jérusalem sur une ânesse, Jésus s'inscrit dans cette tradition selon laquelle les faits du quotidien sont riches de révélation. Il est bien ce roi « bénin » que chante le verset de Zacharie.

De manière concrète, Jésus reprend à son compte des gestes qui ont concerné Saül, le premier messie. Lui qui descend de la lignée rivale de David, il récapitule cette autre source de la monarchie qu'est Saül dont Dieu avait prévu de faire régner les descendants.

Ânesse, ânon. Mémoire de David

Que dire alors de l'ânon dont parlent aussi Matthieu et les trois autres évangélistes ? Il renvoie quant à lui davantage à la tribu de Juda dont David et sa lignée sont issus. La grande bénédiction de Jacob sur son fils Juda annonce un avenir royal : « Le sceptre ne sera pas retiré à Juda ni le bâton de commandement d'entre ses pieds ». Et Jacob ajoute : « Il attache son âne à la vigne, le petit de son ânesse à un cep de qualité » (*Genèse* 49, 10-11). Un âne, petit d'une ânesse, on le trouve dès le début de l'histoire de David : le garçon vient d'être oint « au milieu de ses frères » à Bethléem ; il est

16. On pourrait méditer sur l'ânesse, un « personnage » important de la Bible. Le premier-né d'une ânesse comme le premier-né d'une femme ne doivent pas être sacrifiés, mais rachetés par une tête de bétail (*Exode* 13, 13). Notons que selon la Septante, Abraham qui s'apprête à emmener Isaac son fils pour le sacrifier scelle « son ânesse » (en hébreu : « son âne »). L'ânesse signale-t-elle l'entrée du fils dans le lieu où il doit être offert à Dieu ?



THÈME _____ **Philippe Lefebvre**

envoyé par son père Jessé à Saül, menant un âne chargé de pain, d'une outre de vin et d'un chevreau» (1 *Samuel* 16, 20)¹⁷.

En demandant l'ânesse et l'ânon dont il a prévu la location auparavant, Jésus «résout» en quelque manière un dilemme de longue date : la royauté vient-elle par Saül ? Faut-il, si l'on choisit l'un, éliminer l'autre de sa mémoire ? Jésus assume le double héritage – nous sommes bien à Yéroushalayim. Il serait intéressant de constater, spécialement à partir de son entrée à Jérusalem, à quel point les figures de Saül et de David affleurent dans les gestes et les paroles de Jésus. Le messie rejeté que fut Saül et le messie glorieux que fut David se retrouvent en sa personne. Jésus, chevauchant une ânesse et un ânon, manifeste concrètement qu'il se donne comme l'héritier des deux royautés.

**« Hosanna au Fils de David » .
Mémoire de Salomon**

Le récit matthéen comporte encore une mention qui renforce ces références royales. Lors de l'entrée dans la ville, la foule pousse cette acclamation : « Hosanna au fils de David » (*Matthieu* 21, 9). Nous avons retrouvé la figure de David et celle de son prédécesseur Saül ; le titre de « fils de David » nous amène maintenant vers la succession davidique. Le premier en date de ses successeurs est Salomon. Le chapitre initial du premier livre des Rois nous montre David âgé, qui désigne enfin celui de ses fils qui régnera après lui, Salomon. L'affaire est difficile parce qu'un autre fils, Adonias, un demi-frère de Salomon, a anticipé la décision du roi son père et s'est auto-proclamé roi. Ce motif des rois en rivalité pour le même trône court dans toute l'histoire de la royauté en Israël : nous l'avons rappelé en mentionnant Saül et David, elle se prolonge parmi les héritiers de David : la confrontation d'Adonias et de Salomon est la plus marquante¹⁸. Jésus, entrant à Jérusalem, manifeste publique-

17. Le texte est parfois corrigé (et l'on aboutit à une traduction différente) parce que la phrase se construit mal. Mais c'est bien d'un âne que parle le texte biblique.

18. Il y a aussi celle d'Amnon et d'Absalom, ce dernier tuant son demi-frère (2 *Samuel* 13). Salomon est lui-même un fils qui vit après un premier frère mort (voir 2 *Samuel* 12).



L'entrée du Christ à Jérusalem

ment son élection : il aura bientôt à s'expliquer, en particulier sur son éventuel statut de « fils de David » (*Matthieu 22, 41-46*).

David prévoit avec précision le rituel d'intronisation de Salomon. Le prêtre Tsadoq, le prophète Nathan et le dignitaire Benaya feront monter Salomon sur la mule royale afin de descendre jusqu'à la source de Gihon : là il recevra l'onction¹⁹. Puis dans un grand concours de peuple, le cortège remontera à Jérusalem. Et il en va ainsi : le jeune roi chevauche la mule de son père et quand il revient à Jérusalem, « le peuple monta derrière lui ; le peuple jouait de la flûte et se livrait à une grande joie ; la terre se fendait au bruit qu'ils faisaient » (1 *Rois 1, 40*).

La liesse non préparée qui entoure l'entrée de Jésus est comparable à ces anciennes festivités. Matthieu souligne que « lorsqu'il entra dans Jérusalem, toute la ville fut secouée ; on disait : Qui est-il, celui-ci ? » (*Matthieu 21, 10*). Il fait écho à l'étonnement qui s'empara d'Adonias et des siens, alors que le jeune homme célébrait sa propre intronisation parallèle : « Pourquoi ce tumulte dans la ville ? » (1 *Rois 1, 41*). Adonias apprend alors que son demi-frère est légalement oint et qu'il entre dans sa cité, entouré d'ovations. L'étonnant motif de la terre qui se fend au bruit de la joyeuse entrée se retrouve aussi chez Matthieu : mais il n'arrive que plus tard, quand Jésus est en croix. Quand il rend l'esprit, « la terre fut secouée, les rochers se fendirent, les tombeaux s'ouvrirent » (*Matthieu 27, 51-52*). Le verbe (« être secoué ») est le même que celui qui évoquait auparavant la ville en émoi lors de l'arrivée de Jésus dans la cité. Le nom correspondant apparaît dans le récit du matin de la résurrection. Quand les femmes arrivent au tombeau, « il y eut une grande secousse » et « les gardes furent secoués par la peur » (*Matthieu 28, 2 et 4*).

Le roi est vraiment entré dans son règne. La cité sainte sur laquelle il règne est un royaume de vie. Comme le dira saint Paul en reprenant une phrase que Salomon écrit à propos de son père David : « Il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses

19. Pas d'ânesse ici en hébreu, mais une mule. La Septante établit un lien, plus fort que n'en produit l'hébreu, avec les textes concernant Saül : la mule est appelée « demi-ânesse » en grec (*hèmionos*) et dûment précédée de l'article féminin (un masculin aurait été possible). Dans ce verset, remarquons que le lieu d'onction est un point d'eau : Guihon. Quand Jésus est baptisé au Jourdain, on n'est pas tout à fait dans un rite parallèle, l'ablution d'eau, relevant du milieu baptiste. Il y a une base scripturaire à cette immersion dans l'eau qui manifeste son onction.



THÈME _____ **Philippe Lefebvre**

pieds (voir 1 *Rois* 5, 17)²⁰. Le dernier ennemi qui sera réduit à rien, c'est la mort» (1 *Corinthiens* 15, 25-26).

Entrer à Jérusalem

Il y aurait encore beaucoup à dire à la lumière de l'Ancien Testament sur cette scène de l'entrée du Christ à Jérusalem. Il faudrait montrer par exemple comment Jésus, Fils de David, assume le destin d'Absalom, le fils révolté de David. Absalom entre abusivement dans Jérusalem d'où il a chassé son père ; il mourra plus tard dans la forêt d'Éphraïm, enchevêtré dans un arbre et enterré sur place ; il laisse alors à Jérusalem un tombeau vide. Jésus, quant à lui, implante dans la ville le règne de son Père : il y meurt de la mort des pécheurs, suspendu au bois de la croix, mais il laisse trois jours plus tard son tombeau vide. Ressuscité, il demande à ses disciples de rester afin d'y « être revêtu de la puissance d'en haut » (*Luc* 24, 49). La royauté du Fils sera partagée, en premier lieu à Jérusalem, à ceux qui sont frères et héritiers avec lui.

Il faudrait longuement parler aussi des pérégrinations de l'arche d'alliance dans les *livres de Samuel* : elle est prise par les Philistins, mais elle reviendra dans son peuple et entrera solennellement à Jérusalem que David vient de prendre. David lui-même qui danse alors devant l'arche qui s'avance a séjourné chez les Philistins. L'arche et David ont une communauté de parcours : l'un entre finalement dans la ville avec l'autre. De même, le corps saint de Jésus entrant à Jérusalem récapitule la nature de l'arche qui matérialise la Parole et la Présence de Dieu ainsi que la chair du messie David qui s'est baignée dans des milieux divers au fil de maints trajets.

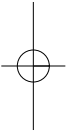
On cherche à travers les livres bibliques une figure de roi authentique, semblable à celle que Melchisédeq nous a fait apercevoir. La première page des *Juges* nous montre un « anti-type » en la personne d'Adonibézeq qui meurt à Jérusalem. Plusieurs livres bibliques commencent avec la figure de David ou de Salomon. Le premier

20. Le psaume 110 (qui parle de Melchisédeq) dit dès le début que Dieu place les ennemis comme escabeau sous les pieds de son messie. C'est ce texte que commente Jésus à propos de sa filiation davidique, une fois qu'il est entré à Jérusalem (*Matthieu* 22, 44).

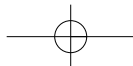


L'entrée du Christ à Jérusalem

Livre des Rois est inauguré par David âgé, puis Salomon recevant l'onction. Le *psaume 2* fait peut-être allusion à Salomon en parlant d'un roi consacré à Sion. Les *Proverbes* se donnent dès le premier verset comme «*Proverbes de Salomon, fils de David, roi d'Israël*». Le *Cantique des cantiques* est semblablement attribué à Salomon dès la phrase liminaire. *Qohélet* se propose comme un écrit du «*fils de David, roi à Jérusalem*». Le roi de Jérusalem nous fait ainsi entrer dans plusieurs livres bibliques. L'entrée à Jérusalem n'est pas seulement un fait que l'Ancien Testament illumine ; c'est aussi une pratique de l'Écriture : avec notre Roi, nous entrons dans ces livres qui, tous, le concernent.



Philippe Lefebvre, dominicain, ancien élève de l'École Normale supérieure, agrégé de Lettres classiques, docteur ès Lettres, DEA de théologie, ancien élève de l'école biblique et archéologique de Jérusalem. Professeur à l'université de Fribourg (CH), département d'études bibliques (Ancien Testament). Parmi les dernières publications : *Livres de Samuel et récits de résurrection. Le Messie ressuscité « selon les Écritures »*, Cerf, «*Lectio Divina*» 196, 2004. *La Vierge au livre. Marie et l'Ancien Testament*, Cerf, «*Épiphanie*», août 2004.



**En collaboration
avec les éditions de *Communio* en :**

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»

Responsable : Jan-Heiner Tück, Schwarzwaldstrasse 90A, D-79102 Freiburg

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis

BRESILIEN : Revista Internacional Católica Communio

Responsable : Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300.

CROATE : Svesci Communio

Responsable : Adalbert Rebic, Krscanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

**ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura
Communio – Asociacion pro-Communio**

Responsable : Gabriel Alonso, C/Andrés Mellado, 29, 2º A 28015, Madrid

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Aldino Cazzago, Via Gioberti, 7, 1-20123 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Lucjan Balter, Ołtarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domzale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio

Responsable : László Puskás, PO Box 808, Vynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par Monseigneur Peter Henrici, Bad Schönbrunn, 6313 Edlibach ZG, Suisse.

Communio, n° XXXIV, 1 – janvier-février 2009

Gaetano PASSARELLI

La Fête des enfants : regards sur la fête et sur l'iconographie de l'entrée de Jésus à Jérusalem

L'appellation de la fête

Le dimanche des Rameaux, où l'on commémore l'entrée de Jésus à Jérusalem sous les acclamations « Hosanna ! » de la foule, marque l'ouverture de la « Semaine sainte », ou encore de la « grande semaine ».

Le premier récit de cette fête, dont l'origine vient de Jérusalem¹, se trouve dans le *Journal de voyage* de la pèlerine Éthérie, qui remonte aux années 381-384², mais qui ne comporte pas d'appellation spécifique. Elle est simplement désignée par le dimanche par lequel commence la semaine de Pâques, dénommée « la grande semaine »³. Mais dès le siècle suivant, son appellation « le jour des

1. S. JANERAS, *La settimana santa nell'antica liturgia di Gerusalemme*, dans *Hebdomadae Sanctae celebratio, Conspectus historicus comparativus*, (Bel, subsidia 93), Rome 1997 (dorénavant *Hebdomadae Sanctae celebratio*), pp. 19-29.

2. P. DEVOS, *La date du voyage d'Éthérie*, dans « *Analecta bollandiana* » 85 (1967), pp. 165-174.

3. Éthérie : *Journal de voyage* (Itinéraire). Introduction, texte critique, traduction, notes et cartes par Pierre Maraval, Collection « Sources chrétiennes » n° 296 (1997). Dans les Églises de tradition byzantine, on l'appelle encore aujourd'hui « grande et sainte semaine », voir. R.F. TAFT, *Semaine sainte dans la tradition Byzantine*, dans *Hebdomadae Sanctae celebratio*, pp. 69-91.

THÈME _____ **Gaetano Passarelli**

Rameaux » se retrouve déjà dans le Lectionnaire arménien⁴, puis dans les Lectionnaires géorgiens⁵ et palestiniens-syriaques⁶.

C'est ainsi que s'est constituée une relation étroite entre la fête et l'élément factuel qui la caractérise. Dans la famille arménienne, à partir du XV^e siècle, son image est adaptée à cet élément spécifique. La fête est donc appelée « dimanche fleuri », par allusion aux fleurs portées en procession à la place des rameaux d'olivier⁷.

Néanmoins les Syriens orientaux, (Chaldéens)⁸, comme d'ailleurs les Éthiopiens⁹, l'appellent la « fête de l'Hosanna », mettant en évidence le caractère triomphal qui lui est attribué. C'est là quelque chose de nature analogue à ce qui figure dans certains passages de la tradition arménienne, dans lesquels plusieurs manuscrits l'appellent depuis le X^e siècle le dimanche de l'« ologomen », terme qui reprend le premier mot de l'acclamation : *Euloghimenos ho erchomenos* (béni celui qui vient..., *Matthieu* 21,10)¹⁰.

Le rapport de cette fête avec les enfants apparaît déjà au sein de la fête, qui se chante dans l'Église de tradition byzantine, où il est dit : *nous aussi, comme les enfants, nous apportons le symbole de la victoire et à Toi, vainqueur de la mort, nous crions : Hosanna au plus haut des cieux, béni soit Celui qui vient au nom du Seigneur*¹¹.

La tradition qui évoque la participation des enfants est très ancienne ; elle aussi est originaire de Jérusalem, comme en témoignent Éthérie et Cyrille de Jérusalem. La pèlerine décrit ainsi le moment où les enfants, entraînés par leurs parents, participent à la

4. Voir Ch. RENOUX, *Le codex arménien Jérusalem 121*, dans « *Patrologia Orientalis* » 36, 2 (Turnhout 1971), pp. 256-259.

5. M. TARCHNISHVILI, *Le grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V^e-VIII^e siècle)*, (CSCO 188-189), Louvain 1959-1960, nn. 571-175.

6. A.S. LEWIS, *A palestinian syriac Lectionary containing Lessons from the Pentateuch, Job, Proverbs, Acts and Epistles*, (*Studia Sinaitica*, 6), Londres 1897, p. 78.

7. Ch. RENOUX, *La grande semaine dans les textes du Rite Arménien*, dans *Hebdomadae Sanctae celebratio*, p. 54.

8. G. KOLLAMPARAMPIL, *Week of the victorius paschal Lamb : from Palm Sunday in Easter Sunday in the east Syrian Liturgy*, dans *Hebdomadae Sanctae celebratio*, pp. 138-139.

9. HABTEMICHAEL, *La celebrationne della settimana santa nella Chiesa etiopica*, dans *Hebdomadae Sanctae celebratio*, p. 103-105.

10. Ch. RENOUX, *La grande semaine dans les textes du Rite Arménien*, dans *Hebdomadae Sanctae celebratio*, p. 54.

11. G. PASSARELLI, *Iconostasi. La teologia della bellezza e della luce*, Milan, Mondadori, 2003, p. 220.

La Fête des enfants

procession: on y lit le passage de l'Évangile où les enfants viennent à la rencontre du Seigneur en disant « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur (Psaumes 117 (118), 26) ». Tous les enfants des alentours, même ceux qui ne savent pas encore marcher parce qu'ils sont trop petits et portés à califourchon par leurs parents, tous ont des rameaux de palmier ou d'olivier ; c'est ainsi, de la même façon, que le peuple accompagne son évêque comme en ce jour-là il avait accompagné le Seigneur¹².

Le passage de l'Évangile qui l'évoque se trouve peut-être dans *Matthieu* 21,8 ss. Mais l'épisode des enfants qui vont à la rencontre du Seigneur avec les rameaux n'apparaît pas dans les textes évangéliques. On pourrait penser au passage de *Matthieu* 21, 15 ss, dans lequel les grands prêtres et les scribes, en entendant les enfants qui acclamaient Jésus en disant « Hosanna au fils de David » furent indignés et lui dirent : « N'entends-tu pas ce qu'ils disent. » Jésus leur répondit : « Parfaitement, n'avez-vous jamais lu ce texte : tu t'es ménagé une louange de la bouche des tout petits et des nourrissons ? » (*Psaumes* 8,3. À l'évidence il s'agit là d'une tradition locale apparue dès les premiers siècles. En effet on peut lire dans les *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem « Les vrais témoins du Christ sont nombreux... comme en témoigne le palmier qui se trouvait dans la vallée et qui a fourni aux enfants les rameaux avec lesquels ils l'ont acclamé »¹³.

Il est probable que le terme « enfants », dans ce texte comme dans d'autres par la suite, doit être compris au sens large, c'est-à-dire non seulement « jeunes enfants » mais aussi « jeunes dans la foi ». En d'autres termes, cela donne la possibilité que les catéchumènes (*infantes*) aient participé à la procession, après avoir achevé les rites d'initiation dans la perspective du baptême qu'ils auraient reçu pendant la veillée pascale¹⁴.

Les origines de la fête

Jusqu'au II^e siècle, l'entrée triomphale du Christ dans la Cité sainte, réalisée selon la prophétie de Zacharie qui disait « Exulte d'une grande joie, fille de Sion, jubile, fille de Jérusalem ! Voilà que

12. Éthérie, ch. 31, 3.

13. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses*, X, 19 ; P.G. 33, 685 A.

14. Voir J. PINELLI, I. PONS, *La settimana santa en el antiguo rito hispanico*, dans *Hebdomadae Sanctae celebratio*, p. 246.

THÈME _____ **Gaetano Passarelli**

vient vers toi ton roi, Il est juste et victorieux, il est humble, il chevauche un âne, un poulain fils d'ânesse» (*Zacharie* 9, 9), a été considérée comme l'une des plus grandes affirmations de son messianisme¹⁵.

On peut lire en effet dans le *Dialogue avec Tryphon* de Justin¹⁶ que «l'entrée de Jésus dans Jérusalem ne révélait pas la Puissance qui l'avait fait Christ, mais a montré aux hommes que c'était bien lui le Christ»¹⁷.

La source d'information de loin la plus importante et la plus riche qui s'est développée à Jérusalem au IV^e siècle est le *Journal de voyage* d'Éthérie :

Le dimanche qui ouvre la semaine de Pâques, que l'on appelle « la grande semaine », célèbre comme d'habitude le rituel à l'Anastasis¹⁸ et à la Croix, depuis le chant du coq jusqu'au lever du jour ; et le dimanche matin on se réunit comme à l'accoutumée à la grande église appelée Martyrium (elle se nomme ainsi car elle se trouve sur le Golgotha, c'est-à-dire derrière la Croix où le Seigneur a souffert sa passion, d'où le nom de Martyrium).

Quand sont achevées dans cette grande église toutes les célébrations, l'archidiacre, selon l'usage, prend la parole avant de congédier l'assistance et dit (...) « Aujourd'hui, à la septième heure¹⁹, nous serons tous présents à l'Eleona ».

Chacun se hâte d'aller prendre un repas à la maison, de façon à être présent au début de la septième heure dans l'église de l'Eleona,

15. La procession des Rameaux a toujours eu un caractère triomphal et fut rapidement considérée en Occident comme une véritable fête du Christ-Roi, voir. M. RIGHETTI, *L'anno liturgico nella storia, nella messa, nell'ufficio*, II, Milan 1969-3, pp. 184-195.

16. Né à Naplouse (Sichem) au début du II^e siècle, dans une famille de colons païens. Après diverses expériences auprès des philosophes, il se convertit et devint un apôtre très actif. À la suite d'une dispute avec un juif, Tryphon. Il écrivit – peut-être vers 155 – l'ouvrage *Dialogo con Trifone*, puis *Supplica a favore dei Cristiani* et une *Apologie* adressée à l'empereur Antonin le Pieux. Il fut condamné à mort pour sa foi dans les années 165-66.

17. *Dialogo con Trifone* 88, 6 ; voir *Apologie* 35, 11.

18. *L'Anastasis* (Résurrection) était la basilique construite au-dessus du sépulcre du Christ et constituait, avec le Martyrium, le cœur des célébrations liturgiques à Jérusalem. Voir V. CORBO, *La basilique du Saint Sépulcre à Jérusalem*, Jérusalem 1969 ; Ch. COUASNON, *L'église du Saint Sépulcre à Jérusalem*, Londres, 1974.

19. À environ 13 heures.

La Fête des enfants

qui est située sur le Mont des Oliviers où se trouve la grotte dans laquelle le Seigneur enseignait.

À la septième heure, donc, tout le peuple gravit le Mont des Oliviers jusqu'à l'Eleona, à l'église. L'évêque prend place; on récite les hymnes et les antiennes appropriées au jour et au lieu, comme le sont également les lectures. Dès que commence la neuvième heure²⁰, on rejoint avec des hymnes l'Imbomon²¹, là d'où le Seigneur est monté au ciel où il se tient assis: en effet, toujours en présence de l'évêque, le peuple est invité à s'asseoir. Seuls les diacres restent toujours debout. Là aussi, on récite les hymnes et les antiennes appropriés au jour et au lieu, ainsi que les lectures intermédiaires et les prières

C'est alors que commence la onzième heure²², où on lit le passage de l'Évangile dans lequel les enfants vont à la rencontre du Seigneur avec des rameaux et des branches de palmier en disant: «Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur»²³.

Tous les enfants alentour, y compris ceux qui ne savent pas encore marcher car trop petits et qui sont portés à califourchon par leurs parents, ont des rameaux, qui de palmier, qui d'olivier; c'est ainsi que la foule accompagne l'évêque de la même façon qu'en ce jour elle avait accompagné le Seigneur. Depuis le sommet du mont jusqu'à la ville et, en la traversant toute entière, tous font intégralement le trajet à pied jusqu'à l'Anastasis, même si ce sont des dames ou des personnes de qualité. C'est de cette façon qu'ils escortent l'évêque et répondent aux psaumes. Ainsi, cheminant lentement pour que les participants ne se fatiguent pas, on parvient à l'Anastasis alors que c'est déjà le soir. Arrivés là, malgré l'heure tardive, on célèbre les feux avec encore une prière devant la Croix, puis la foule se disperse²⁴.

20. À environ 15 heures.

21. Au sommet du Mont des Oliviers, qu'Éthérie appelle *Imbomon* (déformation de l'expression grecque *en bouno*, c'est-à-dire «au sommet»), on commémorait le lieu de l'Ascension du Seigneur. Quelques décennies après la visite d'Éthérie, probablement Poimonia, entre 384 et 392, on fit construire une église de forme circulaire, plus grande que le bâtiment octogonal actuel. Voir P. DEVOS, *La «servante de Dieu» Poimonia*, dans *Analecta bollandiana* 87 (1969), pp. 189-212; V. CORBO, *Ricerche archeologiche al Monte degli Ulivi*, Jérusalem 1965, pp. 97-104.

22. À environ 17 heures.

23. *Psaumes* 117 (118), 26.

24. Éthérie, ch. 30-31; Éthérie, ch. 24, 8-12-25, 1-4. Pour une analyse exacte

THÈME _____ **Gaetano Passarelli**

Avec le temps, la commémoration à Jérusalem a vu croître son importance et sa solennité, de sorte qu'au VI^e siècle on la retrouve dans presque toutes les Églises orientales²⁵, alors qu'en Occident les premières n'apparaissent qu'un siècle plus tard dans les œuvres d'Isidore de Séville (mort en 636)²⁶.

La tradition iconographique

Les représentations iconographiques de la fête sont très anciennes, les premières remontant au milieu du IV^e siècle (sur les sarcophages). Ensuite, les enluminures du livre évangélique syrien dit «de Rabula» (586) et du Manuscrit Pourpre de Rossana (VI^e siècle) montrent un schéma iconographique désormais clair et net qui, a part quelques détails, a été conservé jusqu'à nos jours²⁷.

des aspects liturgiques de ce passage, voir S. JANERAS, *La settimana santa nell'antica liturgia di Gerusalemme*, dans *Hebdomadae Sanctae celebratio*, p. 25-29.

25. Dans les Églises de tradition byzantine, à côté des images des douze grandes fêtes s'ajoutaient : la Résurrection de Lazare (veille du dimanche des Rameaux) ; le Dimanche des Rameaux ; la Cène (jeudi saint) ; la Crucifixion (vendredi saint) ; les Femmes myrrhophores (2^e dimanche après Pâques) ; l'incrédulité de Thomas (1^{er} dimanche après Pâques), d'autres fêtes du Seigneur ; voir G. PASSARELLI, *Iconostasi. La teologia della bellezza e della luce*, Milan, Mondadori, 2003.

26. Pour une étude historique complète de cette fête, on peut se reporter aux études suivantes : A. BAUMSTARK, *La solennité des Palmes dans l'ancienne et la nouvelle Rome*, dans «Irenikon» 13,1 (1936),; H. GRAFF, *Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie*, Koldenkirchen 1959 ; M. RIGHETTI, *L'anno liturgico nella storia, nella messa, nell'ufficio*, II Milan 1969 ; J. PINNEL I. PONS, *La settimana santa en el antiguo rito hispanico*, dans *Hebdomadae Sanctae celebratio*.

27. Voir E. LUCCHESI-PALLI, *Einzung in Jerusalem*, dans *Lexicon der christlichen Ikonographie*, Rome-Fribourg-Bâle-Vienne 1970 ; G. MILLET, *Recherches sur l'iconographie de l'évangile aux XIV^e, XV^e et XVI^e siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont-Athos*, Paris 1916, (ch. 6 : *Les Rameaux*). Ce dernier auteur souligne les diverses particularités liées aux différentes écoles iconographiques. Voir aussi DE LOTTO, *Arte, Leggende, Miracoli, Leggere l'icona*, Bucciari, Padoue 1992, pp. 58-60 ; G. PASSARELLI, *Icone delle dodici grandi feste bizantine*, Éditeur Jaca Book, Milan 1998, 193-210 ; Idem, *Icone delle dodici grandi feste bizantine* (déjà et pas encore, 370), Éditeur Jaca Book, Milan 2000.

La Fête des enfants

L'ouvrage de Dionisio di Furnà sur l'iconographie byzantine, qui remonte à 1700, illustre la scène à représenter par ces phrases (à noter l'insistance sur les enfants) :

Une forteresse, à l'extérieur un mont et, assis sur un ânon, le Christ qui bénit; derrière, les apôtres et, devant le Christ, un arbre sur le mont; sur cet arbre, quelques enfants coupent des rameaux et les jettent à terre: un autre enfant monte et regarde d'en haut le Christ; sous l'ânon encore d'autres enfants, certains portant des rameaux; d'autres se rassemblent, d'autres étendent leurs vêtements, d'autres jettent des branches de palmiers sous leurs pieds; et, à la sortie de la forteresse des Juifs, des hommes et des femmes qui tiennent dans leurs bras et sur leurs épaules des enfants portant eux aussi des rameaux, alors que d'autres regardent le Christ à partir de l'enceinte et des portes latérales de la forteresse²⁸.

La permanence remarquable de ce schéma iconographique provient surtout du fait que le seul élément dont il s'est inspiré est le récit des évangélistes²⁹.

Les écrits apocryphes sur cet épisode sont rares et n'apportent pas d'éléments très significatifs susceptibles d'être traduits en images et d'enrichir de façon importante le schéma iconographique. C'est pourquoi l'image que nous considérons la meilleure est celle qui présente le plus grand nombre de particularités de l'événement relaté.

Le Christ

Au centre de l'image, le Christ est toujours situé au premier plan. Il a un nimbe en forme de croix sur les bras de laquelle on peut lire les lettres *omicron, oméga, nu*, trois lettres qui composent le nom que le Seigneur a révélé à Moïse sur le Sinaï: *Je suis Celui qui suis* (*Exode* 3, 13-14) pour faire comprendre qu'il est lui-même Dieu. Sa tunique pourpre et son manteau bleu mettent en évidence sa double nature: humaine et divine³⁰.

Il tient entre ses mains le rouleau de parchemin, «la cédule de notre dette, dont les conditions nous étaient défavorables»

28. DIONISIO DI FURNA, *Ermeneutica della pittura*, voir G. DONATO GRASSO, *Florentin*, Naples 1971.

29. *Matthieu* 21, 1-15; *Marc* 11, 1-11, *Luc* 19, 29-44; *Jean* 12, 12-19.

30. G. PASSARELLI, *Iconostasi. La teologia della bellezza e della luce*, Milan, Mondadori, 2003.

THÈME _____ **Gaetano Passarelli**

(*Colossiens 2, 14*), document que le Seigneur a supprimé par son incarnation et les souffrances de sa passion. Nous avons recours ici à une belle description scénographique de Romanos le Mélode (sec. VI):

Nous croyions avoir trouvé dans la loi notre libération, mais nous étions des esclaves caricaturés par cette loi; nous avions fait ensuite confiance aux prophètes, mais ils nous laissèrent une bouche amère. C'est pourquoi nous tombons à genoux avec les enfants en disant: aie pitié de nous pécheurs, nous qui avons consenti à ce que tu sois mis sur la croix, déchire ce parchemin.

Romanos fait répondre ainsi le Créateur à cette supplication:

Ô, créature issue de mes mains, je savais que la loi n'aurait pu te sauver, et c'est pourquoi je suis venu en personne. Je n'attendais pas de la loi qu'elle te sauve, car je ne t'avais pas créé pour cela; je n'en attendais pas plus des prophètes, qui étaient comme toi mes créatures. Il m'appartient à moi seul de te libérer de ta lourde dette (...). Peut-être ai-je aimé les anges autant qu'il m'est possible? Il n'y a que toi, malheureux, que j'ai aimé aussi fort. J'ai dissimulé ma gloire et moi, le riche, je me suis fait spontanément pauvre, car je t'aime beaucoup³¹.

«Je ne suis pas venu pour abolir la Loi», a dit le Seigneur, «mais pour l'accomplir»³². C'est ainsi qu'Il a fait briller la lumière dans nos cœurs, lumière de la connaissance de la gloire de Dieu qui resplendit sur le visage du Christ³³.

Le Christ est assis sur un âne: quelquefois à califourchon, c'est-à-dire de la façon la plus naturelle. Dans ce cas on a voulu le représenter en image sans y ajouter une signification symbolique. Mais, le plus souvent, il est assis «d'une manière féminine», ce qui indique qu'il siège plutôt sur un trône. Il bénit de la main droite, pendant que son regard embrasse avec tristesse la ville et le peuple qui l'accueille avec des palmes. On a l'impression qu'il y a là une transposition des paroles de Romanos le Mélode:

Je vais me diriger vers toi: je te repousserai, je te renierai, non parce que je te hais, mais parce que j'ai été prévenu de ta haine envers moi et les miens³⁴.

31. ROMANOS LE MELODE, *Hymnes*, introduction, traduction et notes aux bons soins de G. GHARIB, Rome 1981.

32. *Matthieu*, 5, 17.

33. Voir 2 *Corinthiens* 4, 6.

34. ROMANOS LE MELODE, XXXI, 14, p. 303.

La Fête des enfants

Cette représentation vise à illustrer clairement le concept de royauté du Christ. Il n'entre pas à Jérusalem sur un magnifique carrosse, comme les autres rois ; il n'a pas levé d'impôts et ne s'est pas entouré de gardes armés de lances³⁵, mais il a voulu que son entrée comme roi soit pacifique. Mais, là encore, le Mélode vient à notre secours :

Voici notre Roi, doux et pacifique, assis sur un ânon, qui vient pour subir la passion et éradiquer les passions. Le Verbe est assis sur un animal, car il veut sauver les êtres dotés de raison. Et l'on pouvait voir, juché sur l'ânon, celui qui est porté par les chérubins et qui avait transporté jusqu'au ciel Elie sur un char de feu, riche par essence devenu pauvre par choix, faible par choix mais qui sait donner de la force à tous ceux qui croient en lui. Béni sois-tu, toi qui viens pour rappeler Adam³⁶.

Les maisons et l'ânon

Dans certains cas, sur la partie supérieure de l'image, on voit un groupe de maisons sur un mont. Il s'agit du village de Bethphagé, qui est ainsi représenté de façon symbolique, et d'un épisode antérieur à la scène principale. On lit en effet dans les Évangiles que lorsqu'ils furent près de Jérusalem, ils se rassemblèrent près de Bethphagé, au voisinage du Mont des Oliviers. Jésus leur envoya deux disciples en leur disant : « Allez au village qui est en face et, en y pénétrant, vous trouverez à l'attache un ânon que personne au monde n'a jamais monté : détachez-le et amenez-le ici. Et si quelqu'un vous demande : pourquoi le détachez-vous ?, vous direz ceci : c'est que le Seigneur en a besoin ». Étant donc partis, les envoyés trouvèrent les choses comme il le leur avait dit. Tandis qu'ils détachaient l'ânon, ses maîtres leur dirent : pourquoi détachez-vous cet ânon ? Ils répondirent : « C'est que le Seigneur en a besoin »³⁷.

Le commentaire que Saint Jean Chrysostome (349-407) fit à ce propos en fournit des particularités significatives :

Ne considérez pas cela comme une chose de peu d'importance. Qui peut convaincre des gens, vraisemblablement pauvres et gagnant leur

35. Voir saint JEAN CHRYSOSTOME, dans *Matthieu* 66, 2.

36. ROMANOS LE MELODE, XXXI, 2, 299-300.

37. *Luc* 19, 29-35 ; *Matthieu* 11, 1-7.

THÈME _____ **Gaetano Passarelli**

vie par leur travail de se laisser prendre leurs animaux – peut-être leur seul bien – sans s’y opposer ? Mais pourquoi dis-je : sans s’y opposer ? Ou plutôt sans même dire un mot ou au moins, après en avoir demandé le motif, en se taisant et en y consentant. Il me semble en effet que, dans l’un ou l’autre cas, leur comportement est même admirable, soit parce qu’ils n’ont manifesté aucune résistance quand leurs animaux leur furent enlevés, soit que, après avoir demandé et obtenu cette explication auprès des Apôtres : « le Seigneur en a besoin », ils ont accepté, même sans avoir vu le Seigneur, mais seulement ses disciples³⁸.

Les deux disciples amenèrent donc l’ânon à Jésus et, y plaçant leurs manteaux, y firent monter Jésus³⁹. Cela pour que s’accomplisse ce qui avait été annoncé par le prophète Zacharie : « Réjouis-toi, fille de Sion, exulte, fille de Jérusalem ! Voici que ton roi vient à toi, Il est juste et victorieux, modeste ; il monte un âne, un ânon fils d’une ânesse »⁴⁰.

L’ânon de notre tableau avance, plein d’assurance car : *le Christ, nous dit saint Jean Chrysostome, accomplit à cette occasion deux prophéties : l’une par ses actes, l’autre par ses paroles. Il accomplit la première prophétie en chevauchant un ânon, et la seconde en réalisant les mots du prophète Zacharie, qui avait déjà annoncé que le roi aurait chevauché une ânesse. Et, en accomplissant cette ancienne prophétie, il concrétise une nouvelle prophétie, en préfigurant par ses actes ce qui se produirait dans l’avenir : à savoir, le Christ qui annonce la demande des gentils, considérés jusqu’alors comme des animaux impurs ; il se reposera au milieu d’eux, ils viendront à lui et le suivront. C’est de cette manière que la réalisation d’une prophétie marque le début d’une autre⁴¹.*

On chantait dans une des hymnes de la fête : « Toi, assis sur un ânon, tu préfigures la conversion des gentils, indomptables par leur refus de la foi ».

L’âne représente l’aspect instinctif de l’homme, dont la vie se déroule entièrement sur le plan terrestre et sensible. L’esprit chevauche la matière, qui doit lui être soumise, comme le Christ chevauche l’âne. Et saint Jean Chrysostome écrit que :

38. Saint JEAN CHRYSOSTOME, dans *Matthieu* 66, 2.

39. Voir *Luc* 19, 35 ; *Matthieu* 21, 7 ; *Marc* 11, 7.

40. *Zacharie* 9, 9 : cf. *Matthieu* 21, 5.

41. Saint JEAN CHRYSOSTOME, dans *Matthieu* 66, 2.

La Fête des enfants

« Il figure l'Église et le peuple nouveau qui jusqu'alors était impur et qui devient pur quand Jésus s'y assoit. Et il faut remarquer ici combien est maintenu le rapport entre l'image et la réalité. Les Apôtres délivrent les animaux : ce sont en effet les Apôtres qui ont appelé à la foi aussi bien les Juifs que nous ; et c'est par leur entremise que nous avons été conduits au Christ⁴². »

La palme et les enfants

Très souvent, à l'arrière-plan entre le Christ et Jérusalem, on voit le palmier dont les enfants arrachent des rameaux pour faire la fête. À Jérusalem, jusqu'à la moitié du IV^e siècle, une tradition permettait de situer le palmier qui avait fourni ces rameaux. Comme nous l'avons rappelé plus haut, dans les *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem, on lit en effet : « les véritables témoins du Christ sont nombreux (...) Comme en témoigne le palmier de la vallée qui a fourni les rameaux aux enfants qui l'acclamaient »⁴³.

Cependant la présence du palmier sur le tableau n'est pas tant le rappel d'une réalité historique, mais plutôt un élément symbolique.

« Un rejeton sortira de la souche de Jessé », dit Isaïe, « un surgeon poussera de ses racines. Sur lui reposera l'esprit du Seigneur (...) Ce jour-là la racine de Jessé se dressera comme un signal pour les peuples. Ce jour-là le Seigneur tendra à nouveau la main pour racheter son peuple⁴⁴. »

Le palmier est l'image du Christ qui comble le vide entre le mont de Dieu, la Divinité, et la ville, l'humanité.

Nous avons dit que le Dimanche des Rameaux était la fête des enfants, et l'iconographie lui porte une grande attention. Les enfants ne se demandent pas *Qui est celui-là ?* mais ce sont eux qui, par leurs acclamations, *Hosanna au Fils de David* vont susciter l'indignation des Scribes et des Pharisiens⁴⁵.

À ce propos il est intéressant de lire ceci dans l'*Évangile apocryphe de Nicodème* :

Les grands prêtres et les scribes (...) et les autres Juifs tinrent conseil et allèrent voir Pilate pour accuser Jésus de nombreuses

42. Saint JEAN CHRYSOSTOME, dans *Matthieu* 66, 2.

43. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses X*, 19; PG 33, 685 A.

44. *Isaïe* 11, 162; 11, 10-11.

45. Voir *Matthieu* 21, 10-16.

THÈME _____ **Gaetano Passarelli**

actions malveillantes (...) Mais Pilate les appela et leur dit : « Comment, moi qui suis un gouverneur, pourrais-je interroger un roi ? »

Ils lui répondirent : « Ce n'est pas nous qui disons qu'il est un roi, c'est lui-même qui l'affirme. »

Alors Pilate appela un coursier et lui dit : « Amène-moi Jésus, mais avec douceur ! »

Le coursier sortit et, quand il reconnut Jésus, il l'adora, posa à terre le voile qu'il avait à la main et lui dit : « Seigneur, monte et viens ici, le gouverneur te demande. »

Les Juifs, voyant ce que faisait le coursier, poussèrent de hauts cris et dirent à Pilate : « Pourquoi ne l'as-tu pas fait convoquer par un héraut, plutôt que lui envoyer un coursier ? » En effet le coursier quand il le vit l'adora, posa à terre son voile et le fit monter comme un roi.

Alors Pilate appela le coursier auprès de lui et lui demanda : « Pourquoi as-tu fait cela : poser ton voile à terre et faire monter Jésus ? »

Le coursier lui répondit : « Monsieur le Gouverneur, quand vous m'avez envoyé d'Alexandrie à Jérusalem, je le vis qui chevauchait un âne, avec des enfants juifs criant avec des branches dans les mains, pendant que d'autres étendaient leurs vêtements devant lui en disant : Salut, toi qui habites dans les cieux ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! »

Les Juifs répondirent au coursier en criant : « Les enfants parlaient en hébreu, comment fais-tu pour le comprendre en grec ? »

Le coursier leur répondit : « J'ai demandé à un Juif : que disent-ils en hébreu ? »

Les Juifs lui ont répondu : « Hosianna bimromin. Baruk haba besem Adonai ».

Pilate demanda : « Que signifie hosanna et la suite ? »

Ils répondirent : « Salut, toi qui habites les cieux ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! »

Alors Pilate leur dit : « Vous confirmez donc vous-mêmes que les enfants disaient cela ; en quoi le coursier a-t-il manqué à sa mission ? »

Et ils se turent⁴⁶.

46. Évangile de Nicodème, I, 1-4 ; MORALDI L., *Apocriphi del nuovo Testamento*, Turin 1971 ; pp. 541-543.



La Fête des enfants

Et David rappelle :

« Par la bouche des enfants et des nourrissons tu établis ta puissance contre tes adversaires pour réduire au silence les ennemis et les rebelles⁴⁷. »

Voici donc pourquoi, dans les représentations iconographiques, il y a des petits enfants sur les épaules de leurs parents, d'autres tenus par la main, d'autres grimpés sur les palmiers, d'autres qui ôtent leurs vêtements, d'autres qui étendent leurs manteaux par terre.

La montagne et les disciples

La montagne qui s'élève sur la gauche et le Mont des Oliviers, par lequel Jésus descendait pour entrer dans Jérusalem, comportent de nombreux symboles significatifs, exprimés par ce tableau.

C'est la montagne messianique qui sera confrontée à celle de Sion. En effet il est écrit :

Le mont de la maison du Seigneur sera situé au sommet de montagnes, et s'élèvera au-dessus des collines. Le Seigneur lèvera la main à côté du mont de la fille de Sion⁴⁸.

En regardant l'ensemble du tableau, on voit la montagne contre Jérusalem, la ville close entre ses murs.

Isaïe disait : « Il ne se fera plus de mal, il n'y aura plus de dommages sur ma montagne sacrée, parce que le pays sera comblé par la connaissance du Seigneur »⁴⁹.

Et, pour confirmer ces paroles, la figure elle-même du Christ semble apparaître dans l'iconographie de cette fête. Il regarde Jérusalem, mais tout son corps est tourné vers la montagne, vers les apôtres, vers le peuple nouveau. : « Le cortège du Christ-Roi, prêtre et victime, apparaît au milieu des fidèles »⁵⁰.

Et pendant que Jésus s'approchait de la descente du Mont des Oliviers, la multitude des disciples, transportés de joie, se mit à louer Dieu d'une voix forte, comme on peut le lire dans l'Évangile de Luc (Luc 19,37) :

Tu as multiplié la joie, tu as accru l'allégresse, comme l'avait prophétisé Isaïe. Ils se réjouissent devant toi, comme on se réjouit à

47. Psaumes 8, 3 ; voir Matthieu 21-16.

48. Isaïe 10, 32.

49. Isaïe 11, 9.

50. Paul EVDOKIMOV, *L'ortodossia*, Bologna 1965, pp. 373-374 ; *L'orthodoxie*, Desclée de Brouwer, 1991.





THÈME _____ **Gaetano Passarelli**

*la moisson, comme on exulte au partage du butin (...) parce que (...) il a sur ses épaules le signe de la royauté et qu'on lui a donné ces noms : Conseiller merveilleux, Dieu fort, Père éternel, Prince de la paix*⁵¹.

Traduit de l'italien par Yves Ledoux.



Gaetano Passarelli, professeur de Civilisation byzantine et Liturgie byzantine auprès de l'Institut Pontifical Oriental de Rome, a enseigné l'histoire byzantine dans plusieurs universités italiennes. Directeur de la revue « *Studi sull'Oriente Cristiano* » et de la collection « *Donne d'Oriente e d'Occidente* » (Jaca Book). Il a publié dans Jaca Book *Icone delle dodici grandi feste bizantine*, Milan 1998. Il est Consultant en histoire auprès de la Congrégation pour les Causes des Saints.

51. *Isaïe* 9, 2.5.



Communio, n° XXXIV, 1 – janvier-février 2009

Monika PONIATOWSKA

La symbolique de l'âne dans la religion et la culture

Puissant comme un lion ! Il est possible d'être fidèle comme un chien, fier comme un paon, d'essayer de convaincre son futur patron à l'entretien d'embauche qu'on est besogneux comme une abeille. Mais c'est complètement différent pour l'âne qui est bête, têtu et fainéant. Ces expressions sont très profondément enracinées dans tous les dictionnaires usuels.

« Je deviendrai l'âne sur lequel tu monteras et par ce moyen je deviendrai proche de toi ». Saint Augustin est ainsi cité par Joseph Ratzinger lorsqu'il était encore archevêque. Comment ? Ce scientifique, futur pape, s'identifie à l'âne, symbole de bêtise ? Est-ce bien approprié pour un futur pape de s'exprimer ainsi ?

L'âne est fortement inscrit dans la tradition de l'Église. Cependant, lors des deux événements chrétiens les plus importants, la naissance de Dieu (Noël) et Pâques, on ne fait pas attention au fait que, parmi les personnages distingués qui sont présents, le pauvre petit âne est aussi là.

I. L'Ancien Testament

L'Âne – le véhicule du monde de l'Antiquité

Dans l'Ancien Testament l'âne est tout simplement présent. Les auteurs en parlent sans trop y faire attention, mais le citent très fréquemment. Il est l'acteur de nombreux événements et accompagne

THÈME _____ **Monika Poniatowska**

l'homme au quotidien. Il joue le rôle de la voiture de l'Antiquité. La Bible l'appelle *iumentum*, animal de trait.

En tant que moyen de transport le plus utilisé, il a eu la possibilité de porter sur son dos des personnes très importantes, comme les douze générations d'Israël, c'est-à-dire les frères de Joseph l'Égyptien (*Genèse* 42, 26), ou encore Moïse (*Exode* 4, 20) et Josué (*Josué* 7, 24). Il a aussi porté Abraham qui allait sur la montagne de Moria porter son fils en offrande à Dieu. « Abraham dit à ses serviteurs : "Demeurez ici avec l'âne." » (*Genèse* 22, 5) : l'âne accompagne Abraham dans son devoir le plus difficile, c'est-à-dire son obéissance à Dieu.

Dans le *Livre des Juges*, on parle de l'âne comme portant des personnages importants de l'État (*Juges* 5, 10). Après l'apparition du cheval et du dromadaire, l'âne ne porte plus que des personnes pauvres, parce qu'il coûtait moins cher que le cheval et qu'il portait des charges très lourdes. Il était indispensable pour tous les travaux des champs (*Isaïe* 30,24), comme le rappelle le Décalogue : « Tu ne voleras pas la femme de ton prochain, ni son esclave, ni son bœuf, ni son âne » (*Exode* 20, 17).

La Bible recense tous les codes associés à l'âne : on ne peut pas le manger parce qu'il a un nombre pair de sabots. Si on trouve un âne perdu, il faut en prendre soin jusqu'à ce qu'on retrouve son propriétaire, et on ne peut pas le faire travailler dans les champs avec un animal plus fort que lui. Si on volait un âne, le voleur était obligé de payer le double du prix (*Exode* 23). Comme l'âne avait de la valeur !

De nombreux textes mentionnent l'âne comme un élément important, mais un outil presque invisible de Dieu. Dans l'histoire sainte, les événements ne sont pas livrés au hasard et c'est ainsi que Saül, en cherchant les ânesses, a rencontré Samuel et devint roi (1 *Samuel* 9). Dieu, dans sa sagesse, a simplement employé les animaux pour mettre Saül sur la route de Samuel et, par ce biais, il a donné à son peuple un roi. Même un os d'âne a pu jouer un rôle dans une victoire, bien que ce ne soit pas l'animal en lui-même : Samson a utilisé la mâchoire de l'âne pour tuer mille Philistins (*Juges* 15, 12-16). Et le lieu de cette tuerie a pris le nom de *Ramat-Lehi*, la montagne de la mâchoire.

Les ânes, dans l'Ancien Testament, ont prêté, *avec sagesse*, leur dos pour être montés. L'ânesse de Balaam, dans le *Livre des Nombres*, a enfreint cette règle : elle a désobéi trois fois et a été punie. L'ange dit à Balaam : « L'ânesse m'a vu trois fois et s'est écartée devant moi. Si elle ne s'était pas écartée, je t'aurais tué et je lui

La symbolique de l'âne dans la religion et la culture

aurais laissé la vie sauve» (*Nombres* 22, 33). C'est l'exemple d'une sage désobéissance de l'âne qui désobéit à l'homme pour obéir à Dieu. Les oreilles de l'ânesse entendent mieux Dieu que les oreilles de Balaam.

Avant d'aborder le Nouveau Testament, nous pouvons consulter *Les Physiologues*, texte grec anonyme. Le 25^e jour du mois de Phamenoth, on y note que l'âne a un comportement étrange, contemporain de l'équinoxe. Or le cri sauvage de l'âne était considéré comme un cri du Diable, cri de désespoir, car il avait perdu son pouvoir sur l'homme. D'après S. Kobiélus, c'était bien le 25 mars, date qui, dans la tradition de l'Église, marque le souvenir de l'Annonciation. Peut-être est-ce Satan qui se trouve dans le désespoir parce que Marie a obéi, annonçant ainsi la fin du péché sur Terre?

II. Le Nouveau Testament

L'âne, compagnon de la Sainte Famille

Au début de notre ère, l'âne est toujours présent à côté de l'homme pauvre pour les travaux des champs et comme moyen de transport. Dans cet esprit, le Nouveau Testament met l'accent sur deux événements où l'âne se situe en arrière-plan : la naissance de Jésus et l'entrée à Jérusalem.

Dans la crèche Marie et Joseph sont devant la mangeoire et derrière eux, comme par hasard, l'âne ! L'Évangile ne précise pas si l'âne est présent pendant le voyage à Bethléhem, ainsi que dans l'étable à la naissance de Jésus. D'où vient donc cette habitude d'associer l'âne aux événements importants ? On peut citer le prophète Isaïe : « le bœuf reconnaît son maître et l'âne la mangeoire de son maître. Mais Israël ne reconnaît rien, mon peuple ne reconnaît rien » (*Isaïe* 1, 3).

Les Évangiles n'ont jamais utilisé le mot « âne » dans le récit de la naissance de Jésus, tandis que l'Apocryphe en donne une description plus détaillée. Le Premier Évangile de l'Enfance donne des détails sur le déplacement de la Sainte Famille vers Bethléhem. « Quand Joseph s'est réveillé, il a dit à Marie les mots de l'Ange, puis il l'a mise sur une ânesse. Quant à lui, il s'est contenté de montrer la route et ils sont partis ». D'autres textes confirment la présence de l'âne : Le Proto-Évangile de Jacob : « il a préparé l'âne et l'a mise dessus ». Le même apocryphe dit que « le troisième jour après la naissance de Jésus, Marie l'a sorti de la grotte pour aller

THÈME _____ **Monika Poniatowska**

dans l'étable et a mis Jésus dans la mangeoire. Le bœuf et l'âne se sont alors agenouillés devant lui pour lui rendre hommage. » Et c'est ainsi que la prophétie d'Isaïe s'est réalisée : « *Le bœuf a reconnu son maître et l'âne a reconnu la mangeoire de son maître.* Les animaux entouraient le nouveau-né et l'ont adoré »

La Sainte Famille a été obligée de fuir pour éviter la vengeance du roi Hérode. C'est encore l'âne qui les a aidés. Cette fuite a inspiré beaucoup d'auteurs de contes et de légendes. L'une d'elles parle d'un cheval qui a refusé d'aider la Sainte Famille parce que trop occupé, ce dont il a été puni d'un travail très dur. En revanche l'âne est venu aider volontairement. Il était probablement très content, a brai avec joie et a montré son dos pour que Marie monte dessus. Pendant ce voyage, son dos s'est couvert de plaies mais il n'a jamais montré qu'il avait mal, il ne s'est jamais plaint de la faim et il a été très sage. Il faisait tout son possible pour aider la famille à sauver l'enfant. Une autre légende raconte que pendant que Marie donnait à boire à Jésus, une goutte de lait est tombée sur le dos de l'âne et a guéri toutes ses blessures. Et Joseph, avec joie, a fait un signe de croix sur son dos. « Le signe de croix est tombé sur le dos de l'âne et est resté marqué sur son dos. Ce signe s'est transmis de père en fils d'âne. Jusqu'à la fin des temps l'âne restera sage et modeste. Pendant le voyage dans le désert il a appris à se nourrir d'herbe sèche et de chardons »

L'entrée victorieuse à Jérusalem

« Exulte avec force, fille de Sion, crie de joie, fille de Jérusalem. Voilà ton roi qui vient vers toi, victorieux et juste. Il est humble et arrive monté sur un âne, sur un ânon » (*Zacharie 9, 9*). Selon Zacharie, cette entrée dans Jérusalem sur le dos de l'âne ne s'intègre pas au scénario de la rédemption du monde. Jésus devait arriver avec une épée, en armure sur un cheval. Cependant, avec sa modestie, il a surpris tout le monde, sans fanfare, avec seulement le petit bruit des sabots de l'âne sur le sol. Selon le *Dictionnaire de Symbolique biblique*, le choix de l'âne n'est pas anodin. L'homme monté sur un âne a une intention de paix et non de guerre, contrairement à celui qui monte sur un cheval. Les Évangiles donnent à peu près la même version de l'arrivée de Jésus : Luc et Marc notent que Jésus a envoyé ses disciples chercher un ânon : « le Maître a besoin de lui et va bientôt le rendre » (*Marc 11, 1 et Luc 19, 29*). Et Matthieu parle d'une ânesse et d'un ânon tandis que Jean ne donne aucune précision.

La symbolique de l'âne dans la religion et la culture

Ces choix qui orientent la description ne sont pas anodins, la présence de l'âne a une valeur symbolique sur laquelle on discute beaucoup. Nombre de chercheurs et de saints, comme Augustin et Ambroise, ont vu dans l'ânon un symbole des peuples païens. Origène pense plutôt que l'ânon est symbole de croyance. Pourquoi Jean parle-t-il d'ânon et Matthieu d'ânesse ? Selon la critique, l'ânesse symbolise la synagogue et l'ânon, sur lequel personne n'est encore monté, le monde païen qui ne connaît pas encore la Loi. Certains interprètent ces images comme la volonté de Jésus de faire rentrer païens et Juifs à Jérusalem qui est le symbole de l'Église.

Pour Origène le fait de détacher les animaux avait un double sens : il y voit d'abord le symbole de la disparition des péchés commis par les disciples de Jésus. «La synagogue était attachée aux péchés et l'ânon était attaché à la synagogue. Ensuite un nouveau monde est apparu et l'âne est le symbole de ce renouveau». Origène porte ensuite son attention sur l'Évangile qui note que Jésus tient à avoir des porteurs, telle l'ânesse : «J'ai besoin d'eux parce qu'ils donnent de la force à ceux qui sont assis dessus.» Origène fait encore remarquer que Jésus tient à rendre l'animal après son entrée. «Ensuite, envoyés par Jésus, les disciples sont revenus vers le peuple juif ou le peuple païen, pour leur proclamer la parole de Jésus». Origène rappelle enfin que ce sont deux disciples qui sont allés chercher l'âne, c'est peut-être une référence à Pierre et Paul : Pierre est allé vers les Juifs pour les convertir et Paul vers les païens.

L'autre interprétation est la version donnée par Matthieu, d'où la référence à l'homme. Selon le cistercien Aelred de Rievauld «L'ânon et l'ânesse sont le symbole de la nature de l'homme, c'est-à-dire l'esprit et le corps. L'ânesse à cause de son entêtement et de sa lourdeur : le corps ; l'ânon à cause de sa légèreté et son énergie : c'est l'esprit».

Beaucoup d'artistes ont immortalisé l'entrée de Jésus à Jérusalem, dans des œuvres peintes, des textes philosophiques, poétiques... Le poète Jan Twardowski a plusieurs fois souligné le rôle de l'âne dans ces événements, «C'est lui le premier dans la foule qui faisait ce qu'on lui disait (...) tout en pensant que Jésus allait vers la ville de sa mort. L'âne était aussi en danger. Mais il ne s'est pas révolté, il était sage comme Jésus le souhaitait (...). Souvenons-nous en pour que nous n'ayons pas honte d'être comme l'âne qui a obéi à Jésus et qui est allé là où il voulait (...). Cependant lui, tout en portant Jésus, ne le voyait pas et c'est seulement lui qui sentait son poids».

THÈME _____ **Monika Poniatowska**

Twardowski présente une interprétation originale de la scène de l'âne portant Jésus pour entrer dans Jérusalem : « Dans l'énorme foule des gens et des animaux, il est le seul à ne pas voir Jésus, même s'il a senti son poids. S'il n'avait pas été là (...), la procession n'aurait pas avancé. Les ordres contemplatifs ressemblent à cet âne, comme lui, ils ne voient pas Jésus mais portent son poids. Et sans eux tout serait figé et n'aurait pas avancé ».

Vers Jérusalem, c'est un âne nubien qui a porté Jésus : son pelage est caractéristique : il a une croix sur le dos, comme un présage de l'entrée triomphale qui s'est achevée par la crucifixion.

À ce propos on ne peut pas oublier de mentionner une découverte sur le mont Palatin. Découverte d'une gravure gravée avec un clou : c'est un personnage avec une tête d'âne sur la croix. Sous ce dessin il y a un mot : « Aleksamenos rend hommage à son Dieu ». Selon le critique H. Seweryniak : « Du côté du christianisme pendant longtemps il n'existait aucune œuvre peinte représentant la mort de Jésus sur la croix. Les experts ont constaté que cette gravure datait du III^e siècle et qu'elle semblait être l'œuvre d'un païen qui voulait se moquer du christianisme ».

III. Les Saints de l'âne

L'âne est depuis toujours considéré comme un être têtu et désobéissant. Dans les textes bibliques, il est sage, obéissant et fidèle. Or de nombreux saints, remarquant la présence de l'âne dans la Bible, ont accentué ses défauts, défauts qui n'apparaissent pas pendant la période qu'il a passée auprès de la Sainte Famille. Il avait la possibilité de désobéir, de se mettre en travers d'une route et de ne pas bouger. Mais il ne l'a pas fait. Il a montré sa fidélité envers Dieu et durant l'ère chrétienne, d'autres qualités de cet animal ont été interprétées par d'autres Saints.

C'est ainsi que le patron des animaux, saint François d'Assise, avait l'habitude d'appeler l'âne son frère. Il a comparé son corps à cet animal. Il n'a jamais donné beaucoup de liberté à son corps, c'est pourquoi il a appelé l'âne son frère : le corps devait toujours être sous le joug du fouet et devait aussi être maintenu en vie par une nourriture simple (...). C'était un accord entre le corps et l'esprit. Le Père Twardowski comprenait ainsi les paroles de saint François : « Il a dit qu'on doit prier non seulement pour la rédemption de l'âme, mais aussi pour celle de notre corps. Il faut valoriser le corps

La symbolique de l'âne dans la religion et la culture

par les bonnes pensées et les bons sentiments pour qu'il devienne un âne sage qui nous amène à Dieu. Parce que ce ne sont pas les ailes de l'ange qui nous y amènent, mais l'âne de notre corps». D'après certaines sources, c'est saint François qui a mis l'âne dans la crèche.

Dans la vie de saint Antoine de Padoue l'événement le plus connu est le miracle eucharistique dans lequel l'âne a joué un grand rôle. Le Saint se disputait avec un hérétique sur la présence de Jésus dans le Saint Sacrement. L'hérétique en montrant son âne a proposé une expérience : «Pendant trois jours je vais enfermer mon animal sans lui donner à manger. Après ces trois jours je vais le sortir devant la foule et je vais lui montrer la nourriture, et toi tu vas te mettre à côté de lui avec ton soi-disant corps du Christ. Si l'animal affamé ignore la nourriture et va aduler ton bien je me convertirai à la religion catholique» Lors de cette expérience l'animal est passé à côté de la nourriture et s'est agenouillé devant le saint sacrement...

Au xx^e siècle l'âne a trouvé son âme sœur en Saint José Maria Escrivá de Balaguer qui se décrivait lui-même comme un âne sous sa forme la plus médiocre. «Je suis ton âne Jésus. (...) Je veux être ton âne, travailleur, patient et fidèle...» Escrivá écrit aussi qu'il voulait posséder certains traits de caractère de l'âne pour avancer sur la voie de la sainteté : «Pour acquérir le caractère de l'âne qui est obéissant, fort, et qui est persévérant dans son travail ! Et fidèle, sûr de ses pas, fort. Et s'il a un bon maître, fidèle et obéissant».

La voix d'Alessandra Pronzato conclut sur la présence de l'âne dans le monde sacré : «L'âne nous rappelle que pour le Maître un *rien*, c'est *beaucoup*. La croyance ne se développe pas de beaucoup mais *de peu*. Montrer les pouvoirs de l'humanité est un obstacle plus qu'une perspective. Jésus acquiert une nouvelle partie du monde en silence, doucement, et discrètement. Il veut conquérir sans utiliser la force ni le pouvoir (...) La vie de l'âne lui correspond. L'âne, c'est aussi la difficulté, la patience, la répétition, l'entêtement et des choses qu'on n'a pas envie de faire ; l'âne est sans arrêt rabaissé (...). La gloire demande la patience, des efforts quotidiens (...). Le bruit des sabots de l'âne sur la terre peut être comparé aujourd'hui, dans notre époque bruyante, à une douce musique qui permet d'ouvrir certains cœurs.»

Traduit du polonais par Agnieszka Wilusz.

Monika Poniatowska, diplômée de l'Institut de l'Éducation Médiatique de l'Université du Cardinal Stefan Wyszyński à Varsovie et d'études d'administration et de marketing. Elle travaille dans le rayon du PR/marketing.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

Disponible :

AIX-EN-PROVENCE :

Librairie du Baptistère
13, rue Portalis

ANGERS : Richer

6, rue Chaperonnière
20, rue Saint-Pierre

BEAUVAIS :

La Procure Visages
101, rue de la Madeleine

BESANÇON : Chevassu

119, Grande-Rue

BORDEAUX :

Les Bons Livres
35, rue Fondaudé

BOULOGNE :

La Procure Jicob
263, bd Jean-Jaurès

BREST : La Procure

2, rue Boussingault

CANNES :

Lerina Boutique
Île saint-Honorat

CHÂLON-SUR-SAÔNE :

Siloë Châtelet
23, rue du Châtelet

CLERMONT-FERRAND :

–La Procure
1, place de la Treille
–Vidal-Morel
3, rue du Terrail
–Librairie Religieuse
1, place de la Treille

DOURGNE :

Siloë Saint-Benoît
Abbaye en Calcat

FRIBOURG (Suisse) :

–Librairie Saint-Paul
Pérolles, 38

GAP : Librairie Alpine

13, rue Carnot

GENÈVE : Labor et Fides

rue de Carouge, 53

GRENOBLE :

Librairie Notre-Dame
2, rue Lafayette

JOUARRE :

Abbaye de Jouarre
6, rue Montmorin

LA ROCHELLE :

Le Puits-de-Jacob
32, rue Albert-~~r~~

LILLE : Tirloy

62, rue Esquemoise

LIMOGES :

Librairie Catholique
6, rue de la Courtine

LOURDES : Les Bons Livres

74, rue de la Grotte

LYON : Emmanuel

20, rue Sainte-Hélène
–Librairie Saint-Paul
8, place Bellecour

MARSEILLE 6^e :

Librairie Saint-Paul
47, bd Paul-Peytral

MONTPELLIER : Logos

29, bd du Jeu-de-Paume

MULHOUSE : Alsatia

4, place de la Réunion

NANCY :

Enseignement Religieux
42 bis, cours Léopold

NANTES : Siloë LIS

2 bis, rue Georges-
Clemenceau

NEUILLY-SUR-SEINE :

Librairie du Roule
67, av. du Roule

NICE : La Procure

10, rue de Suisse

NÎMES : Biblica

23, bd Amiral-Courbet

ORLÉANS :

La Procure Saint Paternelle
109, rue Bannier

PARAY-LE-MONIAL :

Apostolat des Éditions
16, rue de la Visitation

PARIS 4^e : École-Cathédrale

8, rue Massillon
–Sources Vives de Jérusalem
10, rue des Barres

PARIS 5^e :

–La Procure des Missions
30, rue Lhomond

PARIS 6^e :

–Apostolat des Éditions
46-18, rue du Four

–La Procure

3, rue de Mézières

PARIS 7^e :

–Saint-François-Xavier
12, pl. Président Mithouard
–Stella Maris
132, rue du Bac

PARIS 12^e :

–L'Appel du Livre
105, rue de Chatenton

PARIS 16^e :

–Guettier
66, avenue Théophile-Gautier
–Notre-Dame-d'Auteuil
2, place d'Auteuil

PAU : Saint-Joseph

1, place de la Libération

POITIERS : Librairie Catholique

64, rue de la Cathédrale

QUIMPER : La Procure

9, rue du Froul

REIMS : Largeron

23, rue Carnot

RENNES : Matinales

9, rue de Bertrand

ROUEN : La Procure

rue du Grand Pont

SAINT-BRIEUC :

Siloë Saint-Brieuc
11, rue Saint-François

SAINT-ÉTIENNE :

Culture et foi
20, rue Berthelot

STRASBOURG : Alsatia Union

31, place de la Cathédrale

TOULON :

–Librairie Catholique Saint-Louis
6, rue Anatole-France
–La Procure Le Sacré Cœur
35, rue de la Scellerie

TOULOUSE :

–Jouanaud
19, rue de la Trinité
3, rue Croix-Baragnon

VALENCE : Le Peuple Libre

2, rue Émile-Augier

VANNES : La Procure

55, rue Mgr Thérhieu

VERSAILLES : Siloë CLR

16, rue Mgr Gibier

Communio, n° XXXIV, 1 – janvier-février 2009

Jean-Michel POFFET

« Tous font en toi leur demeure ! » Regards sur Jérusalem

A Jérusalem, identités et appartenances, religions et cultures se mêlent et se confrontent, chacun revendiquant la cité ou une part de celle-ci comme faisant partie – et à jamais – de son héritage le plus cher : juifs, chrétiens (orthodoxes, latins et protestants), musulmans, israéliens, palestiniens, une cité pour deux peuples et trois religions. L’auteur d’un psaume va au-delà et fait de Jérusalem la patrie de tout homme :

« Sa fondation sur les montagnes saintes, Yahvé la chérit, préférant les portes de Sion à toute demeure de Jacob. Il parle de toi pour ta gloire, cité de Dieu. Je compte Rahab et Babylone parmi ceux qui me connaissent, voyez Tyr, la Philistie ou l’Éthiopie, un tel y est né. Mais de Sion l’on dira “Tout homme y est né” et celui qui l’affermit, c’est le Très-Haut. Yahvé inscrit au registre des peuples “Un tel y est né”, et les princes, comme les enfants. Tous font en toi leur demeure. » (*Psaumes* 87).

Tous font en toi leur demeure : cette vocation à l’universalité s’inscrit donc au cœur même de la cité sainte, transcription dans l’histoire des hommes des dimensions universelles du dessein d’un Dieu ami des hommes. Pourtant, ici comme dans l’histoire des personnes et des peuples, la distance s’avère parfois grande entre l’appel et sa mise en œuvre. La vocation de Jérusalem à l’universalité semble radicalement contredite par les guerres, les affrontements, voire par les revendications intempestives des uns et des autres, au plan politique comme au plan religieux : il n’y a qu’à songer à la délicate mise sur pied du « statu quo » qui, depuis 1852, règle au

THÈME _____ *Jean-Michel Poffet*

détail près, la cohabitation entre les différentes confessions au Saint Sépulcre, les horaires liturgiques, le parcours des processions, les droits et devoirs des différentes communautés. Il est même garanti par un article du traité de Berlin de 1878 ! C'est un miracle que ces communautés aient fini par s'entendre pour pallier les dégâts causés par le tremblement de terre de 1927 et par collaborer pour la rénovation de l'édifice, ce qui a permis de procéder à des travaux importants à partir des années 60 et d'enlever les échafaudages qui défiguraient le lieu du tombeau et masquaient la vue sur la coupole. Comment expliquer cette tension entre une vocation et sa difficile réalisation au plan de la région, du pays et de la cité sainte, quand déjà, entre chrétiens, la cohabitation s'avère si délicate, pour ne pas dire plus ?

Nous ne prétendons pas, dans cette brève contribution, conter par le détail l'histoire de Jérusalem, mais plutôt, par touches successives, proposer quelques regards et réflexions sur la cité sainte et la vie au quotidien qui s'y déroule aujourd'hui, en tâchant de respecter la complexité du présent que nourrit un long passé, souvent douloureux autant que prestigieux. Seuls ceux qui ne font que passer rapidement par Jérusalem ou qui la jugent de trop loin prétendent détenir des solutions simples et ne comprennent pas qu'elles n'aient pas encore été mises en œuvre. Le familier des lieux et des peuples mesure mieux la complexité de la situation, des lieux, des attachements, au plan religieux et politique, les deux étant inextricablement emmêlés, plus qu'ailleurs dans le monde. Il faut du temps pour dépasser le choc, voire la déception, provoqués par l'état des lieux et des peuples, pour peu à peu se laisser prendre, et de manière durable, par la puissance symbolique des lieux et des monuments, mais aussi par la longue et fidèle présence des communautés présentes dans la cité sainte.

Pour évoquer la situation actuelle de Jérusalem, nous partirons très concrètement de deux maquettes souvent visitées par les pèlerins : la maquette de la Jérusalem juive du second temple (du retour d'exil à sa destruction en 70 après Jésus-Christ). Le professeur Michael Avi-Yonah de l'Université Hébraïque en avait supervisé la réalisation, fournissant les données archéologiques et topographiques. Après sa mort, en 1974, le professeur Yoram Tsafrir de la même université veille à la mise à jour de la maquette au fur et à mesure des découvertes archéologiques. Autrefois à l'hôtel *Holyland*, elle a été récemment transportée et superbement réinstallée au



« *Tous ont en toi leur demeure !* »

Musée d'Israël, juste derrière le Sanctuaire du livre qui abrite les fameux manuscrits de Qumrân. L'autre maquette est celle qu'ont fait réaliser en 2003 les Pères assomptionnistes, auprès du sanctuaire de saint Pierre en Gallicante, grâce à l'expertise de Jacques Briend, exégète et archéologue et de Jean-Claude Marmorat, architecte et maquettiste. C'est une maquette de la Jérusalem byzantine du IV^e siècle. Ce rappel de l'importance et des splendeurs de la Jérusalem chrétienne est bienvenu dans le paysage hiérosolomytain actuel. Il nous restera à évoquer la Jérusalem musulmane, en particulier l'esplanade des mosquées, le Haram esh-Sherif (la noble enceinte).

I. La Jérusalem du peuple juif

C'est sur une petite colline des monts de Judée que David et Salomon, aux alentours de l'an mille avant Jésus-Christ, édifièrent la capitale des douze tribus d'Israël. Après le schisme d'avec le royaume du nord, elle devenait surtout le centre unique du culte de par la réforme de Josias au VII^e siècle : Jérusalem allait prendre, difficilement, le dessus sur les sanctuaires locaux du mont Garizim, de Béthel ou de Silo, et y attirer la foule des pèlerins. L'exil à Babylone au VI^e siècle allait encore renforcer la nostalgie d'Israël pour sa patrie perdue, pour Jérusalem et le temple choisi par le Seigneur pour y faire habiter son nom. Le psalmiste en donne un écho douloureux : comment chanter un cantique de Sion sur une terre étrangère ? « *Si je t'oublie, Jérusalem, que ma droite se dessèche ! Que ma langue s'attache à mon palais si je perds ton souvenir, si je ne mets Jérusalem au plus haut de ma joie !* » (Psaumes 137, 5-6).

La modestie de la petite bourgade de David, comparée aux grandes cités de l'Antiquité, n'y fait rien ; les collines sur lesquelles s'arque-boute la cité sont promues au rang de montagnes : « *Qui s'appuie sur Dieu ressemble au mont Sion, rien ne l'ébranle, il est stable pour toujours. Jérusalem ! Les montagnes l'entourent, ainsi Dieu entoure son peuple dès maintenant et pour toujours* » (Psaumes 125,1-2). Se fait jour ici un paradoxe que révèle aujourd'hui la confrontation des textes bibliques avec les découvertes archéologiques récentes : les lieux de l'expérience religieuse et culturelle d'Israël sont modestes, et pourtant très chargés symboliquement et religieusement. C'est lorsqu'Israël veut devenir comme



THÈME _____ **Jean-Michel Poffet**

les autres nations et arborer trop humainement les signes de sa puissance que la voix des prophètes retentit pour lui rappeler les conditions de sa vocation et de l'exercice de cette dernière.

De retour de Babylone, les exilés et les habitants de Jérusalem reconstruisent le Temple, mais ce n'est plus le Temple d'antan : « *Quel est parmi vous le survivant qui a vu ce temple dans sa gloire passée ? Et comment le voyez-vous maintenant ? À vos yeux, n'est-il pas pareil à un rien ?* » (*Aggée 2, 3*). Il appartiendra au roi Hérode le Grand (73-4 avant Jésus-Christ ; règne de 37-4 avant Jésus-Christ) de redonner au sanctuaire sa splendeur d'antan. Ce qui frappe d'emblée le visiteur qui parvient devant la maquette de la Jérusalem juive du 1^{er} siècle de notre ère, ce sont les proportions du Temple et de son esplanade qui couronnent la petite cité de David et dominent l'ensemble de la cité haute qui, pour ainsi dire, l'enserme, ne laissant à l'est que la vallée du Cédron face au Mont des Oliviers. Hérode le Grand est un grand bâtisseur : il édifie Césarée doté d'un grand port artificiel, ainsi que Sébaste (Samarie), se donne un palais d'hiver à Jéricho et une résidence d'été près de Bethléem (Hérodition), il bâtit une forteresse – sorte de nid d'aigle – à Massada, sans oublier son palais-forteresse de l'Hérodition près de Bethléem. À Mambré et à Hébron, il construit de superbes enceintes pour honorer les patriarches et à Jérusalem, il embellit le sanctuaire et surtout dote le Temple d'une impressionnante esplanade, la plus grande de l'antiquité¹. Il fait creuser au nord le rocher en direction de la forteresse qu'il nommera l'Antonia, il élargit l'espace vers la cité haute à l'ouest, et surtout lance sur le vide l'agrandissement de l'esplanade au sud, au prix d'immenses travaux de soutènement. Le tunnel creusé par les Israéliens le long du mur ouest de l'esplanade a révélé la présence de ces immenses blocs de soutien, dont l'un ne pèse pas moins de 370 tonnes ! Les spécialistes se demandent encore aujourd'hui comment les ouvriers ont pu réaliser une œuvre aussi monumentale sur quatorze hectares. Flavius Josèphe écrit qu'à la fin des travaux près de 18 000 ouvriers se retrouvèrent au chômage et durent être employés à d'autres travaux. Vers ce Temple convergeaient les pèlerins lors des trois grandes fêtes de pèlerinage (Pâques, Pentecôte et fête des tentes). C'est sur ces degrés (mis à jour au-dessous du mur sud) que les pèlerins entonnaient les cantiques des montées (*Psaumes 120-134*).

1. Voir *Le Monde de la Bible*, n° 113, septembre-octobre 1998 : *Le temple de Jérusalem*.



« *Tous ont en toi leur demeure !* »

En 70, le Temple est détruit par les Romains : aujourd'hui encore, les pierres poussées dans le vide depuis le haut de l'esplanade s'entassent au pied du mur qui prolonge le mur occidental du temple, dans le parc archéologique magnifiquement présenté. L'émotion y est palpable ; j'y ai vu un jeune juif célébrer sa *bar mitsva* (sa profession de foi et son entrée dans le peuple juif comme jeune adulte), sorte de revanche sur le destin, avec une note de joie et d'espérance. N'oublions pas qu'après 135, les juifs sont expulsés de Jérusalem. Un jour par année, leur présence est tolérée pour y pleurer le Temple. Après la conquête musulmane, leur présence est tolérée à l'exception du Mont du Temple. Sous la domination des croisés (à partir de 1099), ils furent à nouveau chassés de la ville. Il faudra attendre la chute du royaume latin pour qu'à nouveau une présence juive soit signalée, et en particulier la prière auprès du Mur occidental du Temple, appelé improprement *Mur des lamentations*. Même éloignés de Jérusalem, et peut-être surtout dans la dispersion, les juifs ne cesseront de penser à la ville sainte, de mettre leur retour à Jérusalem au cœur de leur prière et de leur attente. L'éloignement ne fera que fouetter leur désir de s'y sentir chez soi ! Cela explique, de la part de l'État d'Israël, la revendication actuelle d'une totale souveraineté sur la ville sainte. On peut comprendre la frustration des Palestiniens, dépossédés d'une terre et d'une ville qu'ils avaient faites leur, mais on ne peut minimiser l'écho dans le cœur du peuple juif de sa prière pour son retour à Jérusalem : « l'an prochain à Jérusalem », et cela durant des siècles. Même venu de loin, il se considère ici « chez lui ». Pour guérir une injustice, on en a créé une autre, mais le cadastre et le droit international semblent insuffisants pour comprendre ce que Jérusalem représente pour le peuple juif.

II. La Jérusalem chrétienne

Après la destruction de Jérusalem en 70 et la répression de la seconde révolte juive (132-135), la ville prend des allures de ville romaine. L'empereur Hadrien lui donne un nouveau nom : *Aelia Capitolina*. Il fait raser tout ce qui pouvait rester du sépulcre du Christ, et édifie au cœur de Jérusalem un forum et un temple dédiés à Jupiter, Mercure et Vénus ! Il attestait ainsi, sans le vouloir, l'importance de ce lieu. La conversion de Constantin et la liberté de culte conférée aux chrétiens par un édit de 313 changent la donne. L'empereur mande son architecte, Zénobie, à Jérusalem, ainsi que sa



THÈME _____ **Jean-Michel Poffet**

mère, sainte Hélène, pour y construire notamment une basilique sur le lieu de la mort et de la résurrection du Sauveur. S'y ajoutent, à Bethléem, la basilique de la Nativité et, au Mont des Oliviers, celle des derniers enseignements du Christ, à l'emplacement actuel de la basilique du *Pater*. Heureusement, nous avons un témoignage exceptionnel de cette Jérusalem chrétienne de l'époque byzantine, grâce à Éthérie, pèlerine espagnole du IV^e siècle, peut-être une moniale. Elle nous décrit dans son *Journal de voyage*² les lieux qu'elle a traversés du Sinaï au Mont Nébo, de Mésopotamie à Constantinople, et surtout dans la seconde partie de son récit, elle nous décrit les liturgies de la semaine sainte à Jérusalem. Nous avons ainsi la mention des églises alors visitées.

C'est aussi ce qu'ont représenté les Pères Assomptionnistes sur la maquette de la Jérusalem byzantine : un véritable manteau d'églises couvre alors Jérusalem. Les auteurs de la maquette n'ont représenté que les sanctuaires de l'intérieur de la cité, et parmi ceux-ci, ils ont retenu sept édifices majeurs, ceux pour lesquels nous avons des données archéologiques certaines et suffisantes.

Mentionnons-les, dans l'ordre de leur construction³ :

- l'Anastasis et le Martyrium (le Saint-Sépulcre) : église mise en chantier sur l'ordre de l'empereur Constantin et achevée en 335, adossée à une rotonde, l'Anastasis, qui enferme le tombeau de Jésus ;
- la Sainte Sion, construite sous le règne de Théodose et consacrée en 413, à l'emplacement actuel de l'église de la Dormition. Son nom (Sainte Sion) évoque le rôle de Jérusalem en tant que mère de toutes les églises. On y commémorait la descente de l'Esprit-Saint sur les apôtres le jour de la Pentecôte ;
- Sainte-Marie de la Probatique, édifiée près de la porte de Benjamin au début du V^e siècle, peut-être à l'époque de l'évêque Juvénal (422-458) ; à l'origine, on y commémorait la guérison du paralytique à Bethesda (*Jean 5*). Au VI^e siècle, le site étant considéré comme le lieu de la naissance de Marie, on y a situé la maison d'Anne et Joachim, et l'église reçoit le patronyme de Sainte-Marie ;

2. Éthérie, *Journal de voyage*, texte latin, introduction et traduction de Hélène Pétré, *Sources Chrétiennes* 21, Paris, 1948.

3. Nous nous inspirons ici de : *Jérusalem byzantine – IV^e-VI^e siècle, Présentation de la maquette de Saint Pierre en Gallicante*, par Jacques Briend et Jean-Claude Marmorat, Saint Pierre en Gallicante, Jérusalem 2003, page 3. Voir également : Alain Marchadour, « La Jérusalem byzantine reconstituée », dans : *Le Monde de la Bible*, 2005, hors-série : Sur les pas de Jésus – 2. Jérusalem.



« *Tous ont en toi leur demeure !* »

– Saint-Jean Baptiste, située à 150 mètres au sud de la basilique de Constantin, de l'époque où l'impératrice Eudocie (443-460) se trouvait à Jérusalem ;

– L'église dite de Siloé, qui surplombait la piscine du même nom, peut être attribuée à la même période ;

– Saint-Pierre en Gallicante dont la date, difficile à établir, se place sans doute à la fin du v^e siècle ; on y commémore le reniement de Pierre dans la maison du Grand-Prêtre, située entre le mont Sion et le prétoire de Pilate ;

– Sainte-Marie, mère de Dieu, vaste église, souvent nommée la « Nea », construite sous le règne de l'empereur Justinien et consacrée en 543, pour y honorer Marie en tant que Mère de Dieu, à la suite du concile d'Éphèse de 431.

En dehors du pourtour de la ville proprement dite, se trouvent d'autres édifices d'importance. On peut citer, si l'on part du Mont des Oliviers, l'église de l'Ascension, la basilique de l'Eleona (derniers enseignements de Jésus), plus bas, celle de Gethsémani et à côté, la grotte de l'arrestation. En dehors des murs, lorsque l'on sort par la porte de Damas, la basilique Saint-Etienne, le Protomartyr où se trouve actuellement l'École biblique et archéologique française de Jérusalem.

Deux remarques sur cette ville devenue chrétienne :

L'esplanade du temple apparaît vide, rasée. Les chrétiens eurent tendance à souligner le contraste à l'excès : une alliance succède à l'autre, un peuple à un autre. Cette théologie de la substitution, dans l'oubli de nos racines et de la permanence du peuple juif si ce n'est de son temple, allait causer les dégâts que l'on sait, semant l'incompréhension jusqu'aux violences de la shoah en pleine Europe que l'on croyait chrétienne.

Au cœur de la cité sainte s'élève l'église que nous appelons du Saint-Sépulcre, mais que les Byzantins furent plus heureux en la baptisant *Église de la Résurrection*, puisque c'est de là qu'à l'aube de Pâques, s'est élancée la bonne nouvelle de la résurrection. Après la démolition du temps des Perses et de l'islam, les croisés en rebâtirent une partie seulement, sur l'atrium de l'ancienne basilique, face à la tombe de Jésus. C'est l'église que nous connaissons aujourd'hui.

La communauté de Jérusalem est l'Église-mère des Églises chrétiennes. Rien d'étonnant à ce que chacune des communautés de la chrétienté, aujourd'hui divisée, tienne à y être présente. Aujourd'hui ce ne sont pas moins de treize Églises qui sont représentées par leurs



THÈME _____ *Jean-Michel Poffet*

évêques; s'y ajoutent des communautés évangéliques diverses. C'est la conséquence des divisions qui affectèrent l'Église, suite aux grands conciles œcuméniques du v^e siècle (Nicée, Ephèse, Chalcédoine), à la rupture de Rome d'avec l'Orient en 1054, et enfin de la réforme protestante.

Ces treize Églises sont les suivantes: d'abord les Églises orientales: Église grecque-orthodoxe (avec son patriarche), l'Église arménienne-orthodoxe (avec son patriarche), l'Église syrienne-orthodoxe, l'Église copte-orthodoxe et l'Église éthiopienne-orthodoxe; puis les Églises de rite oriental mais ayant retrouvé la communion avec le siège apostolique de Rome: l'Église grecque-catholique, arménienne-catholique, syrienne-catholique, copte-catholique et maronite. Enfin l'Église latine (avec son patriarche, le patriarcat latin du temps des croisades ayant été restauré en 1847), l'Église anglicane et l'Église luthérienne.

En tout, cela fait à peu près 150 000 chrétiens pour toute la Terre Sainte (Israël et territoires palestiniens), soit un peu plus de 1,5% de la population d'Israël. Les Grecs orthodoxes sont les plus nombreux, suivis par les chrétiens de rite latin. Certaines communautés ne comptent que quelques familles, par exemple les Syriens-catholiques. Enfin, il ne faudrait pas oublier la Custodie de Terre Sainte: les frères franciscains qui, depuis 1342, assurent la garde et le service des lieux saints, mais leur Ordre fut présent en Terre Sainte depuis les origines en 1220, époque à laquelle saint François s'est fait lui-même pèlerin. À Nazareth, dans la basilique de l'Annonciation, l'autel des martyrs rappelle le témoignage de tous ceux qui ont scellé de leur sang leur fidélité à l'Évangile dans les lieux saints. Enfin, une petite communauté de langue hébraïque reprend l'héritage de la communauté judéo-chrétienne des origines et désire être un pont entre les chrétiens et les juifs d'Israël.

III. La Jérusalem musulmane

Au cœur de la cité sainte se dresse aujourd'hui l'esplanade des mosquées (Dôme du rocher et mosquée Al Aqsa). Ce lieu du temple fut identifié par la tradition musulmane, à la suite de la tradition juive, comme le Mont Moriah où Abraham fut appelé à offrir son fils en sacrifice. Il est aussi le lieu d'où le prophète Mahomet fut emporté dans les cieux pour son voyage nocturne, avec l'ange Gabriel.



« Tous ont en toi leur demeure ! »

« Louange à celui qui a transporté pendant la nuit son serviteur du Temple sacré de La Mecque au Temple éloigné de Jérusalem dont nous avons béni l'enceinte » (Coran, sourate Al-Isra 17, 1).

Là encore, l'histoire est instructive. L'esplanade du temple fut laissée à l'abandon durant l'époque romaine et byzantine. En 638, le calife Omar conquiert la ville et fait restaurer l'esplanade. Ensuite, le calife Abd-al-Malik fait édifier le dôme du Rocher en 691 (70 ans seulement après l'Égire de 622), puis la mosquée « éloignée » Al Aqsa en 705. Le dôme du rocher n'est pas une mosquée, mais le lieu de commémoration du sacrifice d'Isaac, comme aussi du voyage céleste de Mahomet. Les rénovations au cours des siècles ont heureusement respecté la structure du Dôme du rocher, splendeur de l'art musulman. La coupole du dôme, s'élevant au-dessus du rocher du sacrifice, est voulue comme une réponse, voire une contestation de la coupole du saint Sépulcre qui est en face et qui attirait les pèlerins. Cet héritage ne peut être ni oublié, ni renié, ni sous-estimé. Que, pour un juif, cette arrivée soit « tardive » par rapport à l'époque fondatrice de David et Salomon, c'est un fait ! Mais pour un musulman, Jérusalem appartient aussi à son trésor religieux et culturel. Le fait que Jérusalem ne soit « que » la troisième ville sainte, après La Mecque et Médine, ne la discrédite pas pour autant. Aux origines de l'Islam, c'est vers Jérusalem que se tournaient les croyants pour la prière.

Oubli de l'histoire

L'occidental pressé et souvent quelque peu cartésien, peine à comprendre qu'on ne puisse apaiser cette quête d'appartenance de Jérusalem de la part des différents peuples et religions qui s'y côtoient et trop souvent s'y affrontent. Faute de prendre en compte l'histoire, la portée symbolique des lieux et l'attachement de ceux qui y puisent leur identité, on ne peut trouver une issue au statut de Jérusalem qui satisfasse chacune des grandes religions et chacun des deux peuples revendiquant Jérusalem.

Jean-Michel Poffet, dominicain, a enseigné le Nouveau Testament à l'université de Fribourg, Directeur de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem (1999-2008).



Collection COMMUNIO-FAYARD

encore disponibles

1. Hans Urs von BALTHASAR: *CATHOLIQUE*
2. Joseph RATZINGER: *LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST*
3. Dirigé par Claude BRUAIRE: *LA CONFESSION DE LA FOI*
4. Karol WOJTYLA: *LE SIGNE DE CONTRADICTION*
5. André MANARANCHE, s.j.: *LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE*
6. Joseph RATZINGER: *LA MORT ET L'AU-DELÀ*,
réédition revue et augmentée
7. Henri de LUBAC, s.j.: *PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE*
8. Hans Urs von BALTHASAR: *NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE*
9. Marguerite LÉNA: *L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION*, réédité chez Desclée
10. Claude DAGENS: *LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE*
11. Jean-Luc MARION: *DIEU SANS L'ÊTRE*, édité aux PUF
12. André MANARANCHE, s.j.: *POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION*
13. Rocco BUTTIGLIONE: *LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA*
14. Pierre van BREEMEN, s.j.: *JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM*
15. Hans Urs von BALTHASAR: *L'HEURE DE L'ÉGLISE*
16. André LÉONARD: *LES RAISONS DE CROIRE*
17. Jean-Louis BRUGUÈS o.p.: *LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE
AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE*
18. Michel SALES, s.j.: *LE CORPS DE L'ÉGLISE*

Collection COMMUNIO-PUF

19. Jean-Marie LUSTIGER: *POUR L'EUROPE, UN NOUVEL ART DE VIVRE*
20. Jean DUCHESNE: *VINGT SIÈCLES. ET APRÈS?*
21. Jean-Robert ARMOGATHE: *DIVINE TRINITÉ*
22. Hans Urs von BALTHASAR et COMMUNIO: *JE CROIS EN UN SEUL DIEU*

Collection COMMUNIO- PAROLE ET SILENCE

23. Joseph RATZINGER: *LA COMMUNION DE FOI: CROIRE ET CÉLÉBRER*

Chez votre libraire

Communio, n° XXXIV, 1 – janvier-février 2009

Isabelle MOULIN

Cana : signe d'Amour et d'Alliance

Le récit des noces de Cana est sans doute, avec celui de l'aveugle-né et celui de la résurrection de Lazare, l'un des plus célèbres des signes accomplis par Jésus et rapportés dans l'*Évangile de Jean*. L'attention du lecteur ne peut manquer d'être captivée par chacun de ces grands miracles transmis par Jean, du fait de leur petit nombre, si on les compare avec ceux que nous livrent les synoptiques, mais également du fait de la minutie de la description, de l'attention au détail et de la profondeur théologique déployée à cette occasion par l'évangéliste. Dans cette courte série de miracles, Cana tient une place particulière. C'est le premier miracle accompli par Jésus dans le récit johannique et il intervient immédiatement après l'appel des premiers disciples¹. Il marque le « commencement des signes » (*Jean 2, 11*) de Jésus. Pour Jean, le signe est une *théophanie*, « manifestation de la gloire » de Jésus. L'action qui est faite, le miracle qui est accompli permet aux disciples de prendre conscience de la divinité de Jésus et de sa relation à son Père. « Premier » signe ou « commencement »² des signes, le miracle de Cana est donc fondamental : il marque l'introduction du ministère de Jésus qui le conduira à sa glorification, c'est-à-dire à sa

1. André quitte Jean le Baptiste (*Jean 1, 38*) avec un autre disciple et amène son frère Simon à Jésus. Puis c'est l'appel de Philippe et de Nathanaël.

2. Αρχή (Archè) possède le double sens de « premier », de « prince », et celui de « commencement », en grec.

SIGNET _____ **Isabelle Moulin**

Passion, à sa Mort et à sa Résurrection : « Père, l'heure est venue : glorifie ton Fils, afin que ton Fils te glorifie » (*Jean* 17, 1).

L'originalité de Cana se marque également par son rapport aux évangiles synoptiques : il est sans lien direct apparent avec Matthieu, Marc ou Luc, puisque l'épisode n'est rapporté par aucun des trois autres évangélistes.

Du fait de sa richesse et de sa profondeur théologiques, il est également très souvent cité. On le considère tour à tour comme un texte sacramentaire, dans lequel on lit l'institution de l'eucharistie dans un évangile qui ne contient pas de récit de la Cène ; comme un texte ecclésiologique qui marque les épousailles symboliques du Christ avec son Église ; comme un texte institutif du sacrement de mariage, puisque le Christ vient lui-même festoyer avec les époux. On souligne aussi que le Christ n'est pas ennemi de la fête et des plaisirs puisqu'il partage un repas de banquet ; on inscrit également souvent ce texte dans la tension supposée qui existerait entre Jésus et sa famille, ou bien l'on évoque la fonction médiatrice de Marie qui intercède pour les hommes auprès de son Fils.

On a trop souvent isolé, semble-t-il, les noces de Cana des Évangiles synoptiques, ce qui a eu pour effet d'axer l'interprétation dans un sens bien défini. Sans pour autant vouloir nier la spécificité johannique du texte, nous souhaiterions le mettre en perspective avec trois autres récits qui se déroulent aussi en Galilée ainsi qu'au tout début du ministère de Jésus, et qui concernent une discussion sur le jeûne et sur la position de Jésus face à l'Ancienne Loi (*Matthieu* 9, 10-17 ; *Marc* 2, 15-22 et *Luc* 5, 29-39). Dans ce cadre, l'interprétation ecclésiologique, sacramentaire et messianique peut prendre une nouvelle dimension. Ainsi, à Cana, le Christ partage un repas avec les fiancés. Le parallèle avec les repas pris avec des pécheurs permet de souligner l'amour universel qui porte le Christ à guérir tous les malades et non pas seulement ceux qui suivent les prescriptions de la Loi. Est ainsi posée la question de savoir *pour qui* est annoncée la Bonne Nouvelle dès les débuts du ministère de Jésus. Le signe opéré à Cana indique également le rapport de la nouveauté de l'enseignement du Christ avec l'Ancienne Loi³, qui se focalise, dans les synoptiques, sur la question du jeûne et des purifications. Si la dimension eucharistique est propre à Jean, elle met en

3. Chez *Matthieu*, le sermon sur la montagne précède les discussions sur le jeûne (*Matthieu* 5-7), tandis que le discours sur les Béatitudes intervient après les discussions (*Luc* 6, 20-49). Il est omis chez Marc.

Cana: signe d'Amour et d'Alliance

valeur une dimension que l'on trouve également dans les synoptiques : Jésus vient réaliser la promesse de l'Ancienne Alliance. Le miracle opéré à Cana se présente alors comme le signe de la manifestation de l'amour du Christ pour les hommes, véritable époux de l'Église qu'il fonde, en même temps qu'il marque la réalisation de l'Alliance instituée dans l'Ancienne Loi. Car si le signe renvoie à la manifestation de la gloire du Christ, il peut le faire de différentes manières. Avec la Résurrection de Lazare, le signe de Jésus porte plus spécifiquement sur le sens de la vie qui ne s'achève pas sur la mort mais qui s'ouvre sur la résurrection. À Cana, la manifestation de la gloire de Jésus passe par l'amour de Dieu pour les hommes qui s'exprime dans le renouvellement de l'Alliance. Approfondir le sens du signe d'amour et d'alliance opéré à Cana, c'est ce qu'apporte la mise en parallèle du texte johannique avec les récits des synoptiques.

Les noces de Cana et le repas avec les pécheurs

« Le troisième jour, il y eut des noces à Cana de Galilée, et la mère de Jésus y était. Jésus aussi fut invité à ces noces, ainsi que ses disciples. » (Jean 2, 1-2)

L'épisode des noces de Cana intervient au tout début du ministère de Jésus. Jean souligne même qu'il s'agit du « premier signe » accompli par Jésus⁴, c'est-à-dire de la première *manifestation* de Jésus en tant que *Messie attendu*. La reconnaissance de cette manifestation est la préoccupation principale de Jean au début de son Évangile, lors de ce que l'on appelle « la semaine inaugurale »⁵ : Jean le Baptiste désigne explicitement Jésus comme « l'Élu de Dieu » (*Jean 1, 34*) ; Nathanaël s'exclame, après la prophétie de Jésus à son sujet, « Rabbi, tu es le Fils de Dieu, tu es le roi d'Israël » (*Jean 1, 49*) et Jésus lui-même répond, en faisant appel au texte du songe de

4. Les deux autres signes sont respectivement la guérison du fils de l'officier royal (*Jean 4, 54*) et la Résurrection de Lazare (*Jean 11, 47*).

5. Voir par exemple, M.E. Boismard, *Du baptême à Cana*, p. 14-15. D'autres y voient le troisième jour après l'appel de Nathanael (par exemple Kujur Jai Prakash, *The sign at Cana and its influence in the life of Faith (Jean 2, 1-12)*, Rome, 1997, p. 5-7, qui relève également d'autres interprétations possibles).

SIGNET _____ **Isabelle Moulin**

Jacob : « Vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'homme » (*Jean* 1, 50), annonçant par avance sa Résurrection. La simple évocation du contexte suffit à ruiner la lecture qui voudrait voir dans l'expression : « mon heure n'est pas encore arrivée » (*Jean* 2, 4), le refus impatient de Jésus de répondre à la demande de miracle de sa mère, sous prétexte que l'heure *des miracles* n'est pas encore arrivée⁶. Elle se fonde sur une mésentente supposée entre Jésus et sa mère : Marie aurait précipité, par son intercession, l'heure des miracles. Jésus au contraire aurait souhaité reculer l'heure de son ministère public. Bien au contraire, nous pensons que Cana constitue le sommet d'une série d'actions de Jésus qui culmine dans le signe accompli des noces, qui devient le signe ultime de l'épisode de Galilée avant la première Pâque à Jérusalem. C'est sans doute la raison pour laquelle Jean a déplacé l'épisode des marchands chassés du Temple au cours de cette première Pâque, puisque, dès lors, Jésus est réellement investi de l'autorité messianique nécessaire pour chasser les marchands de la maison « de son Père » (*Jean* 2, 16). Avec l'épisode de Cana, Jean propose, dès le début, l'annonce du mystère de la Passion-Résurrection

6. Ainsi, M. E. Boismard, *Du baptême à Cana*. L'heure de la manifestation du Christ est arrivée, mais pas encore celle de sa glorification auprès du Père. L'impatience de Jésus est cependant nettement perceptible dans l'Évangile de Jean, ainsi au moment de la fête des Tentes (*Jean* 7, 1-9). La question ne se pose pas pour l'accomplissement du signe lui-même, puisque d'autres signes sont accomplis sans demande explicite, ainsi la guérison d'un infirme à la piscine de Bethesda (*Jean* 5, 15), la multiplication des pains (*Jean* 6, 1-15), la guérison de l'aveugle-né (*Jean* 9, 1-40) ; mais pour la demande réitérée de signes pour croire : tant que le disciple demande un signe, c'est qu'il n'a pas foi en la parole de Jésus. C'est bien le sens du commentaire de l'évangéliste lorsque les « frères » de Jésus lui demandent de l'accompagner en Judée pour se manifester. Lorsque les frères disent : « puisque tu fais ces choses-là, manifeste-toi au monde », Jean commente : « pas même ses frères en effet ne croyaient en lui » (*Jean* 7, 5). Lorsque la demande de signe intervient pour *conditionner* la foi, elle n'est pas bonne. Au lieu de saisir l'occasion de croire dans le Messie, ils ne cessent de demander des miracles (« mon temps n'est pas encore venu, tandis que le vôtre est toujours prêt », *Jean* 7, 6). Ce ne peut être l'interprétation qu'il faut donner à l'intercession de Marie aux noces de Cana. Non seulement parce que l'acceptation par Marie du plan divin par le « qu'il en soit ainsi », le « *fiat* » de l'Annonciation, marque la confiance absolue placée dans son Seigneur, mais également parce que Cana est précisément le « premier » signe de la manifestation du Christ. Il n'est donc pas renouvelé.

Cana: signe d'Amour et d'Alliance

sur lequel s'achève son récit. La gloire du Christ manifestée à Cana est une anticipation de la glorification sur la croix, structure qui donne à l'ensemble de son Évangile, un air de clôture saisissant et accorde la place centrale à la glorification de Jésus qui est également celle du Père.

Le séjour de Jésus en Galilée au tout début de son ministère est décrit de manière beaucoup plus succincte dans le texte de Jean que dans celui des synoptiques, et les épisodes mentionnés semblent, en apparence, totalement différents. Pourtant, il est possible d'établir un lien entre les différentes traditions qui puisse permettre de donner un nouvel éclairage au texte des noces de Cana.

Matthieu place le récit de l'appel de Lévi et la mention du repas avec les pécheurs assez loin dans le déroulement du ministère de Jésus, (9, 10-17). Il dissocie le repas proprement dit de la discussion sur le jeûne: en 9, 10-13, ce sont les Pharisiens qui interpellent les disciples de Jésus sur la question de la pureté: « Pourquoi votre maître mange-t-il avec les publicains et les pécheurs? » (*Matthieu 9, 10-11*). Mais en 9, 14-17, ce sont les disciples de Jean qui s'opposent à Jésus sur la question du jeûne: « Pourquoi nous et les Pharisiens jeûnons-nous, et tes disciples ne jeûnent-ils pas? » (*Matthieu 9, 14*). Un simple *tot* (alors) sépare les deux épisodes

Marc en revanche situe le repas et la discussion sur le jeûne au tout début de l'Évangile (2, 15-22), après l'appel des premiers disciples et, tout comme Matthieu, après une longue série de miracles. L'absence de particule temporelle entre les deux épisodes contribue à séparer davantage l'accusation d'impureté (les pécheurs) et le jeûne.

L'intervention de l'épisode en *Luc* est repoussée du fait des récits de l'enfance qui sont propres à la tradition lucanienne. Luc rejoint donc Marc pour situer l'épisode des pécheurs et du jeûne au tout début du ministère de Jésus après toute une série de guérisons (*Luc 5, 29-39*). Il est le seul à nommer Lévi et à indiquer que le repas avec les pécheurs se situe dans sa maison. Il est également le seul à lier intimement les deux épisodes, le repas et le jeûne, du fait de la continuité des interlocuteurs que marque la particule grecque *de*: « Mais eux lui dirent ». Il est également le seul à rapporter cette parole: « Et personne, après avoir bu du vin vieux, n'en veut du nouveau. On dit en effet: C'est le vieux qui est bon » (*Luc 5, 39*).

On peut en conclure: Jésus a dû, dès le début de son ministère en Galilée, faire face à des critiques émanant non seulement des milieux pharisiens, mais également de l'entourage de Jean le Baptiste,

SIGNET _____ **Isabelle Moulin**

sur son attitude qui semblait contredire les préceptes de la Loi⁷. L'appel de Matthieu-Lévi notamment ne pouvait que susciter des interrogations puisque, du fait de sa profession, il était du nombre des « impurs ». C'est sans doute au cours d'un repas ou de nombreux repas avec des pécheurs, c'est-à-dire au cours d'un *contact* nécessaire, que la question de la pureté s'est posée. A première vue, le lien qu'entretient cet épisode avec celui des noces de Cana pourrait sembler artificiel : seul le repas est un élément commun et le mariage de Cana est bien un mariage juif (« six jarres de pierre destinées aux purifications des Juifs⁸ », *Jean 2*, 6). Cependant, ce lien entre les deux épisodes n'est pas arbitraire : dans le texte des synoptiques, le repas constitue une pierre d'achoppement puisqu'il est le lieu où se résout la question de la pureté et du rapport de l'Ancienne Loi et de la Nouvelle Alliance instituée par Jésus. Car si Jésus mange avec les publicains et les pécheurs, comment concilier son annonce de la Nouvelle Alliance avec le réquisit de la loi mosaïque qui impose que l'on sépare ceux qui sont impurs du reste de la communauté ? C'est bien au cours du repas avec Lévi, et non au moment de l'appel, que le problème de la pureté s'est posé. Et c'est bien le sens également de l'épisode rapporté par Jean qui noue le rapport de la Loi à Jésus au cours d'un repas qui, sans être « impur » – bien au contraire ! – avait cependant initialement une toute autre fonction que celle de manifester la gloire de Dieu (le vin messianique remplace l'eau de la purification dans les jarres). On voit bien là que, par delà les obligations rituelles liées aux repas dans l'Ancienne Alliance, le repas est le lieu où se noue le rapport intime entre les personnes. Cette dimension est accentuée chez Jean du fait qu'il s'agit, précisément, d'un repas de noces, c'est-à-dire d'un repas où l'intimité du don est la plus manifeste. La proximité réelle et symbolique de la manducation se double de la proximité symbolique du mariage, signe de la transmission visible du don reçu à la création comme capacité à aimer. Le mariage implique toute la chair, mais il en va de même de l'ingestion de nourriture. N'est-ce pas ce qui

7. C'est également l'un des thèmes centraux du sermon sur la montagne chez Matthieu et l'épisode du repas est indissociable des paroles de Jésus.

8. Le terme peut également désigner ceux qui ne parviennent pas à croire : « Quel signe nous montres-tu pour agir ainsi ? », demandent les Juifs à Jésus lors de la purification du Temple (*Jean 2*, 18). Les convives de Cana possèdent la Loi, c'est-à-dire, les rites de purification, mais pas le vin qui est le signe de l'Alliance de Dieu avec les hommes. Il leur manque donc la foi.

Cana: signe d'Amour et d'Alliance

scandalise les juifs dans la synagogue de Capharnaüm ? Lorsque Jésus affirme : « le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde », ses auditeurs se scandalisent : « Comment celui-là peut-il nous donner sa chair à manger ? » (*Jean* 6, 52). Cana redouble l'intimité de la chair : c'est un repas de noces où Jésus est lui-même l'époux et où il offre son sang dans une intimité conditionnée par l'amour. Et c'est bien également le sens du repas rapporté par Matthieu, puisque Jésus rappelle que l'amour, ou la miséricorde, est plus grand que la Loi : « C'est la miséricorde que je veux, et non le sacrifice » (*Matthieu* 9, 13)⁹.

La présence de l'époux

« Les compagnons de l'époux peuvent-ils mener le deuil tant que l'époux est avec eux ? » (Matthieu 9, 15)

« Jésus aussi fut invité à ces noces. » (Jean 2, 2)

La question du repas se prolonge avec le problème du jeûne. La nourriture, élément indispensable pour la personne humaine, constitue notamment un « lieu » dans lequel se joue la question du pur et de l'impur ; d'où l'indignation des Pharisiens lorsqu'ils entendent cette parole de Jésus : « Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme ; mais ce qui sort de sa bouche, voilà ce qui souille l'homme » (*Matthieu* 15, 10). Dans ce passage qui relate une discussion sur le jeûne, les Pharisiens ne sont pas les seuls représentés. La querelle semble émaner plus précisément d'un groupe qui n'apparaît guère dans les Évangiles et rarement comme des détracteurs de l'enseignement de Jésus : les disciples de Jean Baptiste¹⁰. Ceux-ci

9. La même citation est reprise en *Matthieu* 12, 7 à propos des épis arrachés et mangés par les disciples au moment du sabbat. C'est ainsi que se reconstruit chez Matthieu l'unité entre le repas des pécheurs et la discussion sur le jeûne qui pouvait sembler être dissociée. Dans le texte d'Osée, cette sentence intervient non pas au cours d'un repas mais au moment-même où le Seigneur reproche la faiblesse et le caractère éphémère de l'amour d'Ephraïm et de Juda envers Lui : « Car votre amour est comme la nuée du matin, comme la rosée qui tôt se dissipe », alors que le Seigneur promet de les relever « le troisième jour » (*Osée* 6, 4).

10. *Les Actes des Apôtres* mentionnent une communauté de Johannites à Éphèse (*Actes* 19, 1-7).

SIGNET _____ **Isabelle Moulin**

semblent suivre, comme les Pharisiens, la pratique des jeûnes fréquents. Lorsque les johannites reprochent à Jésus de ne pas demander à ses disciples de suivre la même pratique, celui-ci répond de manière assez énigmatique et sous une forme qui semble apparemment en décalage avec le contexte. Il leur dit que les compagnons de l'époux ne jeûnent pas lorsque l'époux est avec eux. Cette réponse ouvre deux perspectives : d'une part elle instaure une vérité fondamentale concernant la personne de Jésus ; d'autre part, elle renvoie les disciples de Jean aux paroles de leur propre Maître. Par cette parole en effet, Jésus s'instaure lui-même dans la thématique du mariage en se posant comme le véritable époux. Dans cette perspective, les disciples sont les compagnons de l'époux qui se réjouissent des noces messianiques. Cette parole du Christ rappelle ou anticipe celle qui nous est rapportée dans l'*Évangile de Jean* : « Qui a l'épouse est l'époux ; mais l'ami de l'époux qui se tient là et qui l'entend est ravi de joie à la voix de l'époux. Telle est ma joie, et elle est complète » (*Jean* 3, 29). Cette parole est prononcée par Jean-Baptiste lui-même en réponse aux plaintes de ses disciples concernant l'accroissement des disciples de Jésus et le risque que le baptême du Christ tende à remplacer le sien : « Rabbi, celui qui était avec toi de l'autre côté du Jourdain, celui à qui tu as rendu témoignage, le voilà qui baptise et tous viennent à lui ! » (*Jean* 3, 26). Certains disciples attachés à Jean ont du mal à se redéfinir face au Christ : est-il le Messie ? Faut-il suivre son enseignement même s'il diffère de celui de Jean ? C'est dans ce contexte que Jean le Baptiste indique à ses disciples que le moment est venu pour lui de décroître, en utilisant la thématique des prophètes des noces symboliques de Dieu avec Israël, que l'on trouve non seulement chez *Osée*, mais également chez *Jérémie* (2-3) et chez *Ézéchiël* (16-23). Ainsi, dans l'*Évangile de Jean*, ce n'est pas le Christ qui introduit le thème des noces messianiques mais Jean le Baptiste. La thématique des noces permet de resserrer davantage les liens qui unissent les noces de Cana aux textes des Évangiles synoptiques.

En désignant Jésus comme l'époux, Jean le Baptiste a montré à ses disciples que le Christ est le Messie attendu, qui restaure Israël par le froment, le vin et l'huile. En même temps, se dessine le lieu de la continuité et de la rupture : continuité de l'Alliance promise par Dieu à Abraham et renouvelée auprès de Moïse, mais également redéfinition avec l'ancienne Loi. L'affirmation de Jésus comme Messie pose d'emblée le problème de la relation entre la Nouvelle et l'Ancienne Alliance. Car, si dans les textes prophétiques, l'époux est

Cana: signe d'Amour et d'Alliance

le Seigneur et ne cesse jamais de l'être, l'affirmation de Jésus comme époux lui fait tenir la place de Dieu. Elle implique donc une redéfinition des « places » attribuées à chacun : l'attention se porte ainsi tout naturellement sur les préceptes de l'ancienne Loi.

La réponse que Jésus adresse aux disciples de Jean dans les évangiles synoptiques est donc très forte : en reprenant les termes mêmes de leur « Rabbi », il leur signifie qu'il est bien le Messie attendu. Mais en même temps, et dès le début de son ministère, il signifie déjà qu'il sera un Messie crucifié : « Mais viendront des jours où l'époux leur sera enlevé » (*Matthieu 9, 15 ; Marc 2, 20 ; Luc 5, 35*). Dès lors, la rupture qui s'exprime dans l'absence de jeûne chez les disciples de Jésus par rapport à ceux de Jean n'est qu'apparente. Jésus n'invalide pas les préceptes de l'ancienne Alliance : les compagnons jeûneront bel et bien. Mais il redéfinit l'ancienne Loi en la réinscrivant dans la perspective de la nouvelle qui est définitivement scellée dans la séquence de la Passion-Mort-Résurrection. Dans la nouvelle Alliance, le jeûne ne prend son sens que s'il se définit en rapport avec la personne de Jésus. De même que Jésus prend la place de l'époux, de même il est véritablement le maître du jeûne et du sabbat, c'est-à-dire des prescriptions de la Loi. Lui seul possède l'autorité pour la redéfinir et lui donner son sens.

La joie des noces et le don de la Loi

« Mais viendront des jours où l'époux leur sera enlevé ; et alors ils jeûneront. » (Matthieu 9, 15)

« Et ils n'avaient pas de vin, car le vin des noces était épuisé. La mère de Jésus lui dit : "Ils n'ont pas de vin." Jésus lui dit : "Que me veux-tu, femme ? Mon heure n'est pas encore arrivée." Sa mère dit aux servants : "Tout ce qu'il vous dira, faites-le." » (Jean 2, 3-5)

En redéfinissant le jeûne dans la structure temporelle de l'histoire du salut, Jésus distingue clairement le moment où il est avec eux et le moment où il leur sera enlevé. Certes, nous savons que le Christ est avec nous jusqu'à la fin des temps, mais il semble bien ici que la question du jeûne s'articule précisément autour du moment temporel de la présence de Jésus dans le monde. C'est sans doute dans ce contexte qu'il faut comprendre le court épisode entre Jésus et sa mère au moment de Cana. Nous avons déjà souligné que l'heure

SIGNET _____ **Isabelle Moulin**

dont il est question ici renvoie à la glorification de Jésus par sa Passion, comme le montre l'usage de *hora* dans Jean¹¹. Mais l'heure de la glorification est également celle où l'époux est enlevé. Ainsi, le sens de la réponse de Jésus ne consiste pas dans le refus d'accomplir un miracle, mais dans l'acceptation de combler de joie les convives lors de la présence de l'époux. Inutile de supposer une ellipse dans le récit : il suffit simplement de chercher dans le sens de la phrase du Christ la raison de l'attitude de Marie. Il faut donc retrouver, dans les paroles de Jésus, ce que Marie a vu. Si l'heure de la glorification n'est pas encore venue, c'est précisément l'heure des miracles et de la joie, de l'abondance du froment (le jeûne est repoussé) et du vin. Lors des noces messianiques et tant que le Messie est là, le vin ne peut manquer.

La réponse de Marie est ainsi celle de la Genèse : alors que le monde souffre de la faim et qu'il jeûne, Joseph pourvoit aux besoins du pays d'Égypte et offre le blé en abondance : « Puis tout le pays d'Égypte souffrit de la faim et le peuple demanda à grands cris du pain à Pharaon, mais Pharaon dit à tous les Égyptiens : « Allez à Joseph et faites tout ce qu'il vous dira » (*Genèse* 41, 55). En citant les paroles de Pharaon en *Genèse* 41, 55, Marie ouvre la « typologie » de Jésus comme un nouveau Joseph dont la prodigalité messianique ne s'arrête pas au peuple juif, ni seulement au peuple égyptien, mais à l'humanité tout entière : « De toute la terre on vint en Égypte pour acheter du grain à Joseph, car la famine s'aggravait par toute la terre » (*Genèse* 41, 57). A l'abondance du froment en Égypte, répond l'abondance du vin à Cana. Tout comme Pharaon a cru en Joseph et à l'inspiration divine de celui-ci¹², Marie garde en

11. *Jean* 7, 30 ; 8, 20 ; 12, 23 ; 13, 1 ; 17, 1. Il faut cependant distinguer l'emploi du terme « heure » accompagné de l'adjectif possessif de son emploi absolu. L'emploi de « son heure » ou de « mon heure » désigne toujours le moment défini, dans la vie de Jésus, de l'élévation sur la croix. Le salut pour les hommes est bien entendu lié à l'événement de la croix puisque la Passion est le moment de la glorification du Fils, mais sur le plan divin, il est intemporel. Il faut ainsi comparer : « Personne ne se saisit de lui, parce que son heure n'était pas encore venue » (*Jean* 8, 20) et « l'heure vient – et c'est maintenant – où les véritables adorateurs adoreront le Père dans l'esprit et la vérité » (*Jean* 4, 23). L'heure ne peut jamais être avancée, comme le montrent les deux autres passages de Jean dans lesquels les Juifs ne peuvent mettre la main sur lui parce que le moment n'est pas venu.

12. « Après que Dieu t'a fait connaître tout cela, il n'y a personne d'intelligent et de sage comme toi », *Genèse* 41, 39.

Cana: signe d'Amour et d'Alliance

son cœur l'espérance fondée sur la Parole qui lui a été faite. L'attitude de Marie n'est donc pas celle de l'attente contre tout espoir, mais au contraire celle de l'intercession confiante.

La réponse de Marie n'est pas seulement celle qui rappelle la Genèse, elle est également celle de l'Exode: comme le peuple d'Israël au moment de l'alliance au Sinaï, elle énonce l'acceptation inconditionnelle de la Loi donnée: « Tout ce que Yahvé a dit, nous le ferons » (*Exode* 19, 8; 24, 3-7)¹³ répondent les Israélites à Moïse. Il faut cependant remarquer que sa réponse n'est pas « tout ce qu'il dira, je le ferai » mais « Faites tout ce qu'il vous dira ». Tout en symbolisant l'ensemble de la communauté d'Israël, Marie garde sa fonction médiatrice. Elle réalise ainsi pleinement et doublement l'acceptation de l'Alliance qui lui est offerte: dans sa personne et dans son intercession; dans sa personne, car l'injonction de Marie aux serviteurs suppose qu'elle ait elle-même *déjà* pleinement consenti à l'Alliance qui lui est proposée: c'est la réitération johannique du « *Fiat* »; dans son intercession, car Marie tient la fonction médiatrice de Moïse qui intercède auprès du Seigneur pour le peuple. Entre l'Ancienne Alliance au Sinaï et la Nouvelle Alliance à Cana, le parallélisme est frappant.

Mais tout comme dans l'Exode, la théophanie divine ne peut s'accomplir sans la libre acceptation des personnes. La parole de Marie, « Faites tout ce qu'il vous dira », scelle l'injonction de la Nouvelle Loi¹⁴. Tout comme Moïse, Marie rappelle que le commandement divin réside dans l'accomplissement de la Parole. L'Ancienne Alliance arrive à son terme, le vin s'épuise. Le risque de la rupture est réel: « ils n'ont plus de vin ». Le Christ est alors véritablement le Seigneur qui donne la nouvelle *Torah* aux hommes. L'heure de l'attente est un moment de joie.

Dès lors, notre prière du chapelet qui voit dans Cana l'un des cinq mystères lumineux met bien en valeur la théophanie qui se joue à Cana¹⁵: Cana est le lieu où se conclut, par anticipation, la Nouvelle Alliance et où s'accomplit le don de la Nouvelle Loi. Pour autant, le vin nouveau de Cana n'est pas la réalisation complète de la Nouvelle

13. Voir le parallèle du Père Aristide Serra dans *Marie à Cana. Marie près de la croix*, Paris: Cerf, 1983 (Rome, 1978), p. 43-47.

14. L'action de Marie est fondamentale; et pourtant, quelle discrétion dans cette présence!

15. Dans le rite oriental, Cana est l'expression de la troisième épiphanie après les Mages et le baptême de Jésus.

SIGNET _____ **Isabelle Moulin**

Alliance qui n'interviendra que lorsque «l'heure» sera effectivement arrivée, lorsque le Christ aura racheté l'humanité par le sacrifice de la croix et qu'il sera glorifié par le Père.

Au moment crucial de l'acceptation par Marie de la Nouvelle Alliance et de son intercession auprès des hommes, il est impossible de supposer une mésentente entre Jésus et sa mère qui brouille totalement l'interprétation du texte. Il faut donc réinterpréter la péripécie du verset 4: «Que me veux-tu, femme?». Comment comprendre en effet la réponse de Jésus à la demande d'intercession de sa mère? «Qu'y a-t-il entre toi et moi» (Τί μοι και σοι), couramment traduite par «que me veux-tu»? Le *Ti moi kai soi* indique presque toujours un décalage entre les interlocuteurs¹⁶.

Ce décalage entre Jésus et Marie n'appelle pas d'emblée une opposition personnelle. Jésus perçoit en effet un décalage entre les paroles de Marie: «ils n'ont plus de vin» et la réalité messianique: «mon heure n'est pas encore venue». Le décalage entre Marie et Jésus apparaît donc tout d'abord au niveau des paroles échangées. L'absence de vin est incompatible avec la présence de l'époux. Dans ce contexte, l'intervention de Jésus signifie: «tu me signales qu'il n'y a pas de vin alors que moi, je suis présent?» C'est précisément ce que les disciples de Jean n'avaient pas compris dans leur discussion sur le jeûne avec Jésus. Après le temps de pénitence, après le baptême dans l'eau «en vue de repentir» (*Matthieu 3, 11*), vient le temps de la présence messianique. Cette structure: conversion-présence messianique-réponse de Dieu est précisément celle qui a été annoncée par le prophète Joël. Il y a un temps de conversion et de jeûne, un temps où les ivrognes pleurent et où les buveurs de vin se lamentent: «lamentez-vous sur le vin nouveau: il vous est retiré de la bouche!» (*Jean 1, 1, 5*). Ce temps est celui où s'effectue le constat du manque: Dieu n'est-il plus avec nous? Qu'avons-nous fait pour qu'il se détourne de nous? Ce temps de manque est alors

16. Telle quelle, l'expression n'est pas très courante en grec. Une référence chez Épictète mise à part, les emplois grecs se trouvent essentiellement dans le cadre de la Bible: dans la *Septante*, *Juges 11, 12*; *1 Rois 17, 18*; *2 Rois 3, 13*; *9, 18-19*; *2 Chroniques 35, 21*. Dans le Nouveau Testament, *Marc 5, 7*; *Luc 8, 28*. Mais l'expression peut se généraliser par l'emploi d'autres pronoms, voir dans ce cas, *Josué 22, 24*; *Judith 11, 12*; *2S 16, 10*; *19, 23*; *Osée 14, 9*; *Jérémie 2, 18*; *Jl 4, 4*; ils suggèrent généralement une forte opposition entre les interlocuteurs.

Cana: signe d'Amour et d'Alliance

suivi de la prise de conscience de la nécessité de la conversion : « Revenez à moi de tout votre cœur, dans le jeûne, les pleurs et les cris de deuil » (Jean 1, 2, 12). À ce temps succède enfin celui de la réponse du Seigneur, qui n'est certes pas encore celui du jugement et de la restauration finale, mais celui où Dieu épargne son peuple et renoue son Alliance avec lui : « Voici que je vous envoie le blé, le vin, l'huile fraîche. Vous en aurez à satiété », « les aires se rempliront de froment, les cuves regorgeront de vin et d'huile fraîche »¹⁷. C'est le temps où le poète s'exclame « Mangez, amis, buvez, enivrez-vous, mes bien-aimés » (Cantique 5, 1) et où s'accomplissent les paroles du prophète Isaïe : « Vous tous qui avez soif, venez vers l'eau, même si vous n'avez pas d'argent (...) venez, achetez sans argent, sans payer du vin et du lait »¹⁸.

Le décalage entre Jésus et Marie est donc avant tout un décalage entre la réalité qu'elle énonce : l'absence de vin et la volonté de Jésus d'instaurer, par sa présence, la Nouvelle Alliance avant le moment de sa glorification. Mais cet écart n'exclut pas la présence d'un décalage plus profond.

L'appellation « femme », γυναί, (*gunai*) n'est pas insolite, mais il est impossible de ne pas tracer un parallélisme avec le même emploi au moment de la croix : « Femme, voici ton fils »¹⁹, c'est-à-dire au moment même où, précisément, l'heure est arrivée. La répétition de la structure crée un parallélisme saisissant entre l'intercession de Marie au moment de Cana et son rôle de mère de l'Église universelle au moment de la glorification du Fils. Pour Marie aussi, il existe une distinction fondamentale entre le moment où l'heure n'est pas encore arrivée et celle où Jésus sauve le monde par le sacrifice de sa croix. Comme tous les hommes, Marie est également transformée, de même qu'est transformé son rôle auprès des hommes. Au pied de la croix, dépassant la figure mosaïque, Marie n'est plus

17. Jean 12, 19-24. Il s'agit de la même promesse que celle qui est annoncée dans le Deutéronome : « tu pourras récolter ton froment, ton vin nouveau et ton huile », Deutéronome 11, 14.

18. Isaïe 55, 1. Le vin de Cana et l'eau de la Samaritaine sont les deux signes de la réalisation de la promesse de l'alliance éternelle faite à David : « Je conclurai avec vous une alliance éternelle, réalisant les faveurs promises à David » (Isaïe 55, 3). Voir également Amos 9, 14.

19. Jean 19, 27. L'usage de l'expression est bien marqué, y compris dans les synoptiques : Matthieu 15, 28 ; Luc 13, 12 ; Luc 22, 57 ; Jean 4, 21 ; Jean 8, 10 ; Jean 20, 13.

SIGNET _____ **Isabelle Moulin**

seulement médiatrice mais véritablement la nouvelle Ève, mère de tous les vivants. Ainsi, si l'appellation de « Femme » est assez fréquente dans les évangiles et n'implique aucun recul de la part de Jésus, elle marque cependant un certain refus d'enfermement dans une relation mère-fils. Ce refus est également celui de Marie puisque c'est elle qui se pose d'emblée comme la médiatrice entre les hommes et son Fils.

Le parallèle entre Cana et la Croix souligne le point culminant sur lequel les deux volontés de Jésus et de Marie ne peuvent totalement converger : la *Passion*. Ce point est parfaitement exprimé par la prophétie de Syméon : pour Marie, Jésus offre à la fois le salut et la contradiction. Le refus de l'enfermement de la relation mère-fils débouche inéluctablement sur la douleur du « *Stabat Mater* ». Au pied de la croix, Marie vit la Passion comme une « épée » (*Luc 2, 35*), « Celui qu'ils ont transpercé, ils se lamenteront sur lui comme on se lamente sur un fils unique ; ils le pleureront comme on pleure un premier-né »²⁰. Si cette tension entre l'accomplissement du salut opéré par le Christ et la volonté de Marie ne peut aller, comme pour Pierre²¹, jusqu'au refus de l'accomplissement des Écritures, (pour Marie, le « *Fiat* » comprend l'abandon total à la volonté), Marie porte cependant en elle l'épée qui est le signe de lamentation de tout le peuple de Dieu.

Ainsi, en intercédant miséricordieusement pour les noces, Marie ne peut-elle pas s'entendre dire, comme étant sienne, la parole de la veuve de Sarepta qui, bien qu'ayant reçu le don de la farine et de l'huile inépuisables, disait à Élie : « Qu'ai-je à faire avec toi (*Ti moi kai soi*), homme de Dieu ? Tu es donc venu chez moi pour rappeler mes fautes et faire mourir mon fils ? » (*1 Rois 17, 18*). Contrairement à Moïse au Sinäï, le don de la Loi nouvelle ne se fait pas sur des tablettes de pierre, mais dans la personne même du Christ. Au moment précis de la théophanie, c'est-à-dire au moment où le Fils est en chemin vers sa glorification par le Père, Marie doit renouveler, en quelque sorte, l'acceptation de l'Alliance ainsi que le sacrifice de son Fils. Et c'est bien ce qu'elle fait en rappelant les paroles du peuple d'Israël au Sinäï : « Faites tout ce qu'il vous dira ».

20. *Zacharie 12, 10* cité par *Jean 19, 37*. C'est également l'angoisse qui saisit Marie lors de l'épisode de Jésus perdu et retrouvé au Temple. Cet épisode anticipe la « perte » que subira Marie au moment de la Passion.

21. « Pierre, le tirant à lui, se mit à le morigéner en disant : "Dieu t'en préserve, Seigneur ! Non, cela ne t'arrivera point !" », *Matthieu 16, 22*.

Cana: signe d'Amour et d'Alliance

Le vin nouveau et le « bon » vin

« On ne met pas non plus du vin nouveau dans des outres vieilles ; autrement, les outres éclatent, le vin se répand et les outres sont perdues. Mais on met du vin nouveau dans des outres neuves, et l'un et l'autre se conservent. » (Matthieu 9, 17)

« Le maître du repas appelle le marié et lui dit : "Tout homme sert d'abord le bon vin, et, quand les gens sont ivres, le moins bon. Toi, tu as gardé le bon vin jusqu'à présent!" » (Jean 2, 10)

Le signe de la réalisation de la Nouvelle Alliance à Cana passe par le miracle de la transformation de l'eau en vin. Mais cette réalisation ne s'effectue pas en opposition avec l'Ancienne Alliance. À Cana, le Christ utilise les jarres de pierre qui ont servi aux rites de purification des Juifs. Cet élément est essentiel. A première vue, il semble contredire le parallèle que nous avons tracé avec les synoptiques puisque Matthieu, Marc et Luc insistent sur le fait qu'il faut utiliser des outres neuves pour mettre du vin nouveau.

Après avoir souligné l'importance du temps messianique de la présence de l'époux, Jésus donne deux autres paraboles qui poursuivent le même but. La première est celle de la pièce de vêtement neuf que l'on ne peut rajouter à un vieux vêtement sous peine de détruire l'ancien (*Matthieu 9, 16b ; Marc 2, 21b*) ou également de détruire l'harmonie de l'ensemble (*Luc 5, 36b*). La seconde est celle du vin nouveau qui ne peut être versé dans des outres anciennes. On sait en effet qu'il n'était pas possible d'utiliser deux fois la même outre puisque la nouvelle fermentation risquait d'en faire éclater la peau. Ainsi, tout comme dans l'*Évangile de Jean*, l'interprétation de la parabole des synoptiques ne va pas dans le sens du remplacement de l'Ancienne Loi par la Nouvelle : il ne s'agit pas en effet de supprimer le vin vieux pour le remplacer par le vin nouveau, mais de changer de récipient. Ce que Jésus veut dire, c'est qu'il est impossible, pour l'outre qui a reçu le vin vieux, de recevoir le vin nouveau ; autrement dit, il est impossible pour les Pharisiens et sans doute certains disciples de Jean-Baptiste qui ont reçu l'Ancienne Loi et qui en vivent, de recevoir la Nouvelle Alliance du Christ : ils ne peuvent partager le pain avec les pécheurs pour des questions de pureté rituelle ; ils ne peuvent comprendre que le jeûne ne soit pas en lui-même signe du Royaume et donc recevoir Jésus comme le Messie. Cette difficulté pour ceux qui suivent l'Ancienne Loi d'accepter la Nouvelle est particulièrement soulignée dans Luc : « Et personne, après avoir bu du vin vieux, n'en veut du nouveau. On dit en effet :

SIGNET _____ **Isabelle Moulin**

c'est le vieux qui est bon» (*Luc 5, 39*). Dès lors, on comprend que Jésus ait eu beaucoup plus de facilité à expliquer le Royaume des cieux aux pécheurs et aux publicains qu'aux disciples de Jean-Baptiste et qu'aux Pharisiens. Ce qui est difficile, c'est de comprendre que la Loi n'est pas elle-même signe de salut. Le point clé réside en effet dans cette injonction d'Osée : «Car c'est l'amour qui me plaît et non les sacrifices, la connaissance de Dieu plutôt que les holocaustes»²². Ce que les Pharisiens ne voient pas, c'est qu'«il y a ici plus grand que le Temple» (*Matthieu 12, 6*), que «le Fils de l'homme est maître du sabbat» (*Matthieu 12, 8*) et que les temps messianiques sont arrivés. Ils restent attachés au vin vieux. Chez certains Pharisiens, le refus du Christ se manifeste par la condamnation constante des actes de Jésus et l'affirmation que les œuvres qu'il entreprend ne sont pas bonnes mais mauvaises. Pour d'autres, le refus s'exprime dans la demande réitérée de signes et de miracles.

Ce que Jésus critique dans l'image de la vieille outre qui ne peut contenir le vin nouveau, ce n'est donc pas le vin vieux comme tel, ni l'Ancienne Loi. «N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes ; je ne suis pas venu abolir, mais accomplir» (*Matthieu 5, 17*). La Nouvelle Alliance ne vient pas détruire l'Ancienne Alliance : elle la réalise. C'est bien ce qu'a compris Marie aux noces de Cana lorsqu'elle renouvelle l'assertion au commandement divin : «Tout ce qu'il vous dira, faites-le». Le jeûne n'est pas aboli, mais il est remis à sa place, en son temps²³. Le sacrifice n'est pas aboli, mais il ne remplace pas la miséricorde. Dès lors, on peut comprendre pourquoi «les publicains et les prostituées» arrivent dans le Royaume de Dieu avant certains Pharisiens qui n'ont même pas un «remords tardif» (*Matthieu 21, 31*) : «ce peuple m'honore des lèvres ; mais leur cœur est loin de moi» (*Marc 7, 6b / Isaïe 29, 13*) et il leur fait ce reproche : «vous mettez de côté le commandement de Dieu pour vous attacher à la tradition des hommes» (*Marc 7, 8*). Contrairement à eux, les réprouvés de la Loi qui se convertissent à la parole de Jésus sont prêts à contenir le vin nouveau et à bénéficier du salut. Pour autant, la porte n'est pas fermée à ceux qui pratiquent l'Ancienne Loi : mais il leur faudra dépouiller le vieil homme, changer leur outre (!) et ainsi, se transformer eux-mêmes pour accueillir le nouveau vin, afin que l'outre et le vin, «l'un et l'autre se conservent!».

22. *Osée 6, 6*. Voir également *1 Samuel 15, 22* ; *Amos 5, 21-25*

23. «Pour toi, quand tu jeûnes, parfume ta tête et lave ton visage», *Matthieu 16, 17*.

Cana: signe d'Amour et d'Alliance

L'image de l'accomplissement de la loi est soulignée, chez Jean, par la valeur du contenant du vin nouveau. Il s'agit des jarres de purification de l'Ancienne Loi qui trouvent un nouvel usage : elles se font ainsi outres nouvelles. On souligne souvent, à juste titre, l'abondance du vin messianique de Cana. L'abondance du vin nouveau est exigée par l'universalité du salut, puisqu'il ne s'agit plus seulement de sauver ceux qui suivent l'Ancienne Loi mais également les publicains, les pécheurs et les prostituées, autrement dit les réprouvés convertis par la Bonne Nouvelle du Christ et auxquels on fait miséricorde. Mais avant de souligner l'abondance du vin, ne devrait-on pas s'étonner tout d'abord de la quantité d'eau de purification que devaient contenir les jarres²⁴? Dans *l'Évangile de Jean*, à l'abondance des rites de purification succède l'abondance du salut opéré dans la personne de Jésus. La finalité des jarres est transformée.

Le signe de l'Alliance

« C'est le vieux qui est bon. » (*Luc 5, 39*)

« Toi, tu as gardé le bon vin jusqu'à présent. » (*Jean 2, 11*)

Contrairement aux amateurs de vin de notre monde moderne, ce n'est donc pas le vin vieux qui est bon²⁵. Il faut cependant se garder d'une identification trop rapide entre la remarque de Luc « C'est le vieux qui est bon » (*Luc 5, 39*) et celle du maître du repas dans *Jean* : « Toi, tu as gardé le bon vin jusqu'à présent ! » (*Jean 2, 10*), car derrière la même traduction française se cachent deux termes grecs très différents. Dans *Luc*, ce qui est souligné, c'est la qualité gustative du vin (*chrèstos*), ce qui est logique compte tenu du contexte et de la finalité de la parabole. En revanche, la traduction littérale de Jean serait « le beau vin » (*ton kalon oinou*). Bien sûr, il convient de dépasser la pure dimension esthétique, sans cependant

24. Marc nous apprend en effet que « les Juifs ne mangent pas sans s'être lavé les bras jusqu'au coude, conformément à la tradition des anciens, et ils ne mangent pas au retour de la place publique avant de s'être aspergés d'eau, ils observent bien d'autres pratiques par tradition : lavage de coupes, de cruches et de plats d'airain » (*Marc 7, 3-4*).

25. Notre conception moderne de la vinification ne s'applique pas au monde antique. Ainsi, en Grèce ancienne, le vin était une boisson extrêmement forte que l'on coupait avec de l'eau.

SIGNET _____ **Isabelle Moulin**

oublier qu'en grec la beauté et la bonté sont corrélatives²⁶. Le « beau vin » est le vin parfait, le vin accompli. C'est le vin du « beau Pasteur », du Pasteur parfait (*o poimèn kalos*, Jean 10, 11) qui a montré quantité de belles œuvres, d'œuvres parfaites et bonnes (*polla erga kai kala*) venant du Père (Jean 11, 31), dont le vin de Cana fait sans aucun doute partie. Certes, ne doutons pas que le vin de Cana ait aussi été d'une excellente qualité gustative, mais ce n'est pas d'abord ce que célèbre le maître du repas. Le vin servi à Cana est donc bien le vin messianique parfait.

Notons bien cependant que le maître du repas ne connaît pas la provenance du vin et n'a pas assisté au miracle proprement dit. Pourtant, le simple fait de le goûter lui fait reconnaître la bonne œuvre qui vient du Père. Car c'est bien lui, en effet, et non Jésus, qui emploie l'adjectif *kalon*. C'est donc bien lui qui, en le goûtant, reconnaît d'emblée la provenance du vin. L'insistance de l'évangéliste sur son ignorance première est parfaitement justifiée : « et il ne savait pas d'où il venait, tandis que les servants le savaient, eux qui avaient puisé l'eau ». S'il ne s'agit pas véritablement d'une profession de foi, le jugement du maître du repas est une ratification du signe opéré, sans la vision du miracle ! Ainsi, ce qui prime à Cana, ce n'est pas l'effectuation du miracle lui-même mais la présence du « bon vin »²⁷. Le miracle s'efface donc derrière le signe. Comment est-ce possible ?

Le maître du repas donne sans doute raison à Elihu du livre de Job qui souligne : « l'oreille apprécie les discours comme le palais goûte les mets » (Job 34, 3 ; 12, 11). Ici, il faudrait dire qu'en goûtant le vin, le président du banquet a également ouvert ses oreilles à la Bonne Nouvelle. Car, comme le rappelle le même texte de Job, le vin est également l'image de la Parole prophétique qui ne peut être contenue. C'est ce même Elihu qui, prenant la parole à la manière des prophètes (Jérémie 20, 9), oppressé par « le souffle intérieur » qu'il ne peut réprimer, compare l'impétuosité du désir d'annoncer la Parole au vin nouveau : « En mon sein, c'est comme

26. Il existe cependant un autre adjectif qui désigne le « bon » et dont les évangiles font grand usage : *agathon*. Le choix de l'adjectif *kalon* n'est donc certainement pas fortuit.

27. *Absolument parlant*, dénommer l'épisode de Cana sous le terme de « miracle » est incorrect.

Cana: signe d'Amour et d'Alliance

un vin nouveau cherchant issue et qui fait éclater des outres neuves» (*Job* 32, 18). Au cœur même du miracle, le geste ne supprime pas la Parole mais la sert. En goûtant le vin de Cana, le maître du repas a également entendu la parole prophétique nouvelle.

Le bon vin est ainsi un vin nouveau, vin messianique qui a été servi par anticipation à celui qui sera servi au banquet eschatologique. Le vin nouveau servi au banquet des noces de Cana, versé lors des repas avec les pécheurs n'est qu'une préfiguration de celui qui sera offert au festin duquel « beaucoup viendront prendre place du levant et du couchant »²⁸. C'est alors que le vin nouveau coulera à nouveau et que les disciples de Jésus le partageront avec lui : « Je vous le dis, je ne boirai plus désormais de ce produit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai avec vous, nouveau, dans le Royaume de mon Père » (*Matthieu* 26, 29). Pendant tout le temps de la présence de l'époux au milieu de ses compagnons de noces, le vin nouveau est celui de la joie, de la Nouvelle Alliance. Au moment où l'époux est enlevé, le vin est celui du sang du Christ rédempteur. À Cana, c'est le vin qui est signe de la Nouvelle Alliance. À Jérusalem, c'est le sang versé qui est lui-même Alliance.

Ainsi, le vin ne cesse jamais d'être signe de l'Alliance de Dieu avec les hommes²⁹. En tant que symbole de l'Alliance, il prend cependant différentes dimensions en fonction de sa réalisation historique. Dans l'Ancienne Alliance, le vin est le vin de la promesse, promesse de la possession de la Terre messianique nouvelle. Lors de la présence de l'époux, le vin est celui des noces, de la joie de la présence du Messie. A l'approche de la Passion, le vin de la Cène est celui de la Rédemption, de l'attente du salut. Dans nos eucharisties, le vin est encore présence du Christ par son sang, il renouvelle

28. *Matthieu* 8, 10 en réponse à la foi du centurion.

29. A l'issue de ce parcours est-il encore besoin de démontrer l'inanité d'un parallélisme entre le vin messianique et le vin des fêtes en l'honneur de Dionysos ? Il nous semble d'ailleurs que le Père Festugière avait déjà montré l'impasse de la comparaison (*Revue biblique* 44, 1935). Par ailleurs, faut-il refuser, au nom d'un puritanisme mal placé ou pour toute autre raison, la merveilleuse symbolique du vin ? (Voir les textes cités et critiqués par E. LITTLE, *Echos of the old Testament. Cahiers de la Revue biblique* 41, Paris, Gabalda, 1998). L'ivresse est celle de l'amour qui fait s'écrier la fiancée du *Cantique* : « Il m'a menée au cellier, et la bannière qu'il dresse sur moi, c'est l'amour. Soutenez-moi avec des gâteaux de raisin, ranimez-moi avec des pommes, car je suis malade d'amour » (*Cantique* 2, 4-5).

SIGNET _____ **Isabelle Moulin**

l'Alliance de la croix. Le vin eschatologique est le nouveau vin de l'Alliance réalisée, le vin messianique attendu dans l'Ancienne Alliance, anticipé lors de la présence de l'époux, renouvelé à chaque eucharistie. Signe d'alliance, le vin parfait est le signe de l'amour de Dieu pour les hommes : amour constant du Créateur pour sa création malgré les infidélités, amour qui scelle l'Ancienne Alliance par la promesse faite à Abraham et à Moïse ; sollicitude de Dieu par l'envoi du Fils unique, de l'époux de la nouvelle Église ainsi que la présence du bien-aimé dans l'eucharistie dans l'attente de la réalisation de l'Alliance eschatologique. C'est également l'amour qui unira le Seigneur et son Église au festin des noces de l'agneau³⁰ : « Soyons dans l'allégresse et dans la joie, rendons gloire à Dieu, car voici les noces de l'Agneau, et son épouse s'est faite belle (...) Heureux les gens invités au festin de noce de l'Agneau » (*Apocalypse* 19, 7-9). Cette Église sera la nouvelle Jérusalem, « la Fiancée, l'Épouse de l'Agneau » (*Apocalypse* 21, 9). Et comme Jésus à Cana et à la Samaritaine, « l'Esprit et l'Épouse disent : « Viens ! » Et que l'homme assoiffé s'approche, que l'homme de désir reçoive l'eau de la vie, gratuitement » (*Apocalypse* 22, 17).

Conclusion

En insistant sur certains points saillants du récit de Cana, notre propos voulait souligner les liens qui unissent ce récit apparemment sans parallèle avec les évangiles synoptiques et les textes de Matthieu, Marc et Luc, sur la présence de l'époux au cours du repas avec les pécheurs et la discussion sur le jeûne avec les Pharisiens et les Johannites. Il est indéniable que chaque Évangile possède sa spécificité propre et que l'*Évangile de Jean* tient résolument une place à part. Mais le maintenir dans un certain isolement par rapport aux synoptiques nous semble préjudiciable. Nous espérons avoir montré que l'absence de parallèle apparent du récit de Cana n'excluait pas une certaine mise en relation fructueuse.

En plaçant notre réflexion sous le signe de l'Amour et de l'Alliance, nous avons mis au premier plan la dimension messianique, sans pour

30. C'est le banquet eschatologique annoncé par Isaïe : « Le Seigneur prépare pour tous les peuples, sur cette montagne, un festin de viandes grasses, un festin de bons vins, de viandes moelleuses, de vins dépouillés » (*Isaïe* 25, 6).

Cana: signe d'Amour et d'Alliance

autant négliger la dimension sacramentaire. En revanche, nous avons ainsi mis de côté la dimension eucharistique du texte.

Enfin, notre volonté de placer Cana sous le signe de l'Amour et de l'Alliance avait également pour but de souligner le lien d'amour profond qui, d'une part, unit les hommes entre eux, et d'autre part, unit les hommes à Dieu.

Le fondement de la Loi d'Israël repose sur l'Alliance que Dieu a conclue avec son peuple et la promesse qui lui est attachée. Mais comment dire l'Alliance? Avec quels mots est-il possible d'exprimer ce lien indéfectible que Dieu a volontairement choisi d'instaurer avec les hommes? À partir d'Osée, l'image utilisée chez les prophètes est celle du mariage, qui soutient également l'ensemble du *Cantique des Cantiques* et constitue la toile de fond du *Psaume 45*. Il convient de s'arrêter sur les implications d'une telle comparaison, car, comme pour toute analogie, le comparant et le comparé s'éclaireraient mutuellement. Exprimer l'Alliance sous la forme du mariage, c'est mettre l'amour au centre de la relation entre Dieu et les hommes, notion d'amour qui ne va pas de soi. Si les prophètes, parmi les différentes formes d'alliance, choisissent précisément d'utiliser le vocabulaire du mariage, c'est pour manifester une relation d'amour entre les deux parties, le déploiement d'une tendresse, l'établissement d'une intimité personnelle et charnelle. Le mariage dépasse de loin l'adhésion à un lien contractuel en vue de l'intérêt personnel de chacune des deux parties. Il révèle une intimité, intimité qui implique et dépasse la relation de corps à corps. La communion intime des noces, tout comme la communion intime de la manducation implique une relation de *chair* entre les personnes. La *chair* suppose et dépasse la dimension corporelle. Elle représente l'incarnation de la personne tout entière. Il ne faut donc pas être gêné à la lecture des passages du *Cantique* ou d'*Osée* qui nous semblent aller trop loin dans l'intimité, intimité voulue par le lien charnel instauré par Dieu et souligné par la thématique des noces. Bien entendu, la métaphore du lien entre Dieu et les hommes comme lien conjugal peut être « filée » et les prophètes n'ont pas hésité à le faire : si Israël manque à sa parole, s'il adore des dieux étrangers ou s'il s'oublie lui-même, si Ohola s'éprend des Égyptiens et des Assyriens, si Oholiba s'éprend des Assyriens et des Chaldéens (*Ézéchiel 23*), elle est adultère ! Le péché « conjugal » devient signe du péché contre la Loi et contre l'Alliance.

En choisissant l'image des noces, les prophètes accordent au mariage une vertu fondamentale. Le mariage n'est pas un vague

SIGNET _____ **Isabelle Moulin**

engagement qui vient s'ajouter à un sentiment. Il est l'Alliance qui scelle l'Amour entre les deux époux. Tout comme l'Alliance de Dieu avec les hommes, tout comme la théophanie du Sinaï et de Cana, l'époux et l'épouse contractent une alliance qui les lie de manière indissoluble et qui dépasse les vicissitudes de la vie³¹.

Sans doute l'amour humain est-il sans commune mesure avec l'amour divin. Mais il s'ancre précisément dans une réalité qui le dépasse. La dignité du mariage repose dans le choix de Dieu pour manifester son amour pour son peuple. En accomplissant également cette alliance entre eux et en la maintenant dans la durée, les époux répètent le geste et la parole de Dieu. D'une certaine manière les époux pourraient constamment se dire l'un à l'autre :

« Toi, tu as gardé le bon vin jusqu'à présent ! ».

Isabelle Moulin, mariée, trois enfants, ancienne élève de l'École normale supérieure, agrégée de philosophie.

31. Comme l'Alliance de Dieu avec les hommes, le lien conjugal subira sans doute les tribulations de l'histoire des personnes. Les prophètes nous le signalent parfois crûment.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par «Communio», association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication: Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente: Isabelle LEDOUX-RAK. Directrice de la collection: Corinne MARION. Directeur de la rédaction: Olivier CHALINE. Rédacteur en chef: Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint: Laurent LAVAUD. Secrétaire de rédaction: Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général: Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut, Guy Bedouelle (Angers), Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud (Montpellier), Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Joyeux-Prunel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales, Patrick Piguet, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction: ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : communio@neuf.fr

Abonnements: voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro: consultez la liste des libraires dépositaires.

BULLETIN D'ABONNEMENT ...ET D'ACHAT AU NUMÉRO

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

**Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43
communio@neuf.fr**

pour la **Belgique**: « Amitié Communio », rue de Bruxelles 62, B 5000 Namur

- Je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour
 - un an ou deux ans.
 - Je me réabonne (n° de l'abonnement:).
 - Je parraine cet abonnement:
 - Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous:

Nom Adresse
 - Je commande les numéros suivants, port inclus: 12 € simple, 16 € double
Montant du règlement à joindre*
- Par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.

Ou par virement bancaire.

Si vous êtes en Belgique et passez par « Amitié Communio » : CCP 000 0566 165

Si vous êtes en Suisse et voulez régler en Franc Suisse :

Compte Guy Bedouelle-*Communio*
Banque cantonale de Fribourg – 25 01 232.846-03

Pour les autres pays, règlement en Euros selon les données IBAN suivantes :

IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC : PSSTFRPPPAR

La Banque Postale – Centre de Paris, 75009 Paris Cedex 15

Ou, plus simplement, par carte bancaire via le site Internet : www.communio.fr

Date :

Signature :

TARIFS ABONNEMENT

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France	Normal	59 €	110 €	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN
	Soutien	75 €	140 €	
Zone Euro	Normal	61 €	115 €	
	Soutien	75 €	140 €	
Belgique (par l'adresse indiquée)	Normal	59 €	110 €	« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	75 €	140 €	
Suisse (FS par l'adresse indiquée seule)	Normal	97 FS 61 €	180 FS 115 €	Compte Guy Bedouelle-COMMUNIO Banque cantonale de Fribourg 25 01 232.846-03 seulement par virement ou versement
	Soutien	120 FS 75 €	230 FS 140 €	
Autres pays	Économique	61 €	115 €	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN
	Prioritaire et Soutien	75 €	140 €	

Vente des revues : information par le secrétariat, ou via le site Internet : www.communio.fr

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
 La passion (1980/1)
 « Descendu aux enfers » (1981/1)
 « Il est ressuscité » (1982/1)
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
 Le jugement dernier (1985/1)
 L'Esprit Saint (1986/1)
 L'Église (1987/1)
 La communion des saints (1988/1)
 La rémission des péchés (1989/1)
 La résurrection de la chair (1990/1)
 La vie éternelle (1991/1)
 Le Christ (1997/2-3)
 L'Esprit saint (1998/1-2)
 Le Père (1998/6-1999/1)
 Croire en la Trinité (1999/5-6)
 La parole de Dieu (2001/1)
 Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
 Les mystères de Jésus (2002/2)
 Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
 La vie cachée (2004/1)
 Le baptême de Jésus (2005/1)
 Les noces de Cana (2006/1)
 La venue du Royaume (2007/1)
 La Transfiguration (2008/1)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
 L'eucharistie (1977/5)
 La pénitence (1978/5)
 Laïcs ou baptisés (1979/2)
 Le mariage (1979/5)
 Les prêtres (1981/6)
 La confirmation (1982/5)
 La réconciliation (1983/5)
 Le sacrement des malades (1984/5)
 Le sacrifice eucharistique (1985/3)
 L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
 La confession, sacrement difficile? (2004/2)

LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)
 Bienheureux persécutés? (1987/2)
 Les cœurs purs (1988/5)
 Les affligés (1991/4)
 L'écologie: Heureux les doux (1993/3)
 Heureux les miséricordieux (1993/6)

POLITIQUE

Les chrétiens et le politique (1976/6)
 La violence et l'esprit (1980/2)
 Le pluralisme (1983/2)
 Quelle crise? (1983/6)
 Le pouvoir (1984/3)
 Les immigrants (1986/3)
 Le royaume (1986/3)
 L'Europe (1990/3-4)
 Les nations (1994/2)
 Médias, démocratie, Église (1994/5)
 Dieu et César (1995/4)
 L'Europe et le christianisme (2005/3)
 Liberté et responsabilité (2008/4)

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
 Les communautés dans l'Église (1977/2)
 La loi dans l'Église (1978/3)
 L'autorité de l'évêque (1990/5)
 Former des prêtres (1990/5)
 L'Église, une secte? (1991/2)
 La papauté (1991/3)
 L'avenir du monde (1985/5-6)
 Les Églises orientales (1992/6)
 Baptême et ordre (1996/5)
 La paroisse (1998/4)
 Le ministère de Pierre (1999/4)
 Musique et liturgie (2000/4)
 Le diacre (2001/2)
 Mémoire et réconciliation (2002/3)
 La vie consacrée (2004/5-6)
 Le Christ et les religions (2007/5-6)
 Henri de Lubac (2008/5)

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)
 Les religions orientales (1988/4)
 L'islam (1991/5-6)
 Le judaïsme (1995/3)
 Les religions et le salut (1996/2)

L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
 La fidélité (1976/3)
 L'expérience religieuse (1976/8)
 Guérir et sauver (1977/3)
 La prière et la présence (1977/6)
 La liturgie (1978/8)
 Miettes théologiques (1981/3)
 Les conseils évangéliques (1981/4)
 Qu'est-ce que la théologie? (1981/5)
 Le dimanche (1982/7)
 Le catéchisme (1983/1)
 L'enfance (1985/2)
 La prière chrétienne (1985/4)
 Lire l'Écriture (1986/4)
 La foi (1988/2)
 L'acte liturgique (1993/4)
 La spiritualité (1994/3)
 La charité (1994/6)
 La vie de foi (1994/5)
 Vivre dans l'espérance (1996/5)
 Le pèlerinage (1997/4)
 La prudence (1997/6)
 La force (1998/5)
 Justice et tempérance (2000/5)
 La transmission de la foi (2001/4)
 Miettes théologiques II (2001/5)
 La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
 La joie (2004/4)
 Face au monde (2005/4)
 La différence sexuelle (2006/5-6)
 La fidélité (2007/3)
 La bonté (2008/2)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
 Au fond de la morale (1997/3)
 La cause de Dieu (1978/4)
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
 Après la mort (1980/3)
 Le corps (1980/6)
 Le plaisir (1982/2)

La femme (1982/4)
 La sainteté de l'art (1982/6)
 L'espérance (1984/4)
 L'âme (1987/3)
 La vérité (1987/4)
 La souffrance (1988/6)
 L'imagination (1989/6)
 Sauver la raison (1992/2-3)
 Homme et femme il les créa (1993/2)
 La tentation de la gnose (1999/2)
 Fides et ratio (2000/6)
 Créés pour lui (2001/3)
 La Providence (2002/4)
 Hans Urs von Balthasar (2005/2)
 Dieu est amour (2005/5-6)
 La différence sexuelle (2006/5-6)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
 Sciences, culture et foi (1983/4)
 Biologie et morale (1984/6)
 Foi et communication (1987/6)
 Cosmos et création (1988/3)
 Les miracles (1989/5)
 L'écologie (1993/3)
 La bioéthique (2003/3)

HISTOIRE

L'Église: une histoire (1979/6)
 Hans Urs von Balthasar (1989/2)
 La Révolution (1989/3-4)
 La modernité – et après? (1990/2)
 Le Nouveau Monde (1992/4)
 Henri de Lubac (1992/5)
 Baptême de Clovis (1996/3)
 Louis Bouyer (2006/4)
 Jean-Marie Lustiger (2008/3)

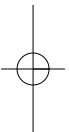
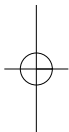
SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
 L'éducation chrétienne (1979/4)
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
 Le travail (1984/2)
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)
 Foi et communication (1987/6)
 La famille (1986/6)
 L'Église dans la ville (1990/5)
 Conscience ou consensus? (1993/5)
 La guerre (1994/4)
 La sépulture (1995/2)
 L'Église et la jeunesse (1995/6)
 L'argent (1996/4)
 La maladie (1997/5)
 La mondialisation (2000/1)
 Les exclus (2002/1)
 Église et État (2003/1)
 Habiter (2004/3)
 Le sport (2006/2)
 L'école et les religions (2006/3)
 Malaise dans la civilisation (2007/2)
 Foi et féerie (2008/6)

LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)
 Le nom de Dieu (1993/1)
 Le respect du sabbat (1994/1)
 Père et mère honoreras (1995/1)
 Tu ne tueras pas (1996/1)
 Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
 Tu ne voleras pas (1998/3)
 Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
 La convoitise (2000/2)

Seuls sont encore disponibles les numéros récents. Consultez notre secrétariat.



Dépôt légal : janvier 2009 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-26-2 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : DV Arts Graphiques à La Rochelle
Impression : Imprimerie Sagim-Canale à Courtry
N° d'impression : 11073

L'imprimerie Sagim-Canale est titulaire de la marque Imprim'vert®

