

Un jugement surprenant : Jean 7-12

par Daniel
ATTINGER,

frère de la Communauté
de Bose, Jérusalem

Le lecteur de l'Évangile de saint Jean ne peut manquer d'être intrigué par ses chapitres 7-12 qui, à part les splendides épisodes de l'aveugle-né et de la guérison de Lazare, ou de la grande parabole du Bon Berger, semblent un immense fourré – pour ne pas dire un « fouillis » – dont on ne trouve pas la sortie. De plus les commentaires éclairent bien quelques passages¹, mais dans l'ensemble tout reste assez obscur, et il est difficile de percevoir le cheminement que nous proposent ces chapitres, si tant est qu'il en propose un. Il faut bien le dire, cette section est extrêmement paradoxale, car tout au long du récit l'auteur semble affirmer une chose et son contraire. Nous aurons l'occasion d'y revenir. Ainsi donc le choix de ces chapitres n'est pas dû à leur thématique – j'ai fini par y déceler le thème du jugement et du pardon² – mais à leur caractère paradoxal : pourquoi Jean écrit-il ainsi ? C'est cette recherche, qui avait pour but premier de m'éclairer moi-même, que je propose dans les pages qui suivent en espérant qu'elle pourra peut-être servir à d'autres.

¹ Voir en particulier A. Lion, *Lire saint Jean*, coll. « Lire la Bible » 32bis, Paris, Cerf, 1984 ; X.-L. Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t. II (chapitres 5-12), coll. « Parole de Dieu », Paris, Seuil, 1990 ; A. Marchadour, *L'Évangile de Jean*, coll. « Commentaires », Paris – Outremont, Cerf – Novalis, 1992.

² C'est un article de L. Schenke, « Joh. 7 - 10 : Eine dramatische Szene », dans *Zeitschr. für neutestamentl. Wissenschaft*, 80, 1980, ppp. 172-192, qui a orienté l'interprétation que je propose dans les pages suivantes.

Toutefois, avant d'affronter cet ensemble paradoxal, il convient de le situer dans le reste de l'Évangile³. On a souligné depuis longtemps l'importance de l'« heure » de Jésus et des fêtes juives qui semblent structurer cet Évangile⁴ :

– après le Prologue (1,1-18),

– une première partie, que l'on pourrait intituler « Vers l'heure de Jésus » (Jn 1,19–12,50), s'articule en trois sections :

- La première couvre la première semaine d'activité de Jésus avec le premier « signe » manifestant la « gloire » du Christ (1,19–2,12). La semaine, c'est par excellence la mesure du temps dans la tradition juive.

- Viennent alors les années, rythmées par les fêtes. La deuxième section contient la première année du ministère de Jésus (Jn 2,13–6,71) marquée par une première Pâque (2,13–4,54), puis par une « fête des Juifs », probablement la Pentecôte (où le débat porte toutefois essentiellement sur le *shabbat*, qui est par excellence la fête des Juifs, ch. 5), et enfin par une deuxième Pâque, célébrée cette fois non plus à Jérusalem, mais en Galilée (ch. 6). Cette année tourne donc autour des deux grandes fêtes d'Israël : la Pâque et le *shabbat*.

- La troisième section (ch. 7–12), celle qui nous occupe ici, contient une deuxième année du ministère de Jésus, marquée cette fois par deux autres fêtes qui s'appellent l'une l'autre⁵ par leur forte densité eschatologique : la fête des Cabanes (*Soukkot*) et celle de la Dédicace (*Hanoukka*).

– La deuxième partie, à laquelle on pourrait donner le titre « L'heure de Jésus » (Jn 13,1-20,31), comprend deux sections :

- la première tourne autour du dernier repas de Jésus (ch. 13–17),
- la seconde, la troisième Pâque de Jésus, rapporte sa passion et sa résurrection (ch. 19–20).

³ J'ai développé le plan que je propose pour l'Évangile de Jean, dans *Evangelo secondo san Giovanni. Vedere, credere, amare*, coll. « Tracce » 6, Roma, Nuove Frontiere, 1993.

⁴ C'était en particulier la proposition de D. Mollat, dans *La Bible de Jérusalem*.

⁵ Ces deux fêtes sont d'ailleurs étroitement associées dans la Bible puisque la fête de la Dédicace fut calquée sur celle de *Soukkot* (comme le rappelle 2 M 10,6), car c'est au cours d'une fête de *Soukkot* qu'advint la dédicace du Temple de Salomon (cf. 1 R 8,2 et 65).

– En appendice, le ch. 21 contient d'autres traditions relatives à la résurrection de Jésus.

Ce plan de l'Évangile de Jean, qui ne prétend pas être « le » plan de Jean, mais seulement « un » plan possible, me semble souligner l'importance de la dimension du « temps » dans la vie chrétienne, dimension soulignée par l'heure, la semaine – avec ses jours successifs –, et l'année, scandée par les principales fêtes juives, dont il ne manque que *Kippour* (peut-être parce que pour Jean il ne saurait y avoir d'autre *Kippour* que le vendredi de la passion de Jésus). C'est dans ce cadre-là que s'inscrit notre section.

Relevons d'abord son insertion entre les deux fêtes de *Soukkot* et de *Hanoukkah* sans que l'on voie clairement où finit la première et où commence la seconde. On peut toutefois proposer la structure générale suivante pour cette section :

A Conflits et incrédulité (récits et discours – ch. 7–8)	Conflits et incrédulité A' (récits et discours – ch. 12)
B La guérison de l'aveugle-né (ch. 9)	La résurrection de Lazare B' (ch. 11)
Le bon Berger et l'unité entre Dieu et Jésus (ch. 10)	
FÊTE DE SOUKKOT (Jn 7,2.11 et 37)	FÊTE DE HANOUKKAH (Jn 10,22)
C	

Deux versants donc, dominés par les deux signes de la guérison de l'aveugle-né et de la résurrection de Lazare, convergent vers le cœur, le ch. 10, sur le bon Berger.

1. Les fêtes de *Soukkot* et de *Hanoukkah*

Rappelons brièvement le contenu de ces deux fêtes, auquel, comme nous le verrons, le texte johannique fait allusion.

La fête de *Soukkot* est, après les fêtes de Pâque (*Pesah*) et de Pentecôte (*Shavou'ot*), la troisième fête de pèlerinage au cours de laquelle les fils d'Israël doivent se rendre au Temple, conformément au commandement :

« Trois fois l'an, tout mâle se présentera devant le Seigneur Dieu » (Ex 23,17⁶). D'origine agricole (fête de remerciement pour les fruits de la terre et de supplication pour les pluies nécessaires à la nouvelle année), cette fête d'automne fut, comme les autres, mise en relation avec l'histoire du salut. Elle devint ainsi la mémoire du séjour d'Israël dans le désert et de son cheminement vers la terre de Canaan. La tension vers la Terre promise lui donna sa forte résonance eschatologique : Israël est en route vers l'ère messianique. On s'attendait à ce que précisément lors d'une fête de *Soukkot* le Messie arrive⁷. Relevons deux rites propres à cette fête et auxquels Jean fait allusion dans son récit⁸. Au cours de cette fête (probablement au septième jour, même si après coup cela a été déplacé au deuxième jour), on se rendait à la piscine de Siloé⁹, on y puisait l'eau que l'on transportait en procession, dans la liesse, au Temple pour l'offrir en libation sur l'autel du Temple. La joie était telle qu'on disait : « Celui qui n'a pas connu la joie de la 'maison du paysage' ne sait ce qu'est la joie » (*mSoukkab* 5,1) et l'on expliquait : c'est alors, en effet, « que l'on puisait l'Esprit saint » (*Pesiqta Rabbati* 1). L'autre rite consistait en l'allumage, dans le parvis des femmes, de quatre grands candélabres d'or qui illuminaient tant Jérusalem que la *Mishnah* déclare : « Il n'y avait aucune cour à Jérusalem qui ne fût illuminée de la lumière de la maison du paysage » (*mSoukkab* 5,3). Ce rite aussi était marqué par la tension eschatologique car ces candélabres évoquaient la lumière du premier jour de la création qui était, selon l'interprétation traditionnelle, le Messie lui-même, tenu en réserve, caché, sous le trône du

⁶ Ce commandement se retrouve en Ex 34,23 et en Dt 16,16 sous une forme légèrement différente (littéralement : « ... tout mâle sera vu la face du Seigneur » = heb. *yera'eh et penei YHWH*) qui laisse entendre qu'à l'origine on avait l'expression « tout mâle verra la face du Seigneur » = heb. *yir'eh et penei YHWH*. On allait donc en pèlerinage pour « voir » le Seigneur, raison pour laquelle les aveugles étaient exonérés du devoir de faire le pèlerinage.

⁷ Cf. Za 14,16ss ; au v. 20, ce texte déclare : « en ce jour-là... » ; on interpréta ce « jour » à la lumière de Mt 3,1-2 et on en déduisit qu'il s'agissait du jour de la venue du Messie.

⁸ Cf. « Sukkot », dans *Cahiers Evangile. Suppl.* 86. *Les fêtes juives*, présentées par A.-C. Avril et D. de la Maisonneuve, 1993, pp. 47-64.

⁹ C'est là que sont convoyées les eaux de la source du Guihon qui étaient, elles aussi, riches en sens messianique car c'est là que Salomon (le « roi de paix ») avait reçu l'onction royale. Cf. 1 R 1,38s (sans parler de Gn 2,13).

Seigneur dans l'attente de sa manifestation (voir Ps 97,11 : « Une lumière est semée pour le Juste [qui est compris comme le Messie] »).

La fête de *Hanoukkah* en revanche est plus récente ; elle fut créée lors de la dédicace du Temple en 164 av. J.-C., après sa profanation, trois ans auparavant, par Antiochus Epiphane IV (2 M 10,5-8). C'est une fête toute centrée sur la signification du Temple, lieu de la seigneurie de Dieu sur Israël. On relèvera surtout les lectures proposées lors de cette fête : Nb 7 (dédicace de l'autel), Ez 34 (révélation de Dieu comme Pasteur d'Israël) et bien sûr le Ps 30 (« Pour la dédicace [*Hanoukkah*] du Temple »), chant de louange de quelqu'un qui a été délivré de la mort.

On voit ainsi qu'il y a de nombreuses allusions à ces deux fêtes dans notre section : pour *Soukkot* : le fait que Jésus « se cache » (Jn 7,10 ; 11,54 ; 12,36) – qui évoque la tradition selon laquelle la lumière primordiale a été cachée sous le trône de Dieu en attendant l'avènement du Messie – mais en même temps se révèle progressivement comme pratiquement l'égal de Dieu (pensons par exemple à Jn 8,58 ou à 10,30), les déclarations de Jésus sur l'eau (7,37-39) et sur la lumière (8,12 ; 9,5 ; 12,35s.46), la mention de Siloé (avec sa traduction) en 9,7 et 11, et tout le débat sur l'identité de Jésus pour savoir s'il est, oui ou non, le Messie. Pour ce qui concerne *Hanoukkah* nous pouvons relever le grand discours sur le bon Berger et la résurrection de Lazare. Ces allusions entendent dire qu'en Jésus ces fêtes trouvent leur accomplissement, ou leur plénitude.

En réalité, il y a plus encore. Associée au thème eschatologique, fortement présent dans ces deux fêtes, comme dans l'ensemble de ces chapitres, se trouve l'idée du jugement, et du *jugement dernier*. Il suffit, pour s'en convaincre de souligner l'abondance des versets parlant du fait de juger, ou du jugement (*krínein*, *krísis* et *kríma*)¹⁰. Et si tel était le thème central de cette section ? Avant de creuser plus à fond cette hypothèse, il convient de s'arrêter un moment sur l'aspect paradoxal de cette section, car ce sera un élément essentiel pour une réflexion équilibrée sur le thème du jugement.

¹⁰ Pour *krínein* : Jn 7,24.51 ; 8,15s.26.50 ; 12,47s. Pour *krísis* : Jn 7,24 ; 8,16 ; 12,31. Pour *kríma* : Jn 9,39.

2. Jn 7-12 : une section paradoxale

Une première observation peut ne pas être indifférente : cette section semble se tisser autour du vocabulaire relatif à la mort¹¹... et cela donne un premier paradoxe : c'est précisément dans cette section que Jésus dira de lui-même : « Avant qu'Abraham fût, Je Suis » (8,58), semblant indiquer l'impuissance de la mort à son égard, ce que confirment l'autre parole : « Je suis la résurrection et la vie » (11,25) et l'épisode de la résurrection de Lazare. Sera-t-il question dans ces chapitres de mort ou de victoire sur la mort ?

Mais relevons d'autres paradoxes sans prétendre être exhaustifs :

– Il y a le paradoxe de l'incrédulité des Juifs qui « ne peuvent croire » (12,39) alors que l'on retrouvera tout au long de ces chapitres l'affirmation selon laquelle quelques Juifs, ou nombre d'entre eux croyaient en lui (7,12.31.40s ; 8,30s ; 10,42 ; 11,45 ; 12,11.17). Alors les Juifs croient-ils ou ne croient-ils pas ?

– Un autre paradoxe constitue les interlocuteurs de Jésus. Il s'agit de Juifs de toute provenance : chefs du peuple, prêtres, pharisiens, gardes du Temple, la foule, etc. qui se situent de manière paradoxale par rapport à Jésus, comme je viens de le dire, mais qui, en outre, s'ils adhèrent à Jésus, n'osent pas le dire « par peur des Juifs » (7,13), si bien que face à Jésus se crée un « schisme » parmi les Juifs (7,43 ; 9,16 ; 10,19).

– Il y a ensuite l'étrange comportement de Jésus : il entre presque dans la clandestinité car « il ne pouvait pas aller en Judée » (7,1¹²), raison pour laquelle il doit « se cacher » (ce thème insère même notre section à l'intérieur d'une double inclusion : 7,10 ; 8,59 // 11,54 ; 12,36) ; et pourtant c'est dans cette section que se trouvent les manifestations les plus évidentes de Jésus : non seulement les deux grands signes de la guérison de l'aveugle-

¹¹ Ce vocabulaire n'apparaît que 6 fois dans les chapitres 1-6 et 5 fois dans les chapitres 13-20. On le retrouve en revanche 24 fois dans les chapitres 7-12 (cf. A. Lion, *op. cit.*, pp. 24-25).

¹² Nos versions donnent généralement : « Il ne voulait pas » (TOB : « Il préférerait ne point parcourir la Judée... »), version bien attestée par les manuscrits ; il s'agit toutefois probablement d'une correction de la version : « Il n'avait pas le pouvoir de » également attestée par d'autres bons témoins et qui constitue, évidemment, la *lectio difficilior*.

né et de la résurrection de Lazare (ch. 9 et 11), mais aussi ses déclarations qui culminent en 10,30 dans l'affirmation vraiment scandaleuse pour un Juif : « Moi et le Père nous sommes un ». Alors Jésus se cache-t-il ou se révèle-t-il dans cette section ?

– On pourrait relever un autre paradoxe : celui du temps. Je veux dire par là qu'on a parfois l'impression de se trouver confronté, dans cette section, à deux temps distincts : celui de Jésus d'une part, c'est-à-dire celui où Jésus vivait en terre d'Israël et parcourait les routes de la Galilée et de la Judée, et celui de l'évangéliste de l'autre, c'est-à-dire le temps où l'Évangile a été rédigé. C'est en effet vraisemblablement dans ce second temps qu'il faut situer l'exclusion des chrétiens de la Synagogue (9,22.34 ; 12,42)¹³, lorsque les pharisiens fixèrent, dans les années 85-90, lors de l'assemblée (ou sanhédrin) de Yavné, le texte d'une des 18 bénédictions (en fait 19 !) de la grande prière communautaire quotidienne (la *'amidab* ou *shemoné esrei*), celle qui concernait les *minim*, c'est-à-dire les hérétiques, et lui donnèrent un tour décidément anti-chrétien, qui empêchait les chrétiens de participer au culte synagogaal, sous peine de se maudire eux-mêmes publiquement¹⁴ (depuis lors, cette bénédiction, qui est toujours en usage dans la prière quotidienne, a été modifiée !). Peut-être est-ce aussi en vertu de ce chevauchement des temps qu'on peut voir des Juifs n'osant pas se déclarer ouvertement en faveur de Jésus « par peur des Juifs ».

– Autre paradoxe, celui du mouvement général de la section : d'un côté tout va extrêmement vite ; pas de grands discours (à l'exception du discours central sur le bon Berger), mais une succession de brefs dialogues qui ne semblent jamais terminés, si bien qu'on a l'impression de tourner en rond et de ne guère avancer. D'autre part il y a la nette volonté de Jean

¹³ Jésus a certes rencontré l'hostilité de Juifs déjà de son temps, comme le montrent sa passion et sa mise à mort, mais il n'a pas été « exclu » de la Synagogue. Ses principaux adversaires n'étaient en effet pas les pharisiens (auxquels sont associées les synagogues), mais les sadducéens (chargés du culte au Temple). Divers textes soulignent une certaine entente entre les pharisiens d'une part et Jésus et ses disciples de l'autre. Voir par exemple la question sur le premier commandement (Lc 10.25ss et parallèles) et l'attitude de Paul devant le sanhédrin en Ac 23.6ss.

¹⁴ La violente polémique de Jésus contre les « scribes et les pharisiens », en Mt 23, reflète, elle aussi, la situation créée par ce « nouveau judaïsme » élaboré par les pharisiens à Yavné, après la destruction du temple.

de montrer que tout cela mène inexorablement à la condamnation de Jésus, qui est effectivement prononcée dans cette section par Caïphe en 11,49-50 : « Vous ne comprenez rien et vous ne réfléchissez même pas que votre avantage, c'est qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périclite pas tout entière. »

Si cette section est aussi paradoxale, c'est peut-être qu'il faut y déceler un autre paradoxe, plus profond, dont Jean entend rendre compte dans ces chapitres, et précisément le paradoxe du Jugement dernier. Nous le verrons, cette section se rapporte effectivement au jugement, ou plutôt à un double jugement : d'une part celui apparent, au cours duquel Jésus sera l'accusé sur qui tombe la sentence de mort prononcée par Caïphe, et d'autre part le jugement réel, mais caché, où le Juge, le Christ, au lieu de juger – ou tout en jugeant (il y a là aussi, comme nous le verrons, un paradoxe) – sera celui sur lequel retombe la condamnation.

3. Le procès contre Jésus

On peut tout d'abord remarquer le cadre général de cette section. Outre le vocabulaire relatif au jugement dont j'ai déjà parlé, il y a l'expression, qui apparaît quasi comme un refrain, selon laquelle les Juifs « cherchaient à l'arrêter » (7,30.32.44s ; 8,20 ; 11,57), parce qu'ils voulaient le mettre à mort (7,1.19.20.25 ; 8,37.40 ; 11,49ss), ou le lapider (8,59 ; 10,31.33 ; 11,8). On relèvera ensuite, toujours dans le sens « judiciaire », l'accusation adressée à Jésus de violer le *shabbat* (7,22-23 ; 9,16), les nombreuses – mais contradictoires – prises de position des différents acteurs face à Jésus, le débat sur les « témoignages » (8,13-18) et la demande constante qui lui est adressée sur son identité (par ex. 7,25-29 ; 8,25.48ss ; etc.) et sur celle de son père (8,19), sur sa prédication (7,15ss) et sur son activité. C'est aussi dans cette section (comme dans le procès devant le sanhédrin dans les Évangiles synoptiques, cf. Mc 14,61s¹⁵) que Jésus fait les déclarations les plus audacieuses sur lui-même ; je pense en particulier à Jn 10,30 : « Moi et le Père, nous sommes un » (voir aussi 7,16 : « Mon enseignement

¹⁵ « Le grand prêtre interrogeait Jésus : 'Es-tu le Messie, le Fils du Béni ?' – Jésus répondit : 'Je Suis' ; etc. »

ne vient pas de moi, mais de Celui qui m'a envoyé » ; 8,46 : « Qui de vous me convaincra de péché ? », ou encore 10,32-38). Si l'on ajoute qu'il n'y a pas en Jn de procès au sens propre devant le sanhédrin (diversement des Synoptiques)¹⁶, la conclusion semble s'imposer : Jean n'a pas raconté le procès religieux, parce qu'il l'avait déjà présenté dans les ch. 7–12 et la sentence avait déjà été prononcée en 11,50 (c'est d'ailleurs à elle que se réfère explicitement le récit de la comparution de Jésus devant Hanne en 18,14) : « Il vaut mieux qu'un seul homme meure pour le peuple plutôt que ne périsse la nation tout entière. » Et Jean d'ajouter : « A partir de ce jour ils décidèrent de le tuer » (11,53). Ces chapitres 7–12 apparaissent comme une lecture « par transparence » du procès religieux que relatent les Évangiles synoptiques¹⁷.

Intenter un procès à quelqu'un, c'est essentiellement lui poser la question : « Qui es-tu en vérité ? »¹⁸. Il nous faut donc examiner d'abord ce que Jésus dit de lui-même dans cette section. La quantité de déclarations de Jésus est telle qu'il nous sera impossible de nous arrêter sur chacune d'elles. Nous pouvons toutefois relever un certain *crescendo* dans les ch. 7 et 8. Jésus commence par l'affirmation : « le monde me hait » (7,7) qui atteste qu'il n'est pas de ce monde – c'est pourquoi il a pu être « envoyé » dans le monde (7,28) ; il poursuit avec des déclarations relatives à son origine (« moi, je suis d'en haut », 8,23), à sa doctrine (qui « ne vient pas de moi, mais de Celui qui m'a envoyé », 7,16) et à ses œuvres (« Nous devons travailler aux œuvres de Celui qui m'a envoyé », 9,4, cf. 10,37-38) ; viennent ensuite les déclarations où Jésus parle de lui-même par images : la source d'eau (7,37-39), la lumière (8,12 ; 9,5) et l'on arrive ainsi à cette affirmation sans précédent : « Avant qu'Abraham fût, Je Suis » (8,58) qui n'est pas seulement une déclaration d'antériorité temporelle par rapport à Abraham, mais aussi et surtout l'affirmation de son identité

¹⁶ On ne peut guère qualifier la comparution devant Hanne, en 18,12-24, de procès devant l'autorité religieuse...

¹⁷ On relèvera, par ailleurs, que Jean fait subir le même sort à l'épisode de Gethsémani qu'il ne raconte pas, mais qu'il relit en profondeur dans le grand discours d'adieu, Jn 13,31–17,26, discours ponctué d'expressions qui se réfèrent à Gethsémani (14,31// Mc 14,42 ; 16,1// Mt 26,31 ; 17,1ss// Mc 14,35s).

¹⁸ A cet égard le parallélisme entre Jn 10,24-36 et Lc 22,67-71 est éloquent.

avec Celui qui se révéla à Moïse dans le buisson par les paroles « Je suis celui qui est Je Suis » (Ex 3,14). Jésus n'est donc pas seulement l'envoyé de Dieu, il est Dieu lui-même cheminant parmi les hommes sous forme kénotique (exactement comme la *Shekbinah* dont parle la tradition hébraïque). A partir de là, le discours de Jésus sur lui-même reste à un très haut niveau (c'est pour cela qu'on parle à propos de Jean d'une « christologie haute ») avec toute une série d'expressions qui commentent et précisent celles que nous venons de voir, mais toujours pour en souligner la force et la radicalité : « Je suis le bon Berger... » (et il n'y en a pas d'autres ! 10,11) ; « Moi et le Père nous sommes un » (10,30), « Je suis la résurrection et la vie » (et aucun autre, 11,25), etc. C'est bien sûr cette prétention, absolument folle pour les oreilles de n'importe quel Juif, que tombe la sentence de mort prononcée par le grand prêtre Caïphe.

Mais cette sentence n'est pas simplement la nécessaire condamnation d'une prétendue folie qui sera extirpée par la mise à mort. Jésus en effet la retourne en positif au travers d'expressions qui rejoignent les déclarations qu'il a faites sur lui-même. L'exécution de cette sentence, en effet, sera la manière par laquelle Jésus sera glorifié, retournera à Celui qui l'a envoyé et ira « là où vous-mêmes ne pouvez aller » (7,34 ; 8,21). C'est aussi au travers de sa mort que Jésus manifestera pleinement son unité avec le Père (« Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme, vous connaîtrez que Je Suis », 8,28), et Jean soulignera cette identification avec Dieu en 19,37 en recourant à la citation du passage difficile de Za 12,10 : « Ils regarderont vers celui qu'ils ont transpercé ». On sait en effet que tel n'est pas le texte hébreu qui porte en revanche cette déclaration de Dieu lui-même : « Ils regarderont vers *moi* qu'ils ont transpercé ». De même que Zacharie entrevoit le Dieu d'Israël « transpercé » par les hommes, de même Jean reconnaît dans le Crucifié transpercé, Dieu lui-même, raison pour laquelle, dans sa mort, il pourra « répandre l'Esprit » (*paredôken tò pneûma*, Jn 19,30) et non seulement « expirer ».

Il faut ajouter un autre aspect important. Dans ces chapitres, Jésus n'est pas seul mis en jugement et condamné, mais aussi les croyants en lui, les chrétiens, représentés par les deux figures de l'aveugle-né que Jésus

guérit et de Lazare que Jésus rappelle à la vie. Qu'il s'agisse de figures des baptisés est immédiatement visible dans les événements mêmes des deux miracles : l'illumination d'une part et la mort suivie de la résurrection en Christ de l'autre, semblent directement empruntées au langage paulinien sur le baptême (cf. Ep 5,14 ; Rm 6,4-11 ; etc.).

De même que j'ai relevé un *crescendo* dans les affirmations que Jésus fait sur lui-même, il faut relever celui qui, au ch. 9, concerne les paroles de Jésus mais aussi celles que l'aveugle guéri prononce sur Jésus. Jésus commence par un geste qui évoque l'acte créateur : Dieu avait créé l'homme à partir de la poussière du sol et avait soufflé sur lui l'Esprit qui lui avait donné la vie (Gn 2.7) ; de même Jésus, devant l'aveugle-né, fait de la boue et l'envoie à Siloé pour qu'il s'y lave. La traduction de « Siloé », « Envoyé », à laquelle Jean accorde une certaine importance, invite à se souvenir de ce qui a été dit par cet Envoyé en 7,37-38 : « De son sein couleront des sources d'eau vive », au point de transformer celui qui croit en lui en une nouvelle source d'eau vive, c'est-à-dire d'Esprit Saint. Il faut en effet tenir compte de la double lecture possible de cette proclamation de Jésus :

ou : ³⁷ « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi,
et que boive ³⁸ celui qui croit en moi.

Comme l'a dit l'Écriture :

'De son sein couleront des fleuves d'eau vive' »¹⁹.

Dans cette traduction, les fleuves d'eau vive coulent du sein du Christ (« moi ») identifié à celui dont parle l'Écriture ;

ou bien : ³⁷ « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive.

³⁸ Celui qui croit en moi,

comme l'a dit l'Écriture :

'De son sein couleront des fleuves d'eau vive' ».

¹⁹ La TOB indique les deux premières lignes comme paroles de Jésus, suivies d'un commentaire de l'évangéliste ; cela est possible, mais il est aussi possible de lire le tout comme une parole de Jésus suivie, à partir du v. 39, d'un commentaire de Jean où il précise que Jésus parlait de l'Esprit.

Et alors c'est du sein du croyant que jaillissent les fleuves d'eau vive. Je ne crois pas qu'il faille choisir entre ces deux lectures ; il convient plutôt de les tenir à l'esprit l'une et l'autre pour qu'il soit possible de percevoir que l'eau-Esprit, qui provient de l'unique source qui est le Christ (1^{re} lecture), se transforme, dans le cœur du chrétien en une nouvelle source à laquelle d'autres personnes pourront elles aussi s'abreuver (2^e lecture). De là on passe, dans la seconde rencontre de Jésus avec l'aveugle maintenant guéri, à deux paroles de Jésus : « Crois-tu au Fils de l'homme ? [...] Tu l'as vu, c'est celui qui te parle » (9,35 et 37). Ici Jésus ne s'identifie plus seulement au Créateur qui se tient au commencement de l'histoire, mais aussi à la figure eschatologique qui conclut cette histoire, le Fils de l'homme annoncé par Daniel²⁰.

Parallèlement, et en relation avec l'évocation du baptême que contient le geste accompli par Jésus sur l'aveugle²¹, se trouve le *crescendo* de la foi de l'aveugle guéri : « Cet homme... » (v. 11) est « un prophète » (v. 17), il « est de Dieu » (v. 33), et finalement : « 'Je crois, Seigneur', et il se prosterna devant lui » (v. 38). Et de même que tombe sur le *crescendo* de la révélation faite par Jésus dans les ch. 7ss la sentence de Caïphe, de même sur la croissance de la foi de l'aveugle guéri tombe une sentence : l'excommunication de la synagogue (v. 22 et 34)²².

L'épisode de Lazare contient lui aussi un *crescendo* des paroles de Jésus sur lui-même avec son sommet en 11,25 : « Je suis la résurrection et la vie », et la grande confession de foi de Marthe : « Oui, Seigneur, je crois que tu es le Christ, je crois que tu es le Fils de Dieu, Celui qui vient dans le monde » (v. 27), qui rend désormais possible le retour à la vie de Lazare (v. 43-44). Mais ici aussi se retrouve la sentence, et cette fois-ci, comme pour Jésus, la sentence de mort : « Les grands prêtres décidèrent de faire mourir aussi Lazare, puisque c'était à cause de lui qu'un grand nombre de Juifs les quittaient et croyaient en Jésus » (12,10-11).

²⁰ Cf. Dn 7,13-14.

²¹ De la re-création dans l'eau à l'illumination de l'aveugle qui désormais est devenu voyant !

²² C'est la situation des premiers lecteurs de Jn si, comme je l'ai dit ci-dessus, cette excommunication date du dernier quart du I^{er} siècle, lors du sanhédrin de Yavné !

On se souvient que lorsqu'il s'agissait de la sentence de mort prononcée sur Jésus, Jésus l'avait reprise en la tournant au positif : c'est par sa mort qu'advierait sa glorification. Quelque chose de semblable se passe également avec la sentence d'exclusion de la Synagogue prononcée contre l'aveugle guéri. Au ch. 10, parlant du bon Berger, Jésus déclare qu'il « fait sortir » les brebis de « l'enclos » (10,4). Jean reprend ici le même vocabulaire que celui de l'exclusion (*ekballeîn*, 10,4 // 9,34 et 35), et cette reprise est d'autant plus significative que le terme « enclos » (*aiülè*, 10,1 et 4) qualifie le plus souvent, dans l'Ancien Testament des LXX, le parvis de la Tente de la Rencontre ou du Temple (plus de 115 fois sur 187 emplois du terme). Ainsi donc, pour pouvoir réunir son troupeau, en sorte qu'il n'y ait plus « qu'un seul troupeau et un seul Berger » (10,16), il est nécessaire que, dans un premier temps, le Berger « fasse sortir » ses brebis de la Synagogue (ce que réalise précisément l'excommunication !), et alors s'accomplira pleinement la sentence de Caïphe, devenu prophète aux yeux de l'évangéliste, qui la commente par ces mots : « Ce n'est pas de lui-même qu'il prononça ces paroles, mais, comme il était grand prêtre en cette année-là, il fit cette prophétie qu'il fallait que Jésus meure pour la nation et non seulement pour elle, mais pour réunir dans l'unité les enfants de Dieu qui sont dispersés » (11,51-52).

Tel est le premier aspect du procès-jugement raconté dans ces chapitres. Cette section évoque le jugement de Jésus de la part des autorités religieuses, mais aussi la condamnation de la part de la Synagogue de ceux qui ont adhéré à Lui. Mais l'évangéliste de souligner que cette condamnation, qui peut aller jusqu'à la mise à mort, se change, dans le dessein de Dieu, en occasion de glorification. Ce jugement n'est donc pas « dramatique », si je peux m'exprimer ainsi, quand bien même il a coûté la vie au Christ d'abord, puis à nombre de ses disciples martyrs, car leur mort n'était pas le dernier mot prononcé sur leur existence. C'est pourquoi je dis de ce procès-jugement qu'il n'est que l'apparence du récit. En réalité, se joue dans ces chapitres un autre jugement qui, lui, semble être dramatique : le jugement des « Juifs ».

4. Le jugement des « Juifs »

Ainsi donc, dans ces chapitres 7–12, se déroule, parallèlement à celui intenté contre Jésus (et contre ceux qui croient en lui), un autre jugement, moins évident, mais non moins réel et plus dramatique : le jugement des « Juifs ». Certes la sentence prononcée contre Jésus est la mort, mais Jésus a révélé qu'en réalité sa mort se changerait en une glorification grâce à laquelle il retournerait à Celui qui l'avait envoyé. Il n'en va pas de même dans cet autre jugement : ici, la condamnation semble ne laisser place à aucune espérance. Lue dans cette perspective, cette section apparaît également très complexe. Il est difficile d'en percevoir les grandes lignes et on se trouve constamment en présence d'affirmations contradictoires. On voudrait pouvoir se passer de certaines déclarations pour arriver à un discours plus linéaire et plus clair ; mais alors il ne serait plus johannique ; ce ne serait même plus l'Évangile, mais seulement un discours conforme à nos désirs et à nos sentiments – qui ne sont pas forcément de bons exégètes ! Pour tenter de comprendre notre texte, il est opportun de s'arrêter à quelques nœuds, à partir desquels toute la section finira peut-être par s'illuminer un peu.

a. Le juge

Si l'on se met à lire dans ces chapitres un procès intenté contre les « Juifs » – je reviendrai sous peu sur cette dénomination –, il est évident que le juge est Jésus lui-même, ce qu'il déclare d'ailleurs explicitement : « C'est pour un jugement que je suis venu dans le monde » (9,39), ou encore : « Mon jugement est véridique » (8,16). Et pourtant, au moment même où il se présente comme juge, Jésus proclame qu'en fait il ne juge pas : « Vous jugez selon la chair – déclare-t-il –, moi, je ne juge personne ; et si je juge, mon jugement est véridique » (8,15-16 ; cf. aussi 8,26). Plus tard, à la fin de la section, Jésus ajoutera encore : « Si quelqu'un entend mes paroles et ne les garde pas, ce n'est pas moi qui le juge, car je ne suis pas venu juger le monde, mais je suis venu sauver le monde. Qui me rejette et ne reçoit pas mes paroles a son juge : la parole que j'ai dite le jugera au dernier jour » (12,47-48). C'est dire que bien que le Christ ne soit pas

venu juger, mais sauver, en lui advient bel et bien un jugement, et même le jugement des derniers jours. Le moins qu'on puisse dire est peut-être ceci : bien que Jésus soit venu dans le monde pour le sauver, sa venue enclenche le processus du jugement dernier, parce qu'il y aura peut-être quelqu'un qui ne voudra pas accepter ce salut offert ; pour ceux-ci, le « salut » offert par le Fils se transformera alors en condamnation. Mais n'allons pas trop vite dans les conclusions à tirer d'une telle affirmation purement provisoire !

A cet égard, un épisode de notre section me semble très significatif, même si la plupart des commentateurs le considèrent comme un intrus dans Jean, il s'agit de la péricope de la « femme adultère » (7,53–8,11²³). Quand bien même ce récit n'appartiendrait pas à l'Évangile primitif, il me semble particulièrement bien placé parmi les chapitres de Jean que nous sommes en train de relire. On demande à Jésus de juger un flagrant délit d'adultère – mais en réalité les accusateurs ne cherchent qu'un motif pour accuser Jésus. Notons, en passant, la partialité de ceux qui traînent la femme devant Jésus : pourquoi n'ont-ils pas aussi amené l'homme, conformément à ce que commandait la Loi (Lv 20,10 et Dt 22,22²⁴) ? Mais Jésus « écrit par terre » (8,6). Qu'écrivait-il donc ? La TOB résout le problème en traduisant : « il se mit à tracer du doigt des traits sur le sol », mais le verbe *katagraphhein* contient bien l'idée d'une écriture²⁵. On ne peut que proposer des hypothèses, mais une hypothèse me paraît assez suggestive : en Jr 17,13

²³ Les commentaires sont quasi unanimes pour dire que cet épisode n'est pas johannique. Le vocabulaire (en particulier l'expression « les scribes et les pharisiens ») rappelle celui des Synoptiques et particulièrement de Luc ; cette péricope manque en outre dans les meilleurs manuscrits, notamment dans les deux papyrus p⁶⁶ et p⁷⁵ des II-III^e siècles ainsi que dans les grands codex *Sinaïticus*, *Vaticanus*, *Alexandrinus* et *Ephraëmi* des IV^e et V^e siècles, alors que d'autres témoins la situent ailleurs : après Jn 7,36 ou à la fin de l'Évangile, parfois en Lc, après Lc 21,38 ou après Lc 24,53 ; fait exception le codex de Bèze, lui aussi un fort bon manuscrit du V^e-VI^e siècle, suivi par une partie de la tradition patristique.

²⁴ Notons que la Loi ne précise pas le mode de mise à mort des coupables ; les scribes et les pharisiens parlent peut-être de lapidation en pensant à Dt 22,23-24 qui sanctionne ainsi le viol commis en ville par un homme sur une vierge fiancée à un autre homme.

²⁵ Cf. Ex 17,14 ; 32,15-16 ; Os 8,12 ; 2 Ch 20,34 ; etc. S'il y a une différence avec le verbe simple, *graphein*, ce peut être l'idée d'une inscription dans un registre : cf. Nb 11,26 ; 1 Ch 9,1.

on peut lire ces mots : « Espérance d'Israël, Seigneur, tous ceux qui t'abandonnent seront couverts de honte ; ceux qui s'écartent de moi seront inscrits sur le sol, car ils ont abandonné la source d'eau vive, le Seigneur »²⁶. Ceux qui ont abandonné le Seigneur et s'écartent de son prophète sont donc inscrits sur le sol comme quelque chose que l'on piétine et qui finit par disparaître. A la lumière de ce texte, on pourrait imaginer que Jésus inscrit sur le sol les noms des accusateurs de la femme qui deviennent ainsi, *ipso facto*, des accusés. Mais la femme aussi est considérée comme coupable par Jésus puisqu'à la fin il lui dira : « Ne pêche plus » (8,11). Jésus se fait donc bel et bien juge des accusateurs de la femme et de la femme elle-même. Et pourtant il ne s'agit pas d'un véritable jugement, car en réalité personne n'est condamné : ni la femme, ni ses accusateurs qui se voient tous invités à la conversion : « Que celui qui est sans péché lui jette la première pierre », et eux de se retirer l'un après l'autre à partir des plus âgés ; et « moi non plus je ne te condamne pas ; va, et désormais ne pêche plus ! » (v. 7, 9 et 11). Ou peut-être mieux encore, même si le texte ne le dit pas explicitement, mais seulement son contexte actuel, il y a bien un condamné, mais non celui qu'on attend : le Christ, l'unique juste de cette histoire. Et si tel était le Juge dont parle cette section ? Un homme – un Dieu – qui juge, mais qui prend ensuite sur lui-même, pour en délivrer les autres, la sentence que mérite le péché des accusés ?

b. Les accusés

Les accusés sont clairement « les Juifs ». Jésus les accuse d'être esclaves du péché, bien qu'ils se disent libres (8,33-34) ; de ne pas faire les œuvres d'Abraham, dont ils affirment qu'il est leur père (8,39-40), mais de faire celles de leur père réel : le diable (8,41 et 44) ; ils n'écourent pas la parole de Dieu, parce qu'ils ne sont pas de Dieu (8,47). C'est pourquoi ils se voient identifiés aux « voleurs et aux brigands » de la parabole du bon Berger (10,8). Si les accusations sont assez claires, il en va tout autrement des accusés : qui sont donc ces « Juifs » ?

²⁶ La TOB a traduit : « Espoir d'Israël, Seigneur, tous ceux qui t'abandonnent sont couverts de honte – ceux qui s'écartent de moi sont condamnés –, car ils abandonnent la source d'eau vive, le Seigneur ». L'interprétation est probablement correcte, mais fait perdre l'image de l'inscription sur le sol (sous-entendu : pour y être piétinés et effacés).

Il faut bien le dire : dans cette section les accusés se présentent d'une manière extrêmement complexe, si bien qu'il existe aujourd'hui toute une littérature sur « les Juifs » de l'Évangile de Jean²⁷. Je relèverai seulement quelques particularités qu'on pourrait aisément compléter par une multitude d'autres.

– D'abord, il est évident qu'il ne s'agit pas d'un tout homogène. Ils sont composés de « la foule » (7,12.20.31, etc.), mais aussi des chefs religieux (grands prêtres, scribes et pharisiens) qui ne sont guère tendres à l'égard de cette foule, puisqu'ils vont jusqu'à dire d'elle que « ce sont des maudits » (7,49). Appartiennent aussi à ces Juifs ces gardes des chefs religieux qui, envoyés pour l'arrêter (7,32), reviennent éblouis par Jésus : « Jamais homme n'a parlé comme cet homme » (7,46) au point qu'ils désobéissent à l'ordre reçu. On peut également signaler que Jean parle des « Juifs » qui se tenaient auprès de Marie pour la consoler (11,31). Enfin, signalons que les « Juifs » peuvent n'avoir aussi qu'une dimension religieuse, par exemple dans l'expression « une fête des Juifs » (7,2 ; 11,55).

– Parmi eux encore il y a des Juifs qui ne croient pas en Jésus, mais il y en a aussi beaucoup qui croient en lui (c'est même une sorte de refrain de la section : cf. 7,31.40 ; 8,30s ; 9,16.22 ; 10,42 ; 11,45 ; 12,11.19). Et pourtant c'est justement à l'encontre de ces Juifs qui croient en lui que Jésus aura les paroles les plus dures, quand il leur parle de l'esclavage du péché et dit qu'ils ont le diable pour père (8,31-44). C'est tout de même un comble !

– Dans ce contexte il convient de relever l'étrange expression johannique selon laquelle parmi les Juifs personne n'osait parler ouvertement de Jésus « par peur des Juifs » (7,13 ; 9,22 ; cf. aussi 12,42), mais aussi le fait que même parmi les autorités religieuses il en est qui prennent la défense de Jésus et se font violemment reprocher leur acte de justice (7,50-53 ; 12,42). Pour compléter le tableau il faut souligner la déclaration troublante de Jean selon laquelle l'incrédulité des Juifs se manifeste « afin que s'accom-

²⁷ Je renvoie pour la bibliographie à la monographie récente de Luc Devillers, *La fête de l'Envoyé. La section johannique de la fête des Tentes (Jean 7,1-10,21) et la christologie* (Études Bibliques, NS. 49), Paris, Gabalda, 2002 ; voir en particulier les ch. 5 et 6 : « Les *Ioudaioi* : état de la question » et « Qui sont les *Ioudaioi* johanniques ? », pp. 161-268.

plisse la parole du prophète Esaïe : ‘Seigneur, qui a cru à ce qu’on nous avait entendu dire ?...’ – Et Jean d’ajouter : – Pour cela ils ne pouvaient croire, parce qu’Esaïe avait dit : ‘Il a aveuglé leurs yeux et il a endurci leur cœur, pour qu’ils ne voient pas de leurs yeux, que leur cœur ne comprenne pas, qu’ils ne se convertissent pas...’ » (12,37-40²⁸). Nous reviendrons plus tard sur cette déclaration scandaleuse.

Qui sont alors ces « Juifs » accusés par la présence du Christ ? Le moins qu’on puisse dire est en tout cas qu’ils ne recouvrent pas ceux qu’aujourd’hui nous appelons « les Juifs ». Mais avec cela on ne dit pas grand-chose ; il était toutefois important de le rappeler.

Sous le terme générique « les Juifs » on peut reconnaître au moins trois réalités diverses :

– Une réalité religieuse neutre par rapport à Jésus, pour désigner une fête juive ou des Juifs venus consoler Marie de la mort de son frère. Dans ce sens il faut également entendre l’affirmation de Jésus selon laquelle « le salut vient des Juifs » (4,22). Dans ce cas ils n’entrent pas parmi les accusés du procès que nous sommes en train d’étudier.

– Si l’on regarde maintenant les accusés proprement dits, on peut constater que « les Juifs » combinent en réalité deux adversaires chronologiquement distincts :

- il y a d’une part les adversaires directs de Jésus, formés essentiellement des autorités religieuses (et particulièrement les sadducéens, évoqués chez Jean sous le titre plutôt vague de « grands prêtres », au pluriel) ;
- il y a d’autre part les adversaires de la communauté johannique (donc de la fin du I^{er} siècle), constitués eux-mêmes de réalités diverses : la Synagogue, c’est-à-dire les nouveaux maîtres du judaïsme responsables, à la suite de Yavné, de l’exclusion des chrétiens, les pharisiens (qui en réalité, au temps de Jésus se montraient plutôt favorables à lui, d’autant plus que Jésus semble avoir été formé à leur école) ; mais il y a aussi des Juifs qui demeurent attachés à la personne de Jean Baptiste (on sent la

²⁸ La traduction TOB me semble éluder les difficultés : « ... Ils ne croyaient pas en lui, *de sorte que* s’accomplit la parole... Le même Esaïe a indiqué la raison pour laquelle ils ne pouvaient croire... »

polémique contre ce mouvement particulièrement en Jn 1,20 : « [Jean] confessa, ne nia pas et confessa : 'Moi, je ne suis pas le Christ' », peut-être aussi en 3,23-30 ; cf. également Jn 10,40-42) ; il y a ensuite ces ex-disciples de Jésus qui se sont « retirés » à cause de ses « paroles dures » (Jn 6,60 et 66) ; d'autres encore n'osent pas se déclarer ouvertement pour Jésus par peur des sanctions qu'une telle adhésion pouvait susciter.

Même en nous limitant à ces Juifs qui apparaissent comme adversaires de Jésus, le terme recouvre donc une réalité plutôt floue et fluide. Peut-être peut-on dire qu'il apparaît comme le signe d'une étape intermédiaire dans la prise de conscience, de la part des chrétiens, des effets de la manifestation du Christ. La venue de Jésus a suscité une nouvelle discriminante entre les hommes : non plus les Juifs (c'est-à-dire Israël) face aux *goyyim*, mais les croyants en Jésus face à ceux qui, indépendamment de leur origine, se déclarent contre lui. Nommés dans un premier temps « Juifs », tant que les Juifs formaient le milieu ambiant dans lequel vivait l'Eglise, ils ont ensuite été appelés « monde » au temps de l'expansion missionnaire déjà attestée par Jean – il est significatif, à cet égard, que le « monde » (au sens johannique du terme entendu comme en opposition à Jésus) remplace presque complètement l'expression « les Juifs » à partir de l'apparition des Grecs en 12,20²⁹.

La distinction entre amis et adversaires de Jésus, que l'on trouve dans l'emploi johannique de l'expression « les Juifs », n'est absolument pas statique (des adversaires se rallient à Jésus, des disciples se retirent). C'est une chose, d'ailleurs, que nous pouvons vérifier aussi sur nous-mêmes : certes il y a en nous une adhésion au Christ, mais il y a aussi – et combien de fois le constatons-nous ? – des résistances, des oppositions, des incom-

²⁹ Du point de vue statistique, on peut observer que dans les ch. 1–12.19, où Jean semble décrire le passage de l'Eglise du milieu juif au milieu païen (pensons à la séquence : Pâque à Jérusalem – Nicodème [un Juif] – Samaritaine – paganisme [l'officier royal] – Bethesda = judaïsme « magique » – et enfin Pâque en Galilée ; je renvoie ici aux belles pages que R. Brown, *La communauté du disciple bien-aimé* [Lectio Divina, 115], Paris, Editions du Cerf, 1983, consacre à cette communauté « avant l'Évangile » et « Quand l'Évangile fut écrit », pp. 27-99), on rencontre 47 fois les « Juifs » et 27 fois le « monde ». Dans les ch. 12,20–17, après l'arrivée des Grecs, il n'y a qu'une occurrence des « Juifs » contre 45 du « monde ». Dans le récit de la passion-résurrection, ch. 18–21, en revanche, on retrouve les « Juifs » puisque Jean parle de la situation du temps de Jésus : dans ces derniers chapitres, on trouve 23 mentions des « Juifs » et 5 seulement du « monde ».

préhensions, des désobéissances ; il y a en nous ce que frère Roger de Taizé se plaisait à nommer « ces zones non évangélisées de notre être ». Dans cette optique, il est possible de dire que les « Juifs » de l'Évangile de Jean sont certes « les autres », mais non par rapport à moi, croyant en Jésus, mais bien par rapport à Jésus lui-même. Ces « Juifs » représentent fondamentalement la « mondanité », en majorité juive dans l'entourage de Jésus et de l'Église primitive (et c'est pourquoi ils sont nommés « Juifs »), mais qui se révélera petit à petit comme une caractéristique du « monde » ; à cette mondanité je ne suis moi-même absolument pas étranger. Au fond, ce terme recouvre à peu près exactement ce que Jésus a appelé dans les Synoptiques « cette génération perverse et adultère » (Mt 12,39-45 ; 16,4 ; Mc 8,38 ; etc.), génération dont je ne peux qu'en me faisant grandement illusion imaginer ne pas faire partie.

c. La sentence

Il faut enfin s'arrêter sur la sentence à laquelle aboutit ce jugement paradoxal. A première vue il pourrait s'agir d'un ensemble de paroles très dures de Jésus sur ceux qui n'accueillent pas sa parole, parmi lesquelles on peut citer par exemple : « Vous faites les œuvres de votre père... le diable » (8,41-44), ou bien : « Celui qui me rejette et n'accueille pas mes paroles a son juge : la parole que j'ai annoncée le jugera au dernier jour » (12,48). Il faut toutefois relever que ces mots ne sont pas encore des condamnations. Bien sûr, si Jésus dit de ses adversaires qu'ils ont pour père le diable, on est en droit de s'attendre au pire pour eux.

Et pourtant, les choses ne sont pas si simples. En introduisant la sentence que je viens de citer (12,48), Jean se réfère par deux fois au prophète Esaïe :

« Ils ne croyaient pas en lui *afin que s'accomplisse* la parole du prophète Esaïe : 'Seigneur, qui a cru à ce qu'on nous avait entendu dire ? Et le bras du Seigneur, à qui a-t-il été révélé ?' (Es 53,1). *Pour cela ils ne pouvaient pas croire, parce* qu'Esaïe avait dit : 'Il a aveuglé leurs yeux et il a endurci leur cœur, pour qu'ils ne voient pas de leurs yeux, que leur cœur

ne comprennent pas, qu'ils ne se convertissent pas, et moi, je les aurais guéris' » (Es 6,9³⁰) (Jn 12,37-40).

L'incrédulité des « Juifs » semble « programmée » par le plan de Dieu : même s'ils le voulaient, ils ne pourraient croire ! Cette affirmation scandaleuse heurte profondément notre sensibilité : dans ces conditions où va finir la liberté de l'homme ? La liberté de dire oui ou non à Dieu n'est-elle pas un présupposé essentiel de la foi chrétienne ? Et, direz-vous peut-être, la preuve qu'il n'en est pas ainsi c'est que tous les premiers chrétiens étaient des Juifs. A moins qu'ils soient devenus disciples du Christ pour mieux mettre en évidence le « scandale » de l'incrédulité des autres. . .

Je dois reconnaître que plus je lis l'Écriture, moins je suis convaincu du fondement biblique de ce quasi-dogme de la liberté de l'homme devant l'appel de Dieu, et plus je reconnais la justesse de l'observation de Paul : « Dieu a renfermé tous les hommes dans la désobéissance, pour faire à tous miséricorde » (Rm 11,32, cf. aussi : « l'Écriture a enfermé toute chose sous le péché pour que la promesse, qui jaillit de la foi en Jésus-Christ, soit donnée aux croyants [et la foi est don de Dieu, ne l'oublions pas !] », Ga 3,22). Il suffit de penser à presque toutes les vocations bibliques pour se convaincre que si quelqu'un répond « oui » à cet appel de Dieu, c'est qu'il y est pratiquement « contraint », à commencer par celui de Marie, qu'elle n'aurait jamais pu prononcer si elle n'avait pas été, au préalable, rejointe par la grâce de Dieu, ce que signale le fameux participe passif *kecharitoménè* (« comblée de grâce ») de Lc 1,28. Mais qu'il y ait cette « contrainte » dans l'adhésion à la foi – parce qu'en réalité c'est tout notre être qui dit « non », car il ne veut absolument pas « renoncer à soi-même et prendre sa croix » (Mc 8,34 ; etc.) ; il veut vivre, même contre Dieu si cela est nécessaire – ne dit encore rien sur le sort réservé à ceux qui n'y ont pas été contraints. Il vaudrait la peine, à ce propos, de réfléchir sur la dernière phrase de la citation d'Ésaïe que Jean invoque pour expliquer l'incrédulité des « Juifs », celle que provisoirement j'ai reprise de la traduction

³⁰ Ce texte est souvent invoqué par la tradition synoptique, cf. Mc 4,12 ; Lc 8,10 ; Mt 13,13-15 ; il est repris aussi par Paul à la fin des Actes (Ac 28,26-27) ; c'est dire qu'il a certainement constitué une pièce maîtresse de la réflexion de l'Église primitive sur la non adhésion de la grande partie du peuple d'Israël à la prédication et à la personne de Jésus.

de la TOB, mais qui se retrouve pratiquement partout : « et moi, je les aurais guéris » (12,40). Cette traduction correspond peut-être au texte hébreu d'Esaië, mais certainement pas au texte grec de Jean (conforme à celui des LXX) qui ne donne pas cette phrase au conditionnel ou au subjonctif, comme on pourrait s'y attendre, mais à l'indicatif futur ; c'est pourquoi il faut traduire cette dernière phrase ainsi : « Mais moi, je les guérirai »³¹ ; c'est l'annonce que l'adhésion des Juifs à Jésus-Christ ne doit pas être notre problème, c'est celui de Dieu qui proclame triomphalement qu'il connaît, lui, la voie qui les conduit au salut, même si nous ne la voyons pas. Quant à la liberté, à laquelle je crois bien évidemment, il me semble qu'il ne faut pas la situer *avant* la vocation, comme la possibilité de dire oui ou non à Dieu, mais bien *après* le « oui ». C'est l'adhésion au Christ qui ouvre la vie humaine à la pleine liberté, à une liberté qui va au-delà de tout ce qu'on peut imaginer, puisqu'elle rend libre même à l'égard de sa propre liberté... comme le rappelle Paul en Ga 5,13 : « C'est à la liberté que vous avez été appelés. Seulement que cette liberté ne donne aucune prise à la chair ! Mais, par l'amour, mettez-vous au service les uns des autres ».

Fermons cette parenthèse sur le scandale de l'incrédulité d'une grande partie d'Israël et revenons à notre propos, celui de la sentence. Tout ce que nous avons vu jusqu'à présent ne constitue en fait pas la véritable sentence prononcée au terme du procès intenté contre « les Juifs ». Certes l'incrédulité, c'est-à-dire cette réalité qui se trouve dans le profond de tout être humain, moi y compris, est certainement la vérité que la venue du Christ met en lumière et démasque ; mais tel n'est pas le but ultime de la venue du Christ : il est venu non pour que se manifeste le refus que les hommes opposent à Dieu, leur Créateur, mais pour « sauver le monde » (12,47). Alors quelle est la sentence ?

On pourrait peut-être tirer comme une ligne à partir de la déclaration de Jésus à la femme adultère : « Moi non plus, je ne te condamne pas » (8,11), ligne qui passe à travers l'ordre de 11,43 : « Lazare, sors ! » pour

³¹ Ainsi aussi en Mt 13,15 et Ac 28,27. Mc 4,12 a en revanche le verbe « être pardonné » au conjonctif (« de peur qu'il ne se convertisse et *ne leur soit pardonné* ») ; on peut toutefois relever que le codex de Bèze présente ici une expression curieuse : dans sa forme originelle, il avait une 1^{re} personne du singulier du futur passif « être pardonné », corrigée par la suite en un actif : « ... et moi, *je leur pardonnerai*. »

aboutir à la sentence de Caïphe : « Vous n'y comprenez rien et vous ne percevez même pas que c'est votre avantage qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périclite pas tout entière » (11,49-50), déclaration à laquelle Jean ajoute cet important commentaire : « Ce n'est pas de lui-même qu'il prononça ces paroles, mais comme il était grand prêtre en cette année-là, il prophétisa qu'il fallait que Jésus meure pour la nation, et non seulement pour elle, mais pour réunir dans l'unité les enfants de Dieu qui sont dispersés » (11,51-52). Si la femme n'est pas condamnée, c'est que Jésus a pris sur lui son péché ; si Lazare sort vivant du tombeau, c'est parce que Jésus lui donne sa propre vie. . .

La sentence n'est désormais plus prononcée par des « Juifs », mais par le grand prêtre qui, en tant que « prophète » parle au nom de Dieu ; c'est la sentence de Dieu lui-même. La mort de Jésus pour (*hyper*) le peuple en vue de la réunification des enfants de Dieu dispersés par leur péché, telle est la réponse définitive de Dieu à notre incrédulité.

5. Une confirmation : Jn 12

Il nous est possible de trouver une confirmation de cette lecture dans le ch. 12, qui est comme un commentaire de cette sentence paradoxale.

– D'abord dans le récit de l'onction de Béthanie (12,1-11) Jésus déclare à Judas, qui résume en soi-même tous ceux qui sont incrédules face à Jésus : « Laisse-la faire, car c'est pour le jour de ma sépulture qu'elle observe cet usage (= elle fait cela en vue) » (12,7). Cela signifie que Marie a fort bien compris (et c'est pourquoi son geste avait déjà été annoncé par anticipation en 11,2) que son frère (qui récapitule tous ceux sur lesquels tombe la sentence de mort) n'est revenu à la vie que parce que Jésus lui faisait don de sa propre vie. Lazare vit, et donc Jésus est déjà comme un mort que Marie peut ensevelir par anticipation. La sentence de mort qui s'abat sur Jésus est porteuse de vie pour tous ceux qui ne sont en fait que des morts en sursis, c'est-à-dire pour nous, même si nous nous appelons Judas ou faisons partie des « Juifs ». La mort de Jésus rend possible la réunification des enfants de Dieu qu'il continue toujours à aimer. Dans cette perspective, l'onction de Béthanie apparaît comme l'onction de l'autel

définitif où se réalise l'unique sacrifice vraiment efficace. Ici, la fête de *Hanoukkah* trouve toute sa plénitude.

– Un second commentaire de la sentence paradoxale, qui constitue une seconde confirmation, apparaît juste après. A l'arrivée de Grecs qui veulent « voir Jésus » (12,20-21) Jésus s'exclame : « L'heure est venue où le Fils de l'homme doit être glorifié. Amen, amen, je vous le dis, si le grain de blé qui tombe en terre ne meurt pas, il reste seul ; si au contraire il meurt, il porte beaucoup de fruit » (12,23-24). Cette exclamation se trouve renforcée quelques versets plus loin par les mots : « C'est maintenant le jugement du monde, maintenant le prince de ce monde va être jeté dehors. Pour moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tous les hommes » (12,31-32). La sentence de mort qui s'abat sur Jésus précipite l'heure de sa glorification – c'est ici que retentit, pour la première fois, la parole « l'heure est venue »³². Dans sa mort en effet, tous les condamnés à mort, même les Grecs, même ceux qui proviennent des nations, même nous, reçoivent les énergies de résurrection, l'Esprit saint. C'est ce que Jean soulignera fortement lorsqu'il écrira, au moment de la mort de Jésus : « Ayant incliné la tête, il répandit l'Esprit » (19,30). Dans sa mort – c'est ce que souligne l'arrivée des Grecs – le mur de séparation existant entre Juifs et païens est détruit, mur qui se manifestait dans la haine réciproque (cf. Ep 2,14). Il est désormais possible qu'il n'y ait plus « qu'un seul troupeau sous un seul Berger » (10,16). ■

³² Rappelons les textes relatifs à l'« heure » de Jésus : Jn 2,4 ; 4,21.23 ; 5,25 et 28 ; 7,30 ; 8,20 ; 12,23 et 27 ; 13,1 ; 16,2.25 et 32 ; 13,1 ; 17,1 ; 19,27.