

Cycle 2016-2017 : L'Évangile de Jean

Lecture du mercredi 16 novembre 2016

Évangile de Jean : 7, 1-52

La fête de Soukhot

Le chapitre 7 de l'Évangile de Jean se situe à son début à l'époque de la fête des Tentes, ou Soukhot. A l'origine fête des récoltes (Dt 23,16), on construisait à cette occasion des huttes de branchages dans les vignes et les vergers pour la durée des récoltes. Puis la fête des Tentes devint aussi l'occasion de commémorer le séjour du peuple au désert lors de l'Exode et la protection que Dieu lui accorda. Les huttes symbolisaient ainsi les tentes qui abritaient les hébreux au désert, mais aussi la nuée qui couvrait leur marche. (Lv 23,43-44). Cette fête avait lieu (et a toujours lieu) dans la deuxième quinzaine de septembre, après *Rosh Hashana*, le Nouvel An juif (début septembre) et *Yom Kippour* (vers le 10 septembre). Pendant Soukhot, les Juifs mangeaient, dormaient et étudiaient dans les tentes. A la synagogue, on agitait dans les quatre directions de l'espace, et vers le haut et le bas, le *loulav*, bouquet composé d'une tige de palmier, de branches de saule et de myrte réunis autour d'un cédrat.

Cette fête revêt plusieurs significations symboliques dans le judaïsme : La sagesse qui s'y dévoile est celle de l'achèvement : un cycle de travail finit, celui du pressoir, du champ de la fin de l'été. L'homme s'est dispersé en efforts et en soucis pour faire produire la terre. Le temps est arrivé pour lui d'en recueillir les fruits dans la joie de sa maison. Il lui faut alors récapituler ces transformations qu'il a fait subir au monde, pour les unifier et leur donner un principe commun. Cette joie de la fête (qui succède à la fête plus austère de Yom Kippour) doit être complétée par celle qui résulte de la lutte contre l'enracinement : la soukkah est précaire, elle devrait être la demeure permanente de l'homme pour lui rappeler l'errance et l'exil par rapport à lui-même¹, par quoi il peut construire une identité toujours renouvelée. Cette découverte de la personnalité humaine dans une perspective infinie signifie concrètement l'ouverture à l'autre et passe par le salut de tous les hommes. Le rite du *loulav* n'oublie pas l'homme qui est parfumé (bonnes actions) mais insipide (ignorance) comme les branches de myrte ; ni celui qui est inodore (sans action) mais savoureux (connaissance) comme la branche de palmier ; ou celui encore qui est inodore (sans action) et insipide (ignorance) comme les feuilles de saule : ces trois catégories d'hommes doivent se serrer contre l'homme juste parfumé et savoureux comme le cédrat².

¹ Nous retrouvons trace de cette idée d'errance dans un passage des Évangiles qui l'exprime clairement : « Le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête ». (Matthieu 8,20)

² Cf. Armand Abécassis, *Il était une fois le judaïsme*, Presses de la Renaissance, Paris, 2011.

Jésus à Jérusalem : d'où lui vient sa capacité d'enseigner la Parole ?

La venue de Jésus à Jérusalem se situe donc dans ce contexte qui est bien précisé par l'évangéliste : Jésus se voit conseiller par ses frères de quitter la Galilée pour profiter de la venue de nombreux Juifs à Jérusalem pour Soukhot, afin qu'il se fasse connaître ouvertement. Ce sera le troisième séjour de Jésus à Jérusalem, au cours duquel il va se heurter à une opposition frontale à son enseignement. Il devient alors indispensable pour lui de préciser publiquement d'où lui vient sa capacité d'enseigner. Et il pose lui-même la question centrale en 16-17 : ses paroles d'enseignement sont-elles les siennes ou celles de Dieu ?

Voici comment Saint Augustin comprend la réponse de Jésus : « Voici donc ce qui fait question : il a dit : mon enseignement n'est pas à moi ; il semble qu'il y a contradiction entre : *c'est mon enseignement* et *il n'est pas à moi*. Si donc nous considérons attentivement ce que le saint Évangéliste dit lui-même dans son Prologue : *Au commencement était la Parole et la Parole était auprès de Dieu, la Parole était Dieu*, c'est de là que dépend la solution de la difficulté. Quel est donc l'enseignement du Père sinon la Parole du Père ? Le Christ est donc lui-même l'enseignement du Père, puisqu'il est la Parole du Père. Mais puisque la parole ne peut pas être la parole de personne, mais la parole de quelqu'un, il dit que son enseignement est à lui puisqu'il n'est autre que lui-même et il dit qu'il n'est pas à lui puisqu'il est la Parole du Père. Qu'y a-t-il en effet de plus à toi que toi-même, et qu'y a-t-il en effet de moins à toi que toi, si ce que tu es appartient à quelqu'un ?³ ».

Cette formulation paradoxale – comme souvent – de Saint Augustin ne peut que nous interpellier. Il exprime en effet ici toute la difficulté de comprendre Jésus comme *étant* à la fois Parole de Dieu *et* parole humaine. (Remarquez que la traduction de la TOB utilise le P majuscule et le p minuscule pour marquer la différence). Or les opposants à Jésus ne veulent pas, ou ne peuvent pas comprendre cette différence, parce que pour eux toute parole est parole humaine.

Saint Augustin tente une explication à partir de la différence entre le son de la parole (la voix qui en est la forme) et son contenu qui dépasse de beaucoup de simples sons : « La Parole est donc Dieu, et elle est la Parole d'un enseignement immuable, qui ne résonne pas dans les syllabes et ne s'envole pas, mais qui demeure avec le Père, et c'est vers cet enseignement qui demeure que nous devons nous tourner, avertis par les sons qui passent, car ce qui passe ne nous avertit pas pour nous appeler à du passager, il nous engage à aimer Dieu... Quand, avertis par ces syllabes qui passent, vous vous serez tournés vers lui, vous ne passerez pas vous non plus, mais vous demeurerez avec lui, qui demeure.⁴ » Ce Tractatus XXIX, 4-5 des *Homélie sur l'Évangile de saint Jean* est tout à fait surprenant parce qu'il introduit dès le 4^{ème} siècle une notion extrêmement « moderne » qui est de séparer la forme du langage de son pouvoir de signification. Le langage n'a ainsi aucune fin en lui-même, sinon par ce qu'il veut signifier. Il y a donc une grande différence entre des paroles in-signifiantes, qui parlent pour parler, et des paroles qui veulent signifier à l'infini et qui par ce fait vont demeurer.

Évidemment, en tant que chrétiens, nous recevons aujourd'hui les Paroles de Jésus en tant qu'elles signifient pour nous infiniment et qu'elles demeurent en nous. Paul Ricoeur et Eberhard Jüngel, à notre époque, ont abordé ces questions liées au langage de l'Évangile sous l'aspect philosophique pour le premier, et en « théologie de la parole » pour le second. Sur cette question de la parole biblique, ils ont rédigé en allemand un ouvrage commun, en 1974,

³ Saint-Augustin, *Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, Bibliothèque Augustinienne, Desclée de Brouwer, 1977, p. 601

⁴ Saint Augustin, *ibid.*, p. 603. Notons ici l'un des concepts fondamentaux de la théologie d'Augustin, sur lequel s'est fondée sa conversion, qui est l'immuabilité et l'éternité de Dieu.

dans lequel Jüngel écrit par exemple : « En Christ, en considérant tous les rapports dans lesquels les mots sont utilisés ‘autrement’, est donné un nouveau rapport qui rend nécessaire une nouvelle signification de tous les mots utilisés dans ce rapport. ⁵» Dans cette perspective des mots qui parlent « autrement », la parole biblique prend une autre dimension : elle dit plus qu’elle ne dit, la parole dépasse la parole ; mais qu’est-ce qui crée ce dépassement et cette dimension quasi infinie de la parole biblique ? Jüngel interroge alors *l’événement* dont l’Évangile parle : en fait cet *événement* communique sa puissance au langage qui en parle. Et Jüngel précise encore : « C’est Dieu comme *amour* qui est *puissance de langage*, ‘caritas capax verbi’ ⁶».

Que pensez-vous de ce dépassement d’elle-même de la parole ? Pouvez-vous, en y réfléchissant quelques instants, penser à quelques versets de la Bible selon votre choix, qui vous semblent dépasser infiniment les seuls mots qui les expriment dans le texte, et comment cela advient-il selon vous ?

Jean-Yves Rémond
novembre 2016

⁵ Paul Ricoeur, E. Jüngel, *Metapher, zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München, C. Kaiser, 1974.

⁶ E. Jüngel, *Dieu mystère du monde*, t.2, Cerf, Paris, 1997, p. 119.