

# Lecture juive du Nouveau Testament: deux exemples

FRÉDÉRIC MANNS

Studium Biblicum Franciscanum, Jérusalem

Il existe une lecture chrétienne de la Bible et une lecture juive. Mais il existe aussi une lecture chrétienne et une lecture juive du Nouveau Testament. C'est ce dernier point que nous voudrions illustrer par deux exemples. Auparavant nous voudrions rappeler brièvement les grandes étapes de la recherche exégétique chrétienne et juive. Après des années de recherche les exégètes sont d'accord pour admettre le milieu juif du Nouveau Testament comme critère d'historicité. La Bible est la trace d'une histoire que Dieu cherche à rendre sainte au long des siècles. La lecture chrétienne voit le premier accomplissement de cette histoire en Jésus, dans son incarnation, son ministère, et surtout dans les jours de sa mort et de sa résurrection. L'Eglise a les yeux tournés vers son Seigneur, attendant son retour. Le chrétien lit toute la Bible en partant du mystère pascal. Jésus lui-même y invitait les disciples d'Emmaüs: «Commençant par Moïse et parcourant tous les Prophètes, il leur interpréta dans toutes les Ecritures ce qui le concernait» (Lc 24,27). La lecture juive de la Bible attend encore l'accomplissement des prophéties. Quant à la lecture juive du Nouveau Testament, avec ses nombreuses variantes, elle restreint souvent Jésus au rang de prophète, voire d'un homme. Mais elle peut également ouvrir des horizons nouveaux.

## 1. Trois phases de la recherche chrétienne sur le Jésus de l'histoire

Il n'est pas sans intérêt de rappeler parallèlement à la recherche exégétique juive celle qui fut faite dans les milieux chrétiens.

La première phase de la recherche historique sur Jésus, insistait sur la distance qui séparait l'enseignement des apôtres et la prédication de Jésus, et soulignait combien cette dernière était en harmonie avec le judaïsme (H. S. Reimarus 1694-1768). Le rabbin de Nazareth ne voulait pas fonder une religion nouvelle. Solidement ancré dans le judaïsme, il annonçait la venue du royaume messianique terrestre et concret, c'est-à-dire la libération d'Israël du joug des Romains. Même les lois cérémonielles, que les apôtres ne suivaient pas toujours, furent respectées par Jésus.

La deuxième phase de la recherche, dont E. Käsemann fut l'initiateur, insistait sur les tensions perceptibles entre le message de Jésus et certaines conceptions fondamentales du judaïsme, et relèvait les frictions avec les cercles dirigeants du peuple qui en résultaient. Plus que des tensions et des frictions, un potentiel de rupture devenait évident. L'hostilité manifeste des dirigeants juifs, qui les a conduits à solliciter des Romains l'élimination de Jésus, était suscitée non seulement par les critiques du prophète galiléen à l'égard du Temple, mais aussi par son attitude peu respectueuse de la Torah et en particulier par son ouverture exagérée aux pécheurs.

La troisième phase de la recherche opère un changement notable. À l'extrême, on verrait dans la présentation d'un Jésus non juif l'expression d'une sorte de blasphème. En tout cas, on n'aborde plus la question en termes d'extériorité : Jésus *et* le judaïsme. La démarche critique ne se situe plus dans un cadre de pensée commandé par la confrontation et l'opposition de Jésus avec le judaïsme, au contraire l'insertion de Jésus dans le judaïsme de son temps est acceptée; elle est un acquis commun de la recherche récente. Le judaïsme est vraiment le contexte essentiel pour la compréhension du message de Jésus. Une des raisons déterminantes de ce changement d'optique paraît être un renouvellement profond, justifié par une documentation améliorée de notre connaissance du judaïsme. Faut-il dire *des judaïsmes*? Certains n'hésitent pas à le faire et pointent ainsi une difficulté considérable, mise en relief par la discussion récente à propos du *judaïsme commun*. Si ce judaïsme commun est un être de raison sans correspondance avec la réalité du premier siècle, il devient difficile de préciser ce qui était possible et ce qui ne l'était pas dans le cadre du judaïsme palestinien des années 30. On doit admettre qu'il existait un certain consensus sur les points centraux tels que la Torah, le Temple et l'idée de Dieu.

Un des exégètes américains qui a recours à cette méthode est D. Crossan<sup>1</sup>. Les sources qu'il retient à côté des Évangiles apocryphes privilégient les paroles sapientiales qui rapprochent Jésus des philosophes cyniques connus pour leur nomadisme<sup>2</sup>. Avec ce schéma Crossan reconstruit le portrait d'un Jésus paysan palestinien animant la rébellion des pauvres contre l'hellénisation de la Palestine. De plus il prône un égalitarisme radical qui s'oppose à toute hiérarchisation sociale. Il partage le repas de tous, Pharisiens y compris. Son activité thérapeutique rejoint celle de nombreux hasidim de Galilée<sup>3</sup>. Ses exorcismes s'expliquent dans un contexte où de nombreux phénomènes démoniaques surgissaient. Enfin son nomadisme l'amène à constituer un groupe de disciples<sup>4</sup>. Le tout fait partie d'une anthropologie culturelle où les modèles socio-culturels des sociétés agraires sont reportés sur la Palestine du premier siècle. Le Jésus sapiential est lavé de toute eschatologie futuriste: le royaume de Dieu<sup>5</sup> qu'il annonce est une qualité du temps présent.

Cette même déseschatologisation de Jésus est opérée par M. Borg<sup>6</sup>. Jésus est un personnage rempli de l'Esprit Saint au sein du courant charismatique juif<sup>7</sup>. Il est aligné sur la tradition des grands hommes de l'Esprit aux visions extatiques. Son expérience mystique commence au baptême où il reçoit l'Esprit et se poursuit au cours de sa vie publique lorsqu'il voit Satan tomber du ciel. Les mentions apocalyptiques de la venue du Fils de l'homme sur les nuées du ciel sont éliminées, car elles seraient dues aux communautés post-pascales. La référence au jugement comme échéance lointaine est admise cependant.

Pour Ed. Parish Sanders Jésus s'est compris comme un prophète au bord d'un basculement de l'histoire. Chassant les vendeurs du Temple Jésus réalise un geste attendu du Messie: faire un acte de destruction symbolique du Temple en vue de la restauration eschatologique du peuple saint. Jésus est venu pour pré-

<sup>1</sup> D. CROSSAN, *La vie d'un paysan juif méditerranéen*, San Francisco 1991.

<sup>2</sup> A Gadara, en Jordanie l'académie stoïcienne est demeurée célèbre avec son maître Méléagre. L'hypothèse d'un Jésus cynique est défendue également par F. GERALD DOWNING, *Christ and the Cynics. Jesus and the other Radical Preachers in the First century Tradition*, Sheffield 1988.

<sup>3</sup> M. SMITH, associait les guérisons opérées par Jésus à la magie. M. SMITH, *Jesus the Magician. A renowned historian reveals how Jesus was viewed by people of his time*, San Francisco 1978.

<sup>4</sup> G. THEISSEN, *Le christianisme de Jésus*, Paris 1978 souligne le fait que deux groupes constituaient le christianisme primitif: les itinérants qui suivaient Jésus dans son errance et les sédentaires qui accueillait les itinérants lorsqu'ils étaient de passage.

<sup>5</sup> Pour R.A. HORSLEY, *Jesus and the Spiral of violence*, San Francisco 1987 le royaume de Dieu est une réalité immanente. La transformation sociale mise en route par Jésus n'a pas encore abouti. Jésus attendait que Dieu vienne achever la révolution sociale en instaurant la révolution politique.

<sup>6</sup> M. BORG, *Jesus: A New Vision*, San Francisco 1994.

<sup>7</sup> G. VERMES, à la suite de S. SAFRAI et de D. FLUSSER, présente Jésus comme un *hasid* dans son livre *Jesus the Jew*, Glasgow 1973.

parer le rassemblement d'Israël en vue de la venue eschatologique de Dieu. Sa popularité en a fait un personnage gênant pour les autorités religieuses juives.

Impossible de retracer ici le cadre complet des exégètes américains ouverts au monde juif du Nouveau Testament. Il nous suffira d'avoir souligné que l'étude de ce milieu juif constitue un véritable critère d'historicité, alors qu'auparavant les exégètes aimaient souligner l'opposition au judaïsme comme critère d'objectivité.

## 2. L'approche juive

Depuis environ deux siècles les juifs libéraux et réformés s'intéressent de nouveau à Jésus. Avec la période de l'illumination, caractérisée par le divorce entre raison et foi, une nouvelle page de l'histoire juive commence. L'idée de l'égalité de tous les hommes et des droits naturels se fit jour. Le siècle des lumières identifia le sujet avec la conscience, plus précisément la raison. Obtenant leurs libertés et leurs droits les Juifs éclairés sortirent de leurs ghettos. Leurs études concernant leur frère Jésus ne manquent pas d'intérêt.

L'historiographie juive se développa rapidement grâce à de fortes personnalités dont il convient d'évoquer les principales. C.G. Montefiore s'intéressa à Jésus en tant qu'historien. Fondateur du mouvement juif libéral, il voulut abandonner l'attitude polémique qui avait marqué les relations judéo-chrétiennes au long des siècles. Ses nombreuses études sur Jésus et le monde juif du premier siècle en font un point de référence important. Dans deux ouvrages qui portent sur les Évangiles synoptiques<sup>8</sup> il esquissa une attitude bienveillante à l'égard des enseignements de Jésus en soulignant les nombreux parallèles rabbiniques aux enseignements évangéliques. Il affirma cependant l'originalité de Jésus en plusieurs points<sup>9</sup>. Les Évangiles synoptiques constituent sa base de réflexion: Paul et Jean sont trop opposés au judaïsme pour être pris au sérieux par les Juifs<sup>10</sup>.

En 1911 G. Friedlander réagit aux affirmations de Montefiore dans un ouvrage sur les sources juives du Sermon sur la montagne<sup>11</sup>. Le ton de l'écrit était nettement polémique et apologétique. Les valeurs positives du Sermon provien-

<sup>8</sup> C.G. MONTEFIORE, *The Synoptic Gospels* (2 vol.), London 1909 et *Rabbinic Literature and Gospel Teachings*, London 1930.

<sup>9</sup> G. FRIEDLANDER, *The Jewish Sources of the Sermon of the Mount*, London 1911 s'oppose à Montefiore qui soulignait l'originalité de Jésus dans son discours sur la montagne.

<sup>10</sup> MONTEFIORE, «Notes on the Religious Value of the Fourth Gospel», *JQR* 7 (1895) 24-74, admet que le quatrième Évangile reprend une tradition originale.

<sup>11</sup> G. FRIEDLANDER, *The Jewish Sources of the Sermon of the Mount*, London 1911.

ment du premier Testament et du judaïsme. Le contenu des Béatitudes ne diffère pas de celui d'Isaïe et des Psaumes. Quant à la prière du «Notre Père», elle n'est qu'une adaptation d'Ez 36,23-31. Par contre, l'enseignement du Sermon sur la montagne qui n'a pas de parallèles dans les écrits juifs n'est pas réaliste. Il porte sur la non résistance, sur l'ascétisme et sur l'insouciance face aux choses de ce monde. Enfin, aucun Juif ne peut accepter la prétention de Jésus d'abroger la Torah.

Montefiore avait demandé à I. Abrahams des notes rabbiniques pour ses écrits sur les synoptiques qui prirent la forme d'études sur le Pharisaïsme et les Evangiles. En marge des Evangiles sont rangés des textes, parallèles ou similaires, sans qu'aucun jugement ne soit exprimé<sup>12</sup>.

En 1925 J. Klausner publia deux tomes intitulés *Jesus of Nazareth, his life, times and teaching*<sup>13</sup>. Il était urgent pour l'auteur de restituer Jésus à son paysage naturel et de retracer l'arrière-plan historique des Evangiles. Jésus, connaisseur des Ecritures, se différencie des Pharisiens en ce qu'il insiste sur l'imminence de la venue du Messie et sur le Royaume des cieux. Son enseignement portait aussi sur les commandements moraux. Il parlait avec autorité, se distinguant des Pharisiens en ce qu'il refusait de relier ses propos aux Ecritures. Il opérait des miracles et guérissait les malades. Miracles et enseignement étaient tout un pour lui. La liberté de Jésus devant l'observance des commandements, sa manière de critiquer les propos des sages ainsi que son voisinage avec les pécheurs n'étaient pas de nature à lui rallier la sympathie des Pharisiens. Cependant rien de ce qu'il professait ne pouvait lui valoir une condamnation d'après la *halakah* des Pharisiens. Son procès se serait déroulé selon les lois sadducéennes qui étaient plus sévères.

Jésus a vécu la Torah juive. La rupture avec la Loi juive et l'ouverture aux Païens sont l'oeuvre de Paul. Dans les Evangiles on ne trouve aucun enseignement moral dont on n'ait l'équivalent dans la littérature rabbinique. La seule nouveauté c'est la synthèse personnelle de Jésus qui résume les maximes morales.

A. Marmorstein, l'auteur d'une monographie importante sur le mérite des Pères dans la tradition juive<sup>14</sup>, proposa un rapprochement entre la dernière cène de Jésus et le *Seder* pascal<sup>15</sup>.

A l'université de Tübingen F.C. Baur avait appliqué la dialectique de Hegel à l'étude du christianisme primitif : à la thèse du judéo-christianisme s'opposait l'antithèse de Paul avant qu'une synthèse ne fût possible à Rome. Les Juifs re-

<sup>12</sup> I. ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, 2 vol., Cambridge 1917.

<sup>13</sup> L'original allemand est de 1922. La traduction française est de 1933.

<sup>14</sup> A. MARMORSTEIN, *The Doctrine of Merits in Old Rabbinical Literature*, London 1920.

<sup>15</sup> MARMORSTEIN, «Das letzte Abendmahl und der Sederabend», *ZNW* 25 (1926) 249-253.

prendront cette hypothèse de travail et souligneront le clivage qui s'est produit entre Jésus et Paul. C'est en fait Paul qui est le fondateur du christianisme<sup>16</sup>: le disciple de Gamaliel n'a rien à voir avec le judaïsme rabbinique; c'est l'hellénisme qui l'a influencé. De fait le judaïsme de la Diaspora est différent du judaïsme palestinien<sup>17</sup>. Klausner rappelait que Jésus n'était qu'un réformateur du judaïsme, tandis que Paul avait fondé une religion nouvelle<sup>18</sup>.

Après la deuxième guerre mondiale la conférence de Seelisberg en 1947 réunit Juifs et Chrétiens sur l'initiative de J. Isaac<sup>19</sup>. Un appel fut adressé à toutes les Eglises chrétiennes pour leur demander la vigilance dans leur présentation du message chrétien. Le même Dieu vivant parle dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Jésus, né d'une mère juive, a choisi des disciples juifs pour porter son message de l'amour de Dieu et du prochain. Le terme «juif» dans les Evangiles n'est pas toujours synonyme d'«ennemi de Jésus». La Passion de Jésus n'a pas engagé la responsabilité de tous les Juifs. Il convient de rappeler que des juifs furent les premiers à entrer dans l'Eglise.

L'écho de cette conférence fut considérable. Deux ouvrages de R. Aron présentèrent au grand public francophone la figure de Jésus, le juif<sup>20</sup>. G. Vermes, l'auteur d'un ouvrage sur Jésus le juif publié en Angleterre<sup>21</sup>, était d'avis que Paul, l'apôtre des Gentils, avait introduit des changements importants dans le christianisme. Pour beaucoup d'auteurs juifs le christianisme est un compromis entre le paganisme et le judaïsme à partir du moment où l'Evangile fut annoncé aux païens.

D. Flusser est convaincu que le prédicateur de Nazareth était un prophète juif qui évoquait par bien des aspects Hillel l'ancien<sup>22</sup>. Impossible cependant de nier la nouveauté chrétienne. La percée opérée par Jésus est visible sur trois fronts: le commandement radical de l'amour universel, la prédication d'une morale renouvelée et la conception originale du Royaume des cieux. Le commandement de l'amour des ennemis reste la caractéristique exclusive de Jésus qui est allé plus loin que ses contemporains. Seul il prêchait l'amour inconditionné. Seul il pensait que le nouvel éon du salut était déjà commencé. L'intention de Flusser était double: il

<sup>16</sup> K. KOHLER, *The Origins of the Synagogue and the Church*, New York 1929.

<sup>17</sup> MONTEFIORE, «Rabbinic Judaism and the Epistles of Paul», *JQR* 13 (1901). J. PARKES, *Jesus, Paul and the Jews*, London 1936. Ce point de vue est critiqué par W.D. DAVIES, *Paul and the Rabbinic Judaism*, London 1955.

<sup>18</sup> J. KLAUSNER, *From Jesus to Paul*, New York 1943, 580-581.

<sup>19</sup> J. ISAAC, *Jésus et Israël*, Paris 1948. Pour cet auteur il est vain d'opposer l'Evangile au judaïsme, puisque l'Evangile a été prêché dans le Temple et la Synagogue.

<sup>20</sup> R. ARON, *Les années obscures de Jésus*, Paris 1960. *Ainsi priait Jésus enfant*, Paris 1968.

<sup>21</sup> G. VERMES, *Jesus the Jew*, London 1973.

<sup>22</sup> D. FLUSSER, *Jesus*, New York 1969. L'auteur conteste Bultmann qui n'a pas le sens de la tradition. Du même auteur il faut signaler l'ouvrage: *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem. Das Passionsgeschehen aus jüdischer Sicht*, Stuttgart 1982.

voulait libérer les exégètes chrétiens de leur scepticisme exagéré dû à Bultmann et, à la fois, critiquer certains courants du judaïsme moderne.

En Israël la jeune génération universitaire continue les recherches entreprises par les aînés. Les noms les plus représentatifs sont ceux de S. Safrai<sup>23</sup> et de D. Schwartz<sup>24</sup>. La liste présentée ici est incomplète. Il nous suffira de rappeler ici l'importance du milieu juif admise par les lecteurs juifs du Nouveau Testament.

### 3. Deux exemples de lecture juive du Nouveau Testament

La méthode de lecture juive du Nouveau Testament a été étudiée dans les deux derniers documents de la commission biblique pontificale<sup>25</sup>. Nous l'appliquons immédiatement à deux textes, le premier traitant de la résurrection de Jésus, le second analysant le titre de Simon, fils de Jean.

#### 3.1. La pierre roulée du tombeau

Le Patriarche Jacob tient une grande place dans le quatrième Evangile. L'évangile de Jean propose une lecture christologique de l'échelle de Jacob à la fin du premier chapitre. Après la confession de foi de Nathanaël Jésus promet: "Vous verrez les cieux ouverts et les anges de Dieu monter et descendre sur le Fils de l'homme". C'est dire que le personnage de Jacob tient une grande place dans la réflexion du quatrième Evangéliste. Cet épisode fonde le titre de voyant qui sera donné à Jacob lorsqu'il reçoit le nom d'Israël<sup>26</sup>. Puisque la scène de la vocation de Nathanaël fait inclusion avec le récit de l'apparition du Ressuscité à Thomas<sup>27</sup>, il n'est pas impossible que le personnage de Jacob réapparaisse au chapitre 20 du quatrième Evangile. C'est cette hypothèse que nous voudrions vérifier dans cette étude.

L'arrivée de Jacob chez Laban et sa rencontre avec Rachel sont relatées au chapitre 29 du livre de la Genèse. La rencontre près d'un puits prélude à un mariage ici comme en Gen 24,10-27. En arrivant chez Laban Jacob vit un puits

<sup>23</sup> S. SAFRAI, *Pilgrimage at the Time of the Second Temple*, Tel Aviv 1965. De nombreux articles de S. SAFRAI sur les rapports entre Nouveau Testament et Judaïsme ont paru dans la Revue *Jerusalem Perspectives*. Z. Safrai et C. Safrai poursuivent les recherches entreprises par leur père.

<sup>24</sup> D. SCHWARTZ, *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tübingen 1992.

<sup>25</sup> *L'interprétation de la Bible en Eglise et Le peuple juif et ses Ecritures dans la Bible chrétienne*.

<sup>26</sup> C'est l'interprétation d'Origène qui fait de Jacob le représentant de la philosophie contemplative (Prologue au Commentaire sur le cantique, p. 78; CGS 5, 22-79).

<sup>27</sup> *L'Evangile de Jean à la lumière du judaïsme*, Jerusalem 1991.

dans la plaine auprès duquel reposaient trois troupeaux de moutons. Une grande pierre bouchait l'ouverture du puits. Lorsque les troupeaux s'assemblaient les bergers faisaient rouler la pierre de l'ouverture du puits et les moutons s'abreuvaient, puis on remettait la pierre sur l'ouverture du puits. Lorsque Jacob vit Rachel venir, il fit rouler la pierre de l'ouverture du puits avec une force extraordinaire. Puis il embrassa Rachel et dit à Rachel qu'il était le fils de Rébecca, la soeur de son père. Enfin la rencontre avec Laban eut lieu.

Le Targum introduit en Gen 28,10 une longue paraphrase comme il le fait généralement en début de seder. Les cinq signes qui furent opérés pour Jacob lorsqu'il sortit de Beersheva pour se rendre à Haran sont évoqués dans un ordre qui varie dans le TjI et le TN. Nous reproduisons ici en synopsis les deux versions du targum:

TN: "Quatrième signe: la pierre que tous les bergers réunis pour la faire rouler de dessus la bouche du puits n'étaient pas parvenus à bouger, lorsqu'arriva notre Père Jacob, il la souleva d'une seule main et il abreuva le troupeau de Laban, frère de sa mère.

Cinquième signe: quand notre Père Jacob eut soulevé la pierre de dessus la bouche du puits, le puits se mit à déborder et monta en sa présence et continua de déborder pendant vingt ans tout le temps qu'il demeura à Haran.

Une glose marginale du TN emploie le verbe; "il enleva la pierre" au lieu de "il la souleva".

TjI : Troisième signe: la pierre que l'on roulait de sur la bouche du puits quand tous les troupeaux étaient réunis, il la roula d'une seule main.

Quatrième signe: le puits se mit à déborder et monta en sa présence et continua de déborder pendant vingt ans tout le temps qu'il demeura à Haran.

En Gen 28,11 le Targum interprète la rencontre de Jacob avec le lieu comme la rencontre avec la Parole de Dieu. En effet le verbe *pg'* exprime dans certains textes la prière. *GenR* 68,9 définit Jacob comme celui qui a institué la prière du soir. La LXX de Gen 28,11 ainsi que Philon d'Alexandrie dans son traité *De Somnis* 1, 61-63 avait traduit l'hébreu: là Jacob fit un voeu au sens de la prière que le patriarche avait faite. L'expression il arriva au lieu (*wyg' bmqwm*) est interprétée dans le targum comme s'appliquant au temple. En effet en Gen 22,4 le terme *mqwm* sera appliqué au temple dans le texte de 2 Ch 3,1. Philon d'Alexandrie l'applique également au temple en partant d'une *gezerah shawah*

avec Ex 24,10. Le *Rouleau du Temple* de Qumran 29 affirme que l'alliance que Dieu a conclue avec Jacob a Béthel trouvera son accomplissement dans le temple que Dieu créera à Jérusalem. De plus la pierre que Jacob avait prise comme oreiller deviendra la pierre de fondation du monde, qui se trouvait selon la tradition juive dans le Saint des Saints. En d'autres mots les ajouts de Gen 28, 10 sont mis en rapport avec le temple.

Le TjI Gen 29, 10 et 13 revient sur cette interprétation:

TjI Gen 29,10: Dès que Jacob vit Rachel... il s'approcha et d'un seul bras il roula la pierre de sur la bouche du puits et le puits se mit à déborder, les eaux montèrent devant lui.

Tj I Gen 29,13: Dès que Laban entendit parler du renom de force et de piété de Jacob, fils de sa soeur... comment il avait roulé la pierre et comment le puits avait débordé et était monté devant lui, il courut à sa rencontre.

Curieusement lors de la bénédiction de Jacob Isaac tâte ses mains. Le TjI Gen 27, 15 ajoute une tradition orale: "Puis Rébecca prit les vêtements précieux d'Esäü qui provenaient du premier homme<sup>28</sup>; ce jour-là Esäü ne les avait pas revêtus et ils étaient restés près d'elle à la maison. De la peau des chevreaux elle recouvrit ses mains et la partie glabre de son cou".

Ces textes appartiennent à la littérature orale et ne sont pas datés. Il faut donc rechercher les textes parallèles qui permettent de vérifier leur ancienneté. Des éléments de cette tradition orale sont connus et repris dans le Midrash *Pirque de Rabbi Eliézer* (PRE) qui contient des traditions fort anciennes. Le puits de Jacob procure une eau vive jaillissante. Comme le puits a accompagné Israël dans le désert pendant quarante ans, de même il a fécondé les terres de Laban pendant vingt ans.

PRE 36 commente ainsi Gen 29,10: "Les pas de Jacob n'étaient pas étriqués et sa force ne chancela pas, et comme un héros puissant il roula la pierre de sur la bouche du puits. Le puits jaillit et répandit ses eaux alentour. Les bergers el virent et en furent stupéfiés car ils n'avaient pas été capables ensemble de rouler la pierre de sur la bouche du puits, alors que jacob seul roula la pierre de dessus la bouche du puits"...

<sup>28</sup> Pour l'histoire de ces vêtements voir TjI et TN Gen 48,22.

“Quand Laban entendit les nouvelles de Jacob, le fils de sa soeur, et la force de sa vigueur dont il avait fait montre sur le puits, il courut à sa rencontre pour l’embrasser”.

La force extraordinaire de Jacob provient selon PRE 32 de la bénédiction qu’il a reçue de son père: “R. Juda dit: Isaac a donné dix bénédictions à Jacob concernant les rosées du ciel et le froment de la terre, en rapport avec les dix paroles par lesquelles le monde a été créé, ainsi qu’il est dit: Que Dieu te donne de la rosée des cieux et des graisses de la terre, abondance de froment et de moût (Gen 27,28). Lorsque Jacob sortit de devant la face d’Isaac son père, il sortit couronné comme un marié et une mariée avec ses parures et sur lui une rosée de résurrection (*thyyt*) descendit du ciel et ses os furent raffermis, à son tour il devint fort, vaillant et puissant, c’est pourquoi il est dit: Grâce aux mains du Fort, de Jacob par le berger de la pierre d’Israël (Gen 49,24). Plusieurs auteurs ont noté que le midrash PRE est proche du TjI en ce qui concerne *l’aggadah*<sup>29</sup>. A.Jaubert<sup>30</sup> a rapproché le thème de l’eau qui monte et déborde pendant vingt ans de la source jaillissante de Jn 4,14.

Le midrash *GenR* 70 consacre un long développement à l’interprétation symbolique du puits de Jacob. La lecture plurielle, proposée par le midrash, s’articule autour de deux grands thèmes : la traversée du désert et la vie à Jérusalem, le passé et le présent du peuple.

a. La première interprétation voit dans le puits de Jacob un renvoi au puits qui permit aux Juifs de survivre dans le désert pendant quarante ans :

“Il vit un puits dans le champ: c’était le puits.

Trois troupeaux: c’étaient Moïse, Aaron et Myriam.

De ce puits, on abreuvait les troupeaux : chaque Juif venait y puiser pour sa bannière, son clan, sa famille.

Il y avait une grande pierre mais un petit orifice, dit R. Hanina.

Les troupeaux s’y rassemblaient à l’heure du campement.

On roulait la pierre pour que chacun puisse pour sa bannière, son clan, sa famille.

<sup>29</sup> M.PEREZ FERNANDEZ, *Los capitulos de Rabbi Eliezer*, Valencia 1984, 31-39.

<sup>30</sup> A. JAUBERT, “La symbolique du puits de Jacob”, in *L’homme devant Dieu* (Mélanges H. de Lubac), Paris 1964, 63-73. Sur les deux mariages de Jacob voir l’interprétation symbolique de Philon d’Alexandrie qui voit en Léa le symbole de la vertu et en Rachel la partie amie du sensible. Justin, *Dialogue* 134,3 y verra la figure de deux peuples. Léa l’aînée figure la Synagogue aux yeux faibles et Rachel la plus jeune est l’Eglise des Nations (Voir aussi Irénée, *Adv. Haer.* 4,21,3).

On remettait la pierre à l'heure du départ" (*GenR* 70,3)

Le puits, qui a accompagné les Hébreux dans le désert pendant quarante ans, est appelé le puits de Myriam car c'est par son mérite qu'il fut donné à Israël. Les trois troupeaux, accroupis près de lui, représentent Moïse, Aaron et Myriam. Moïse est le législateur, Myriam la prophétesse et Aaron est le prêtre. Autour du puits, les trois pouvoirs sont représentés: la prophétie, le culte et le pouvoir législatif. Ce sont les trois aspects de la loi apportée par le législateur, défendue par le prophète et sanctionnée par le prêtre.

La traversée du désert s'articule autour de l'obsession de l'eau. Les multiples murmures et les révoltes, que suscita cette quête, sont évoqués dans la Bible. Cependant, le puits qui permit la survie du peuple est un don dû aux mérites de Myriam.

L'arrivée de Jacob à Haran féconde le pays. Avant qu'il ne vienne, personne ne pouvait boire au puits. Jacob réussit à enlever la pierre du puits. Bien plus, les eaux du puits vinrent à sa rencontre. Ce puits est témoin et signe de nombreuses révélations comme le rappelle le Targum Néofiti et Jerushalmi *Gen* 28,10

Un autre fondement scripturaire de la tradition du puits au désert est la scène où Moïse frappe le rocher (*Ex* 17,1-7 et *Nb* 20,2-11). Une tradition situe la scène à l'Horeb: l'eau jaillit de la montagne sainte. Le targum Néofiti d'*Ex* 17,1-7 associe la parole à l'eau du rocher: "Voici que ma parole se tiendra postée sur le rocher à Horeb; tu frapperas le rocher; de l'eau en sortira et le peuple boira". Le Targum n'innove pas; toute la tradition biblique voyait dans l'eau un symbole de la Parole. Le midrash *CtR* 2 se plaira à détailler tous les points de cette comparaison.

b. Le midrash *GenR* 70,9 propose une deuxième interprétation du puits de Jacob attribuée à R. Johanan:

"Le puits: c'est le Sinaï.

Les trois troupeaux: les prêtres, les lévites et Israël.

De ce puits on puisait: les dix commandements.

La grande pierre: La *Shekinah*.

Tous les troupeaux se rassemblaient. R. Simon dit: car s'il avait manqué un seul Hébreu, Israël n'aurait pas pu recevoir la loi.

On enlevait la pierre: car de là ils entendaient les dix commandements

On remettait la pierre: car du Ciel j'ai parlé avec vous".

De nouveau, c'est le double symbole social et spirituel du puits qui est illustré dans cette interprétation. Le Sinaï est le lieu de la révélation. La soif qui a

poussé les Hébreux vers ce lieu, n'est plus la soif physique. Au puits, qui les accompagnait dans le désert, les Hébreux ont consacré un chant: "Monte puits. Chantez-le, puits que les chefs ont creusé, que les nobles du peuple ont foré avec un sceptre, avec leurs bâtons" (Nb 21,17-18). Le puits est invité à faire monter son eau pour les Israélites. Le forage, avec des insignes du commandement, suggère une signification qui dépasse le sens littéral. La suite évoque le passage à Mattana, terme géographique qui signifie : don. Le puits est défini comme un don. Dans le désert, symbole de l'aridité, a jailli un puits où Israël a puisé l'eau vive de la Torah.

Cette tradition est ancienne, puisque les Esséniens de Qumran interprétaient ce puits comme symbole de la loi. "Ils forèrent un puits aux eaux abondantes. Qui méprise ces eaux ne vivra pas" (CD 3,16-17). "Le puits c'est la loi. Ceux qui le forèrent ce sont les premiers convertis d'Israël... Le bâton c'est le chercheur de la loi... Les nobles du peuple ce sont ceux qui viennent pour creuser le puits à l'aide de préceptes qu'a promulgués le législateur pour qu'ils y marchent durant tout le temps de l'impiété" (CD 6,3-11)<sup>31</sup>.

Puisque la Sagesse avait été assimilée avec la loi en Ben Sira 24, Philon d'Alexandrie, lorsqu'il parle du puits de Nombres 21, y voit un symbole de la sagesse et de la science que le peuple avait acquises<sup>32</sup>. Le chant du puits est rapproché du Cantique de Moïse au passage de la mer Rouge<sup>33</sup>. *NbR* 19,25 unit les eaux du puits et celles de la mer Rouge.

Israël au pied du Sinaï était dans la même situation que Jacob devant le puits : la parole est encore enfermée. L'ouverture du puits correspond à la révélation de la loi. C'est collectivement qu'Israël a accepté la loi en s'engageant: "Nous écouterons et nous ferons". La révélation est impossible si tout le monde n'est pas présent, car tous sont inclus dès le principe, même les Samaritains.

Une tradition ancienne, contenue dans le livre des *Jubilés*, veut que les patriarches furent les premiers à recevoir la révélation de la loi et à avoir observé les fêtes. Paul semble avoir connu cette tradition puisqu'il affirme dans la première lettre aux Corinthiens 10,4: "Nos pères buvaient à un rocher spirituel qui les suivait". Israël a reçu la loi pour féconder le désert et abreuver les nations. L'eau est d'abord symbole de la parole. Is 55,11 et Dt 32,2 en témoignent. L'eau est ensuite le symbole de l'esprit et de la plénitude spirituelle dès le premier Testa-

<sup>31</sup> Cf. CD 19,34. Le *Liber Antiquitatum Biblicarum* du Pseudo-Philon mentionne la légende du puits en 10,7; 11,15 et 20,8.

<sup>32</sup> *Eb* 112; *Somn* 2, 270-271.

<sup>33</sup> *Ebr* 111, *Somn* 2, 269.

ment. Amos 8,11 annonce que le monde aura soif, non pas d'eau, mais d'entendre la parole de Dieu. Fécondité du monde par la Révélation: c'est la deuxième signification du puits de Jacob. Loi et sagesse permettent au monde de subsister. En effet, les dix paroles du Sinäï correspondent aux dix paroles de la création. Leur observance permet au monde de subsister.

c. Une troisième interprétation du puits de Jacob est proposée par le midrash *GenR* 70,3. La source du Sinäï se retrouve au Temple de Jérusalem, puisque les eaux doivent jaillir du sanctuaire selon la prophétie de Za 13<sup>34</sup>.

“Le puits : c'est Sion.

Les trois troupeaux : les trois fêtes.

De ce puits on puisait: l'Esprit Saint

La pierre était grande: c'est la joie du puisage. R.Joshua dit : Pourquoi l'appelaient-on la joie du puisage? Car c'est de là qu'ils puisaient l'Esprit Saint”.

Trois fois par an, les Juifs devaient monter au Temple pour puiser l'Esprit Saint. La fête de Pâque évoquait la sortie d'Égypte avec le Nil changé en sang et la traversée à pied sec de la mer Rouge.

Shavouot faisait mémoire des alliances successives conclues par Dieu avec son peuple.

Succot était caractérisée par la cérémonie de libation des eaux. C'est dans ce contexte qu'il faut relire Jn 7, 37-39.

L'Esprit Saint est occulté. “Il n'y avait pas encore d'Esprit” (Jn 7, 39). Il faut que trois fois par an, les Israélites montent à Jérusalem pour ouvrir le puits<sup>35</sup>. Seul l'effort de tous et la prière commune au Temple permettent au peuple de survivre grâce à l'eau de l'Esprit. Le peuple devait se présenter pour être vu et jugé par Dieu. Cette révélation à Israël, durant les fêtes, n'a de sens que si elle se rapporte à tout le peuple et à tous les peuples, les Samaritains compris. Durant la fête de Succot, soixante-dix sacrifices étaient offerts pour les nations. Le thème du puits fait passer ainsi la réflexion du spirituel au projet messianique. Les fêtes rappellent à Israël que sa vocation c'est de porter le Nom de Dieu aux nations pour les préparer à prendre conscience de leur unité.

Le midrash *GenR* continue:

“Jacob demanda : Connaissez-vous Laban? Connaissez-vous celui qui blanchira vos fautes comme la neige? ”.

<sup>34</sup> Jean 19,37 montrera l'accomplissement de cette prophétie au moment de la mort de Jésus.

<sup>35</sup> Pour les Samaritains il fallait adorer sur le Garizim.

En effet, la tradition juive avait appliqué le terme de Liban/Liban au temple dont la fonction était de purifier les fautes du peuple<sup>36</sup>.

Selon le traité de la Mishna *Abot* 5,6, le puits était un des dix objets créés au crépuscule avant la création. Le Psaume 78,15 compare les flots qui coulaient du rocher frappé par Moïse avec ceux de l'abîme. La version grecque du Psaume 77,15 est encore plus claire. On rejoint ici les spéculations juives sur la source du Temple. Jérusalem, dans le livre des *Jubilés*, est présenté comme le nombril du monde. C'est d'elle que devait sortir la loi (Is 2,3 et Mi 4,2). Ez 47,1-12 décrit une source miraculeuse qui sortira du Temple à la fin des temps. La source grossit comme un torrent; elle fertilise le pays et va assainir la mer Morte. Sur les rives du torrent, poussent des arbres fruitiers dont les fruits ne cesseront pas et dont les feuilles seront des remèdes. Cette source, qui sort du Temple de Jérusalem, est interprétée en Za 13,1 comme salvifique : elle lavera le péché et la souillure. Les eaux primordiales qui avaient englouti les méchants lors du déluge, apporteront désormais la vie à Jérusalem. En Ben Sira 24, la Sagesse qui a dressé sa tente en Sion et dont l'autorité est à Jérusalem, compare les flots d'intelligence qu'elle fait déborder aux fleuves du paradis terrestre. La Tosephta *Succot* au chapitre 3 rapprochera les eaux du sanctuaire avec les eaux de l'Exode et celles de la création. Le puits-rocher était ainsi rapproché de la source du Temple.

Un double mouvement est esquissé dans les traditions du puits. Jacob avait commencé son voyage depuis Beersheva, le puits de sept ou le puits du serment. Il allait vers les nations. A l'entrée en Mésopotamie, il rencontre le puits et Rachel. Inversement, Israël quitte l'Égypte et va vers la Terre promise. Il traverse le désert et y découvre un puits profond. Au Sinaï, il reçoit la Loi. Cette révélation particulière institue l'élection et fait d'Israël un peuple de prêtres au service de l'humanité. Enfin, il y a une révélation universelle qui doit se produire au Temple de Jérusalem qui doit être une maison de prière pour tous les peuples. Alors que Jacob quittait Israël pour se rendre chez les Nations, Israël quitte les Nations pour se rendre en Terre promise. Les deux mouvements poursuivent cependant le même but: donner à boire à ceux qui ont soif de la Parole de Dieu.

C'est dans ce contexte missionnaire qu'il faut relire l'épisode de Jésus en Samarie. Jésus, comme Jacob, veut ouvrir le puits pour que la Samarie, exclue par les Juifs, puisse boire l'eau de la révélation. Il ouvre ce puits pour que l'antagonisme entre Jérusalem et le Garizim, lieux de pèlerinages, soit dépassé. Les véri-

<sup>36</sup> G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1973, 26-39. La tradition est ancienne puisqu'elle est attestée dans le *Pesher* du prophète Habacuc 12,3-4 de Qumran qui l'applique au Conseil de la Communauté.

tables adoreurs doivent adorer en Esprit et en Vérité. L'eau qu'il promet deviendra, comme celle du puits de Jacob, une eau jaillissante en vie éternelle. Jésus, comme Jacob, vient pour rassembler, autour du Temple nouveau qu'est son corps, tous les dispersés. C'est ce qu'il fera dans sa mort. Le jaillissement des eaux vives avait toujours préfiguré la sagesse issue de la loi. Cette image reportée sur le Christ le désigne comme celui qui fait jaillir l'eau vive de l'Esprit. Jean, lorsqu'il relate la mort de Jésus, s'exprime en ces termes qui ont un double sens : "Il donna l'Esprit".

C'est à Haran que Jacob eut un songe selon Gen 28,12. Il vit une échelle plantée en terre dont l'extrémité atteignait le ciel. Cette vision est relue en Jn 1,51 et appliquée à la Croix du Christ. Les anges descendent et montent sur le Fils de l'Homme. Son corps ressuscité, qui est le nouveau Temple, purifiera tous les croyants. Jésus, accomplissement de la figure de Jacob, est ainsi une image chère à Jean. En effet, la tradition juive elle-même savait que le judaïsme authentique ne commence qu'avec Jacob-Israël : "D'Abraham, père de mon père est issu l'impur Ismaël et tous les fils de Qeturah. D'Isaac, mon père, est issu l'impur Esäu, mon frère", admet Jacob, selon la version du Targum Néofiti Dt 6,4<sup>37</sup>.

Il convient de conclure par une autre tradition, évoquant l'eau donnée par Moïse qui provient du midrash *QohR* 1,28. Comment reconnaître le Messie? L'histoire du salut se caractérise par une grande inclusion, répond l'auteur du midrash : "Comme le premier libérateur, ainsi sera le dernier libérateur. De même qu'il est dit à propos du premier libérateur: Et Moïse prit sa femme et ses fils et les plaça sur un âne (Ex 4,20), de même il est dit du dernier libérateur: Humble et monté sur un âne (Za 9,9). De même que le premier libérateur a fait tomber du ciel la manne, selon qu'il est écrit: Voici je ferai pleuvoir sur vous un pain du ciel (Ex 16,4), de même le dernier libérateur fera tomber la manne selon qu'il est écrit: Il y aura un pain de blé sur la terre (Ps 72,16). De même que le premier libérateur a fait jaillir le puits, de même le dernier libérateur fera jaillir l'eau selon qu'il est écrit: Il arrivera dans ces jours qu'une source jaillira de la maison du Seigneur et elle arrosera la vallée de Sittim (Jl 3,18)".

Ce texte, dont la rédaction est tardive, contient des traditions orales anciennes. L'Évangile de Jean applique ces trois signes à Jésus. Le signe de l'eau est présent en Jn 4,14; Jn 7,37-39 et Jn 19,34, celui de la manne est repris en Jn 6, tandis que Jn 12,18 orchestre l'entrée de Jésus à Jérusalem assis sur un âne.

<sup>37</sup> La synopse des recensions targumiques se trouve en E. CORTES, *Los discursos de adios de Gn 49 a Jn 13-17*, Barcelona 1976, 298-365.

Le midrash *QohR* 9,11,1 reprend les traditions sur le puits de Jacob ainsi que le midrash Tanhuma, *Wayyislah* 4. Le Midrash du Psaume 91,4 les connaît également. Au Moyen âge Rashi connaît encore la tradition de la force extraordinaire de Jacob<sup>38</sup>. C'est dire que la tradition était très répandue. La tradition chrétienne verra en Jacob une préfiguration du Christ vainqueur<sup>39</sup>. Dans la force de Jacob les chrétiens verront une préfiguration du Christ, seul capable de donner l'eau vive du baptême aux troupeaux de Rachel, l'Eglise<sup>40</sup>.

Mais il ya peut-être plus. Le récit de la résurrection de Jésus fait intervenir une grande pierre placée à l'entrée du tombeau qui a été roulée. Le verbe *apokulio* employé en Gen 29,3 (LXX) est repris en Mt 28,2. Jn 20 emploie le verbe *airô* au participe parfait passif qui correspond à la glose marginale du TN. La pierre fut enlevée. Par qui? Le texte semble supposer que la force extraordinaire de Jésus, nouveau Jacob qui fit rouler tout seul la pierre, lui vint de la rosée de la résurrection. La rencontre avec Rachel a lieu au jardin lorsque Jésus vit Marie de Magdala qui le reconnut à sa voix, car les brebis (Rachel) reconnaissent la voix du pasteur. C'est Marie de Magdala qui voit dans le tombeau deux anges assis là où reposait le corps de Jésus, l'un à la tête et l'autre aux pieds. C'est dire que le tombeau de Jésus est la nouvelle arche d'alliance. Jean comme Gen 18 met la scène en rapport avec le Temple.

### 3.2 Simon, fils de Jean

L'Evangile de Jean en deux passages donne à Simon Pierre son nom complet de Simon fils de Jean. Les deux textes - Jn 1,43 et Jn 21,15-17- ont trait à la vocation de Simon. Nous examinerons les variantes textuelles des deux passages en question avant de proposer une hypothèse sur l'origine de ce nom.

#### Critique textuelle de Jn 1,42 et Jn 21,15-17

Jn 1,42 relate le changement de nom de Simon qui s'appellera désormais Kephas, ce qui veut dire le rocher. De nombreux manuscrits, en particulier A, B2, f 1.13, vg clem, syr et boh portent la variante Iôna. Il semble qu'il faille

<sup>38</sup> Voir son commentaire de Gen 4,10

<sup>39</sup> Irénée, *Adv. Haer.* 4,21,3. Irénée met en parallèle les pièges qu'Esau avait tendu à Jacob et ceux que les Juifs tendirent à l'Eglise.

<sup>40</sup> Grégoire de Nysse, *In diem luminum*, GNO 9,232.

préférer la variante *Iôannou* attestée dans les papyri P66 et 75, Sinaiticus, Vaticanus, L et W. La forme *Iôanna* est attestée dans quelques minuscules.

En Jn 21,15 la forme *Simon Iôannou* est attestée en Sinaiticus, Vaticanus C, D, L, W et plusieurs minuscules. Quant à la forme secondaire *Iôna* elle est connue en A, C2, O, f 1.13 et syr.

En Jn 21,16 la forme *Iôna* revient en A C2, O, f.1.13 et syr, tandis que la forme *Iôannou* est attestée en Sinaiticus, B,C,D, W.

Au verset Jn 21,17 *Simon Iôannou* est attestée en P59, Sinaiticus, B, C, D, W. tandis que *Iôna* comme les fois précédentes est connu en A, C2 O, f 1.13.

Il n'y a pas de doute: la forme la plus ancienne et la mieux attestée est *Simon Iôannou*. Curieusement en Mt 16,17 c'est la forme araméenne *Bariôna* qui est attestée.

La tradition manuscrite de la LXX est hésitante entre les deux formes *Iôannou* et *Iôna* dans plusieurs cas. Cela résulte de Jer 47,8 (LXX) où la forme *Iôannan* est attestée en A et Q 26.538.544.764 et *Iônan* en B 410.36.48.763.62.403. De même en 2 R 25,23 la majorité des manuscrits porte *Iôanan*, tandis que B porte *Iôna*. En 1 Chr 26,3 le codex B porte la forme *Iônas* tandis que la majorité des autres codex porte *Iôanan*. On peut donc conclure que les deux formes sont interchangeables.

### Origine et sens du nom Simon, fils de Jean.

Il est clair que dans le quatrième Evangile Jésus est le seul grand prêtre<sup>41</sup>. Avec son départ le problème du grand prêtre se pose de nouveau. La mort de Jésus avait pour but de rassembler les enfants de Dieu dispersés<sup>42</sup>. La nouvelle famille des enfants de Dieu était née au pied de la croix lorsque Jésus avait donné au disciple bien-aimé sa mère<sup>43</sup>. Jésus sait que sa mort signifie l'accomplissement de toutes choses<sup>44</sup> et que les Ecritures doivent être accomplies. Mais l'Eglise naissante a besoin de structures<sup>45</sup>.

Dans le corps de l'évangile l'auteur désigne Pierre avec son double nom *Simôn Petros*<sup>46</sup> pour le distinguer de Judas, fils de Simon Iscariote<sup>47</sup>. Le livre de Ben Sira donne la description du grand prêtre au chapitre 50,1. Ce prêtre porte

<sup>41</sup> J.P. HEIL, «Jesus as the unique High Priest in the Gospel of John», *CBQ* 57 (1995) 729-745.

<sup>42</sup> Jn 11,47-53 ; 12,32.

<sup>43</sup> A.Contri, «La chiesa, la madre e i sacramenti nella teologia giovannea della croce», *Mar* 64(2002) 137-162.

<sup>44</sup> Jn 19, 28.

<sup>45</sup> P. LE FORT, *Les structures de l'Eglise militante selon saint Jean*, Genève 1970.

<sup>46</sup> Jn 1,41; 6,8.68; 13,6.9 (Petros dans le codex Bezae).24.36; 18,10.15.25; 20,2.6; 21,2.3.7.11.15.

<sup>47</sup> Jn 6,71; 13,2. 26 (le codex Bezae porte Iouda Simonos apo Karuôtou).

le nom de *Simôn, Oniou huïos*. Certains manuscrits, dont le Vaticanus porte la variante: *Simôn Ioniou huïos*. Par contre, l'original hébreu publié par Segal connaît la forme *Simon ben Iohanan*, Simon fils de Jean.

Si le quatrième Evangile renvoie discrètement la figure de Simon Pierre à celle de Simon fils de Jean de Ben Sira, le texte de Jean s'enrichit d'une nouvelle valence. Il pourrait s'agir de l'investiture de Pierre comme grand prêtre de la communauté chrétienne. D'ailleurs son changement de nom en Kephas n'est pas sans évoquer le nom du grand prêtre juif Caïphe. Plusieurs commentateurs ont émis cette hypothèse. On s'explique ainsi que la vocation de Pierre soit mise au centre de la structure de l'appel des cinq premiers disciples. On s'explique aussi la solennité de la scène de l'investiture de Pierre comme pasteur des brebis en Jn 21.

L'analyse de deux textes nous a montré l'importance de la lecture juive des Ecritures. Remis dans son contexte littéraire et historique authentique, le Nouveau Testament resplendit d'une lumière nouvelle et invite à un dialogue entre Juifs et Chrétiens. La vérité du dialogue est à ce prix.