



2^e DIMANCHE DE L'AVENT

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 6

Première lecture: G. Couturier,
F. Montagnini, P.-E. Bonnard *

Deuxième lecture : J. Dupont,
C. Spicq, G. Gaide * Évangile:
W. Trilling, P. Ternant, A. George

ABBAYE DE S^T-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF





2007.729

2 ASS
As 7

Deuxième dimanche de l'Avent

Assemblées du Seigneur 6

115.603

FACULTAD
DE
TEOLOGIA
Univ. de Deusto
HILHA O

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs
© LES EDITIONS DU CERF, 1969
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7^e

Année A

Première lecture : Is 11,1-10

Deuxième lecture : Rm 15,4-9

Evangelie : Mt 3,1-12

Le roi-Messie attendu

Is 11,1-10

PAR FELICE MONTAGNINI

L'oracle d'Is 11,1-10 appartient au « cycle de l'Emmanuel » (Is 7—12) qui est un des sommets du messianisme royal.

L'attente messianique consiste essentiellement dans la certitude que Yahvé ne cessera pas d'être proche de son peuple. On se représente les réalités qui échappent à la perception directe, au moyen des images qu'on a sous les yeux. Ainsi l'attente du salut nous est-elle présentée sous la forme de personnes et de situations connues par les auteurs sacrés. Puisque, en outre, le salut doit se réaliser dans le cadre de l'histoire et à partir d'elle, la plupart des oracles messianiques le relie à un personnage historique qu'on appelle « le Messie ». Celui-ci, à son tour, apparaît sous les diverses figures qui, d'après la vision du prophète et la foi de la communauté, évoquent bien, et pour ainsi dire incarnent, l'espérance dont ils sont animés.

C'est dans cette mise en scène complexe de l'attente messianique qu'intervient le « messianisme royal ». Celui-ci représente le Messie sous les traits d'un descendant de David, le roi par excellence, avec lequel Yahvé a contracté une alliance qui prolonge et rénove celle du Sinaï (2 S 7,8-16; Ps 89,4ss; 132,11-17). Le cycle de l'Emmanuel se fait en grande partie l'écho des événements de la période assyrienne (2^e moitié du VIII^e siècle). La structure politico-religieuse du royaume de Juda, réuni autour de la maison de David, se trouvait alors secouée de fond en comble par le regain d'hostilité des rois de Ninive. Aussi l'espérance du salut se porte-t-elle sur la figure d'un descendant de David. En outre, sous la pression des difficultés de l'heure, elle tend à rejoindre l'avenir eschatologique, où il ne s'agira plus seulement de se soustraire à un péril contingent, mais d'assister à l'avènement du royaume de Dieu; en ces jours, on sera sauvé non plus par la médiation faible et imparfaite d'un roi

de Juda — pâle ombre du Messie — mais par l'envoyé de Dieu lui-même.

Notre prophétie est plutôt une présentation directe de la personne du Messie que l'évocation, à travers une figure, de l'époque du Messie attendu.

1. Un rejeton du tronc de Jessé (v. 1)

La prophétie s'ouvre en promettant la sortie d'un nouveau surgeon du tronc et des racines de Jessé. Pour bien comprendre la pensée du prophète, il faut prêter attention au point de départ d'où surgit ce rejeton : un tronc, des racines.

A la différence de la LXX qui utilise le même terme (*riza*, racine) dans les deux stiques, le texte massorétique lit d'abord « tronc » (*gēza'*) et ensuite « racine » (*shoresh*). Le parallélisme poétique de la phrase permet de dire que la LXX n'a pas faussé le sens, dans la mesure où les deux mots sont pratiquement synonymes. Toutefois, le texte massorétique est plus riche puisque, au-delà de l'équivalence, il souligne la complémentarité des deux termes. Mis en prose, il nous dit : ce qui à première vue pouvait paraître une image de mort (tronc) manifeste au contraire une vitalité insoupçonnée (racine).

Le tronc en effet évoque spontanément le spectacle de la mort. Inutile de se demander, comme tant d'interprètes, si le prophète songeait à un tronc déjà desséché ou encore porteur de quelque germe de vie. Contrairement à l'arbre, dont la Bible se plaît à décrire la prospérité (cf. Jr 17,8; Ps 52,10; 92,13; Jb 29,19; etc.), le tronc est l'image de la désolation. Cela se vérifie sur les collines arides de la Palestine où les taches de verdure sont rares, tandis que les troncs, tordus et dénudés, semblent tenter en vain d'échapper à la mort. Voilà l'état auquel en est réduite la maison de David. Quant à préciser, sur la base de cette expression poétique, la date exacte de l'oracle, c'est tout à fait impossible.

Mais ce qui nous importe, c'est que le prophète voie ainsi les choses, encore que sans doute il les décrive en forçant la note. D'ailleurs, pour souligner l'abîme de misère où l'on est tombé, il ne dit pas « le tronc de David » mais « le tronc de Jessé », père de David. L'ombre du roi eût risqué d'évoquer des images de puissance; celle de Jessé, par contre, demeure insignifiante, privée de la grandeur royale, incapable même de la suggérer.

Mais ce tableau de la situation cache une « surprise ». Combien de fois la Bible ne nous montre-t-elle pas que Dieu gouverne le monde en y intervenant de manière imprévue! Le salut de Dieu ne se manifeste — par principe, pourrait-on dire — qu'à l'heure

où tout recours humain fait défaut, Dieu se plaît à jouer le rôle de sauveur; mais il éprouve pour cela le besoin d'utiliser comme levier quelque élément inattendu, si bien qu'à partir d'une situation sans issue, il puisse reconstruire tout de rien.

Plutôt que d'apporter des arguments détaillés en faveur de cette thèse, il convient de mettre ici en évidence quelques moments-clés de cette conception biblique de l'histoire du salut. D'après la relecture sacerdotale des origines du monde, « la terre était vague et vide, les ténèbres couvraient l'abîme » (Gn 1,2). Cet état de « faillite » du monde appelait l'œuvre de Dieu : « L'esprit de Dieu planait sur les eaux ».

Si cette idée ressort plus clairement de la théologie évoluée de la tradition sacerdotale, elle n'est pas absente pour autant des courants plus anciens de la théologie biblique, dont la spontanéité nous garantit qu'ils reflètent mieux la mentalité des écrivains. On le constate par exemple dans deux épisodes « yahvistes » de l'histoire de Jacob en Gn 28 (fuite en Mésopotamie) et Gn 32,22ss (lutte avec l'ange près du torrent Yabboq) : « Tandis que Jacob fait l'expérience de l'échec, que tout semble crouler et la bénédiction divine elle-même se muer en malédiction, alors précisément Dieu offre sa promesse »¹.

Il n'y a pas de quoi s'étonner que Jésus applique le même principe à sa propre mission (« Si le grain de blé tombe en terre et meurt, il porte beaucoup de fruit », Jn 12,24) et que Paul en fasse la devise de son labeur apostolique : « Ministres de Dieu... nous sommes tenus pour gens qui vont mourir, et nous voilà vivants... pour pauvres, nous qui faisons tant de riches... pour gens qui n'ont rien, nous qui possédons tout » (2 Co 6,4-10). L'Apôtre est tellement convaincu de cela qu'il l'érige en principe pour affirmer : « Dieu donne la vie aux morts et appelle le néant à l'existence » (Rm 4,17); « Dieu a choisi ce qu'il y a de fou dans le monde pour confondre les sages, et ce qu'il y a de faible pour confondre la force » (1 Co 1,27). Une fois qu'on a vu l'histoire du salut se dérouler pour le rachat de ce qui était sans valeur, on admettra volontiers que l'attente messianique atteigne son sommet le jour où elle ne peut plus s'appuyer sur rien d'humainement solide. Ce n'est certes pas le fruit du hasard que son expression la plus haute ne s'attache pas à la royauté, mais aux souffrances du Messie considéré comme Fils de l'homme, et que

1. Entre autres, on citera l'épisode de Gédéon en Jg 7 : cf. S. LYONNET, *Virtus in infirmitate perficitur*, dans *Parole di vita*, 7 (1962), pp. 48-49; et l'élection de David à qui la prophétie de Nathan rappelle expressément qu'il a été pris « derrière les brebis » (2 S 7,8).

2. G. VON RAD, *Das erste Buch Mose*, Göttingen, 1964, p. 29.

ce Messie souffrant réponde si bien aux aspirations spirituelles des « pauvres »³, les plus élevées de tout l'A.T. Jésus lui-même a préféré laisser dans l'ombre l'élément davidique de l'espérance messianique accomplie en sa personne, pour mettre l'accent sur son aspect de souffrance⁴.

Pour en revenir au texte d'Isaïe, disons qu'ici la surprise se cache dans le mot « racines », mis en parallèle avec « tronc » par le texte massorétique. Dans les racines ne voyons pas seulement ce qui reste d'un arbre coupé, mais encore — et surtout en Palestine — la seule garantie de survie des plantes, qui ne peuvent résister à la sécheresse (cf. Jb 14,7-9) si elles ne pénètrent pas profondément dans le sol. La vie qui circule secrètement dans les racines se manifestera sans tarder dans le « rejeton » (*neser*) qui surgira sur le tronc. De même que « tronc » et « racines » sont des métaphores qui désignent des réalités humaines, ainsi en est-il de la signification du « rejeton ». Dans le contexte des oracles de l'Emmanuel, cette image ne renvoie pas seulement à l'ensemble des réalités messianiques, mais à la personne même qui les récapitule en elle⁵.

2. L'esprit et ses dons (vv. 2-5)

Le « rejeton », image de la vie, et d'une vie insoupçonnée, appelle aussitôt l'idée de l'esprit, l'esprit de Yahvé, qui est dans la Bible la force divine, source de toute vie et action (Gn 1,2; Nb 16,22; Jb 12,10; etc.). Cet esprit anime surtout les acteurs de l'histoire du salut, tels les prophètes (Mi 3,8), les chefs du peuple (Nb 27,28) et le roi (1 S 10,6; 16,13). L'acteur principal du salut, le Messie, devra nécessairement le posséder en plénitude : voilà pourquoi reposera sur lui l'esprit septiforme.

Avant d'examiner l'énumération du v. 2, il faut se demander pourquoi on dit que l'esprit « se pose » sur le roi-Messie. Le verbe « se poser » (*nwh*) est en hébreu un verbe de mouvement⁶. Si donc le prophète dit que l'esprit « se pose » sur le roi-Messie, il ne veut pas tant dépeindre l'esprit tel qu'il s'offre au regard, mais

3. Cf. So 2,3; 3,12; Ps 25,14; 73,28; etc.

4. Se reporter aux trois prédictions de la passion (Mc 8,31 par.; 9,30 par.; 10,33-34 par.) qui comptent parmi les éléments les plus certains et les plus anciens de la tradition évangélique. Jésus y fait la synthèse des composantes prophétiques (Messie souffrant) et transcendantes (Messie, Fils de l'homme) du messianisme, mais laisse de côté sa composante davidique.

5. Voir le Targum d'Isaïe : « Un roi sortira des fils de Jessé, un Messie (oint) se lèvera parmi les fils de ses fils ».

6. Cf. P. JOLIVET, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, 1947, pp. 94 et passim.

plutôt le décrire dans son action, montrer qu'il ne cesse d'enrichir le Messie en le comblant de ses dons. Du coup le v. 2 ne diffère pas substantiellement des vv. 3-5 ; ici comme là, on ne fait qu'exposer le comportement du roi-Messie. Dans l'énumération des dons de l'esprit, il s'agit surtout des motifs qui inspirent son action, tandis que plus loin l'attention est concentrée sur son agir concret.

Les dons de l'esprit sont au nombre de sept dans la LXX. Dans le texte massorétique, le septième don (v. 3a) est exprimé par un terme que la critique considère comme une interpolation, soit parce qu'il est difficile de lui trouver un sens⁷, soit parce qu'il semble répéter la « crainte du Seigneur » qui précède. Les LXX ont tourné la difficulté en rendant l'hébreu (*jir'at jhw*, « crainte du Seigneur ») par deux expressions équivalentes : *eusébeia* (v. 2b : « piété ») et *phobos* (v. 3a : « et il sera rempli de l'esprit de la crainte de Dieu »). Quoi qu'il en soit de cette question de critique textuelle, il est clair que c'est le texte hébreu lui-même qui a amené les LXX à retrouver le chiffre de sept, bien propre à exprimer l'idée d'une action parfaitement réussie. Ne fallait-il pas que sur le roi-Messie reposât la plénitude de l'esprit de Yahvé ?

Le lecteur soucieux de la signification exacte et de la distinction précise des dons de l'esprit attribués au Messie, relèvera dans chaque couple de dons une certaine complémentarité de l'un par rapport à l'autre. La « sagesse » est la faculté de diriger sa vie ; l'intelligence ou « discernement » (*binâ*) en est la mise en œuvre pour débrouiller les situations. Ensemble elles confèrent la prudence nécessaire pour atteindre son but⁸. Le « conseil » est l'aptitude à prendre des décisions, tandis que la « force » permet de les exécuter. Ces dons concourent donc à faire prendre une ferme détermination. La « science » est la connaissance de Dieu (cf. v. 9) ; la « crainte du Seigneur », le respect filial. Associées, elles forment une piété éclairée. Mais plus que ces subtiles distinctions de concepts — étrangères du reste au génie hébreu qui répugne à l'analyse — il faut retenir ici l'accumulation de termes très proches les uns des autres, nous signifiant que le Messie sera un roi éminemment sage et religieux, selon les critères de la sagesse fixés en Pr 9,10 : « Principe de la sagesse : la crainte de Yahvé ! La science du Saint, voilà l'intelligence. »

Après avoir décrit l'irruption de la plénitude de l'esprit sur le roi-Messie, le prophète trace les grandes lignes de l'exercice de son pouvoir. On note aux vv. 3-5, une répétition si fréquente des termes « justice », « jugement », « juger » que, même là où l'auteur

7. Littéralement : « Et son odorat (haleine ? parfum ? consolation ?) dans la crainte du Seigneur ».

8. Cf. Pr 14,33 : « En un cœur raisonnable demeure la Sagesse ».

choisit une autre expression (« équitable », v. 4b ; « loyauté », v. 5b), on dirait qu'il s'en tient à la même idée : l'action du roi messianique sera tout entière marquée par la justice.

« Juger » employé absolument (v. 3b) équivaut à gouverner, et est synonyme de « faire justice » (v. 3c). Le roi-Messie gouvernera donc en rétablissant l'ordre. Cette affirmation par trop abstraite est reprise au v. 4 et traduite en formules sociales concrètes : la justice sera restaurée au bénéfice des faibles et des « pauvres » auxquels va manifestement la sympathie des prophètes (cf. So 2,3). Il est donc tout naturel que le Messie « juste » tourne son regard vers ces « pauvres » qui, mis au ban de la société, ne gardent pas moins confiance en Dieu (Jr 20,12s) et s'entendront proclamer bienheureux (Mt 5,3-12).

Le v. 4b évoque l'autre aspect de l'exercice du pouvoir messianique. Si pour les « pauvres » la justice signifie le salut, elle entraîne la perte des « violents »⁹ qui s'élèvent contre Dieu. Le prophète recourt ici à une image du jargon apocalyptique, qui exprime le courroux de Yahvé : le « souffle de ses lèvres » réduit en cendres ce qu'il rencontre (cf. Is 5,26) parce qu'il émane d'une force incoercible (Is 30,27s ; Jr 15,14).

3. Le monde transformé de l'ère messianique (vv. 6-10)

Le règne du Messie est d'abord décrit en termes métaphoriques : il instaure la réconciliation universelle (vv. 6-8). Puis, on dit de lui qu'il fait triompher la connaissance du Seigneur (v. 9). Le tableau symbolique montre les animaux réconciliés entre eux, du fait que les plus féroces ont déposé toute agressivité. En dépit de l'opinion courante, cela ne nous paraît pas suggérer l'idée d'un retour à l'âge d'or ou au paradis terrestre. Il s'agit plutôt là d'une conception classique dans la Bible : la nature inanimée est intimement associée aux vicissitudes humaines (Is 34,11-14). Mais le prophète renchérit sur cette manière de voir en montrant que les bêtes elles-mêmes bénéficieront de la paix apportée par le roi messianique.

Tout cela, ajoute-t-il, sans plus employer d'image (v. 9), est le signe qu'on a retrouvé la crainte de Dieu. La « connaissance du Seigneur » dont la terre sera remplie n'est pas tant une pénétration intellectuelle qu'une attitude morale consistant en la « reconnaissance » par l'homme de l'emprise de Dieu sur lui (Jr 31,34).

La terre palestinienne, sur laquelle régnera la crainte de Dieu, est comme récapitulée dans la « sainte montagne », celle du temple,

9. « Violents » est une correction communément apportée tant au texte hébreu qu'à celui de la LXX : on a lu *'āris* au lieu de *'eres* (terre).

où il plaît à Isaïe, plus qu'à tout autre, de voir le centre de l'économie du salut (cf. 2,2 ; 4,5 ; 10,32 ; 16,1 ; 18,7 ; 29,8).

Le v. 10 semble ajouté pour illustrer ce qui vient d'être dit. Il reprend le v. 1 en insistant sur le rôle salvifique du « rejeton de Jessé ». A la lumière de 2,1-4, il semble facile d'y voir l'annonce de la conversion des peuples au roi-Messie, dans le royaume duquel ils reconnaîtront la paix eschatologique enfin réalisée. C'est vers elle que tendaient ardemment les aspirations des prophètes, et en particulier d'Isaïe (cf. vv. 6-9 ; 32,15-20). C'est elle qui fait la « gloire » du Messie, car elle révèle ce qu'il est en vérité : le « prince de la paix » (Is 9,5).

Accueillants à tous

Rm 15,4-9

PAR JACQUES DUPONT

Ces six versets constituent trois fragments sans rapport entre eux : le v. 4, les vv. 5-6 et les vv. 7-9. On perdrait son temps à leur chercher un principe d'unité. Leur juxtaposition ne se comprend qu'en tenant compte de leur rôle dans le contexte auquel ils appartiennent¹.

Le développement qui commence en 14,1 et s'étend jusque 15,13 vise à assurer la bonne entente dans la communauté romaine. Il y a là des chrétiens « faibles dans la foi » (14,1), pour qui tous les jours ne sont pas semblables (v. 5) et qui considèrent que certains aliments sont impurs (v. 14) ; ils se croient tenus à certaines abstinences de viande et de vin (v. 21) et n'osent manger que des légumes (v. 2). Les rapports entre ces frères peu éclairés et ceux qui ne partagent pas leurs scrupules ne sont pas toujours faciles. Une première section (14,1-12) invite les « forts » et les « faibles » à plus de compréhension mutuelle : leurs divergences de vues sont tellement accessoires en regard du fait de leur commune appartenance au Christ ! Que les « forts » se gardent donc de mépriser les « faibles » (vv. 3a.10b), et que ces derniers ne s'érigent pas en juges de ceux qui adoptent une conduite plus libre que la leur (vv. 3b.10a). Paul s'adresse principalement aux « faibles » : en censurant leurs frères, ils empiètent sur le jugement de Dieu (vv. 10-12). La deuxième section (14,13-23) concerne les « forts » : ils ont parfaitement raison de penser que « rien n'est impur en soi »

1. Nous avons consacré un article à l'ensemble du développement dont relèvent ces versets : *Appel aux faibles et aux forts dans la communauté romaine (Rm 14,1—15,13)*, dans *Studiorum Paulinorum Congressus Catholicus Internationalis 1961* (Analecta Biblica, 17-18), t. I, Rome, 1963, pp. 357-366. Le présent commentaire reprend l'essentiel de celui que nous avons publié dans le n° 4 d'*Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 1961, pp. 13-34.

(v. 14) ; mais cela ne les autorise pas à devenir cause de la perte de leurs frères, que leur exemple entraînerait à agir contre leur conscience.

Paul termine son développement en 15,1-13 par une nouvelle considération : les « forts », et tous les chrétiens en général, ont à prendre exemple sur le Christ. Il s'agit de renoncer d'agir à sa guise, suivant en cela le modèle qui nous est donné par le Christ (vv. 1-3). Pour décrire ce renoncement du Christ, Paul cite un verset du Ps 69 (v. 3b) : l'occasion lui paraît bonne de faire une remarque incidente sur l'utilité de l'Ecriture pour les chrétiens (v. 4). Il conclut par une prière, qui est en même temps une bénédiction (vv. 5-6). Mais la pensée qu'il vient d'énoncer dans les vv. 1-3 lui paraît importante ; il la reprend sous une nouvelle forme, invitant les chrétiens à imiter la conduite du Christ qui s'est montré accueillant à leur égard, en accomplissant ainsi les Ecritures (vv. 7-12). Il termine par une nouvelle bénédiction (v. 13).

1. L'utilité des Ecritures (v. 4)

a) La Bible a été écrite pour nous

Les Rabbins avaient déjà observé que la Bible ne conserve qu'une très petite partie des oracles prononcés par les prophètes. Ils expliquaient : « Les prophéties qui étaient nécessaires pour les générations suivantes ont été mises par écrit ; ce qui n'était pas nécessaire n'a pas été écrit » (*Meg 14a Bar*). Du message des prophètes la Bible n'a retenu que ce qui avait une valeur permanente.

La pensée de Paul ne paraît pas s'en tenir à ce point de vue général. En précisant « tout ce qui a été écrit dans le passé », il attire indirectement l'attention sur le moment présent en vue duquel cela a été écrit. Il ne fait pas de doute qu'à ses yeux l'Ancien Testament est proprement destiné aux chrétiens. Il ne se contente pas de remarquer, à l'occasion, qu'un texte concerne ceux qui croient au Christ (Rm 4,23-24 ; 1 Co 9,9-10) ; il déclare explicitement, à propos du récit des événements de la traversée du désert : « Ces faits se sont produits pour nous servir d'exemple... Cela a été écrit pour nous servir d'avertissement, à nous pour qui la fin des temps est arrivée » (1 Co 10,6.11). Le récit de l'exode n'a pas été écrit seulement au bénéfice des générations suivantes ; il vise plus précisément la génération de la fin des temps, celle qui doit voir l'accomplissement de la promesse et revivre, selon un mode nouveau, les événements qui préfiguraient la rédemption définitive. L'Ecriture est principalement destinée à la communauté de l'âge messianique : à l'Eglise chrétienne.

b) Pour notre instruction

L'Ecriture nous est donnée pour notre instruction » (*didascalia*). 2 Tm 3,16-17 explique : « Toute Ecriture est inspirée de Dieu et utile pour instruire (litt. pour l'instruction), pour reprendre, pour redresser, pour former à la justice, afin que l'homme de Dieu soit accompli, équipé pour toute œuvre bonne. » Paul songe aux enseignements que l'Ecriture donne aux chrétiens pour les aider à devenir meilleurs, à se mieux conformer à la volonté divine.

La remarque de Paul se greffe sur la citation d'une prophétie messianique : le Ps 69 parlait des souffrances du Christ. Ce que l'Ecriture dit du Christ ne doit pas seulement servir de base à des arguments théologiques ou apologetiques : elle nous montre aussi la voie à suivre pour aller vers Dieu. En même temps qu'elle nous révèle le Christ, l'Ecriture nous apprend le moyen de plaire à Dieu, car c'est en ressemblant à son Fils qu'on lui est agréable.

c) La consolation des Ecritures

« ... afin que, par la constance et par la consolation des Ecritures, nous possédions l'espérance. » Le mot *hypomonè*, que nous avons traduit « constance », désigne exactement le fait de « tenir bon » contre un ennemi plus fort, de « demeurer » ferme « sous » l'adversité. Le sage stoïcien, parvenu à la pleine domination de lui-même, jouit de la constance grâce à une force d'âme qu'aucune conjoncture extérieure ne peut ébranler. Dans le vocabulaire biblique et chrétien, le mot prend un sens différent : il caractérise l'homme qui « tient bon » dans une situation difficile grâce à la confiance avec laquelle il attend le secours de Dieu. Alors que le stoïcien ne doit son *hypomonè* qu'à lui seul, l'*hypomonè* biblique est la forme particulière que prend au milieu des difficultés l'espérance en Dieu ; elle est la patience des saints. On voit ainsi le lien étroit qui, dans la pensée de Paul, unit l'idée de « constance » à celle « d'espérance » (cf. Rm 5,3-5 ; 8,24-25 ; 12,12 ; 1 Co 13,7 ; 2 Co 1,6-7 ; 1 Th 1,3).

Dans le temps d'épreuve et de tribulation où se trouvent les chrétiens, il s'agit de « tenir bon » grâce à une espérance vivante, inébranlable. Ils y seront aidés par la « consolation » qu'apportent les Ecritures. Les Ecritures entretiennent et développent notre espérance en nous remettant sous les yeux les promesses divines, en nous garantissant le secours que Dieu ne peut manquer d'accorder à ceux qu'il aime. Le réconfort des Ecritures s'entend donc par rapport à l'espérance que nous mettons en Dieu et qui nous permet de traverser sans nous laisser abattre les difficultés de notre chemin.

2. Prière pour la concorde (vv. 5-6)

Paul arrive au bout de ce qu'il avait à dire aux Romains. Songeant à prendre congé, il se conforme aux usages liturgiques en prononçant une formule de bénédiction. En fait, l'épître n'est pas achevée : trois *post-scriptum* vont suivre, chaque fois conclus par une nouvelle bénédiction « finale » (15,13 ; 15,33 ; 16,20). Le style est celui des bénédictions qui terminaient les assemblées synagogales.

En liaison avec le verset précédent, Paul s'adresse au « Dieu de la constance et de la consolation » : celui dont les chrétiens attendent la force qui leur permet de tenir bon au milieu des épreuves et la consolation qui empêche leur espérance de se décourager.

Paul attend de Dieu qu'il accorde aux chrétiens de Rome « d'être d'accord entre eux ». L'expression se traduirait littéralement : « de penser la même chose entre eux ». Il ne s'agit cependant pas d'obtenir que les forts se rallient aux opinions déficientes de ceux qui sont « faibles dans la foi », ou que les faibles partagent les vues de ceux qui sont plus éclairés. L'accord que souhaite Paul s'accommoder d'un certain pluralisme : l'unité ne se confond pas avec l'uniformité. Les divergences, somme toute accessoires, ne doivent pas empêcher la bonne intelligence entre les chrétiens. L'expression se rapporte à cette unanimité profonde (cf. Rm 12,16 ; 2 Co 13,11 ; Ph 2,24 ; 4,2).

Cet accord doit se réaliser « selon le Christ Jésus ». Il doit être l'effet, non d'une bienveillance toute humaine, mais d'une charité proprement chrétienne. Cela suppose que chacun prenne exemple sur le Christ en ne recherchant pas son propre agrément, mais celui des autres (vv. 1-3). La concorde ne peut se réaliser que dans le renoncement et l'oubli de soi par lesquels le chrétien témoigne de sa fidélité au Christ crucifié.

Le v. 6 ajoute que cette union des chrétiens n'a pas sa fin en elle-même : elle doit leur permettre de rendre à Dieu la louange qu'il attend d'eux. Cette louange se célèbre « d'un seul cœur et d'une seule bouche ». Sans un accord profond de tous les croyants entre eux, la communauté ressemblerait à un chœur dont les voix ne seraient pas unies : comment un hymne discordant pourrait-il être agréable à celui auquel il s'adresse ? On ne saurait rendre à Dieu la gloire qui lui est due qu'en se maintenant dans l'unanimité de la charité fraternelle.

La louange de la communauté chrétienne s'adresse « au Dieu et Père de Notre Seigneur Jésus Christ ». On reconnaît là la formule qui, dans la liturgie chrétienne (cf. 2 Co 1,3 ; Ep 1,3 ; Col 1,3 ; 1 P 1,3), se substitue à l'appellation juive : « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ». Le Dieu que célèbrent les

chrétiens s'était manifesté aux patriarches ; mais il s'est révélé bien plus profondément comme le Père de Jésus Christ.

3. Comme le Christ a été accueillant pour vous (vv. 7-9)

« C'est pourquoi soyez accueillants les uns pour les autres » (v. 7a). La recommandation se rattache (« C'est pourquoi »), non pas à ce qui précède immédiatement, mais à l'ensemble du développement. Elle rappelle plus précisément la consigne du début : « Soyez accueillants pour celui qui est faible dans la foi » (14,1). Le verbe s'applique d'abord au devoir de l'hospitalité : « accueillir chez soi ». Il s'entend ici dans un sens plus large : recevoir dans sa société, traiter avec l'affection qu'on doit à un proche. Quelles que soient leurs divergences d'opinion, les chrétiens ont à s'accepter comme frères ; leur commune appartenance au Christ crée entre eux des liens si profonds que toutes les autres différences n'ont plus qu'une importance secondaire.

« Comme le Christ, lui aussi, a été accueillant pour vous » (v. 7b). La conduite des chrétiens doit se calquer sur celle du Christ (cf. Ep 5,1-2,25 ; Col 3,13). Le Christ a été « accueillant » : l'emploi de l'aoriste montre que Paul songe à une circonstance précise, et le rapprochement avec le v. 3 permet de penser qu'il se réfère à la mort que le Christ a accepté de souffrir pour nous. C'est sur la croix que le Christ a manifesté l'amour sur lequel les chrétiens ont à prendre exemple dans leurs relations avec leurs frères. En fonction de sa recommandation, l'Apôtre parle non « d'amour » mais « d'accueil ». Le terme n'est cependant pas tout à fait exact à propos du Christ : il nous donne accès auprès de Dieu (Rm 5,2 ; Ep 2,18 ; 3,12 ; 1 P 3,18), mais c'est au Père qu'on attribue normalement l'action « d'accueillir » chez lui (cf. 14,3). D'où la mise au point : « à la gloire de Dieu », pour bien montrer qu'on ne saurait opposer le Fils au Père ; dans tout ce qu'il a fait pour les hommes, le Christ a agi en vue de la gloire de Dieu.

Du v. 8 au v. 12, Paul explique la manière dont le Christ s'est montré accueillant pour les chrétiens. L'idée est simple : le Christ a opéré le salut non seulement des Juifs (v. 8) mais aussi des Gentils (vv. 9-12) ; en ne faisant aucune différence entre les uns et les autres, il donne l'exemple d'une charité qui s'étend indistinctement à tous. La pensée se complique parce que Paul veut marquer en même temps que les deux fractions de l'humanité ne sont pas sauvées au même titre : les Juifs sont accueillis en vertu de la vérité, ou véracité, de Dieu, qui accomplit en leur faveur les promesses faites aux pères ; les Gentils, eux, sont sauvés par pure

miséricorde. La distinction s'inspire de la formule biblique qui associe régulièrement les deux attributs divins de « vérité » (ou « fidélité ») et de « miséricorde ».

Et d'abord le Christ s'est fait « serviteur de la Circoncision » : il s'est mis au service des Juifs circoncis (cf. Ga 4,4-5) et a « confirmé » ainsi les promesses, manifestant la « vérité » de Dieu, qui accomplit ce qu'il a promis.

Les chrétiens issus du paganisme étaient étrangers aux promesses ; s'ils ont été sauvés, c'est en vertu de la miséricorde toute gratuite de Dieu. Pour montrer la manière dont le Christ les a « accueillis », Paul cite quatre textes scripturaux. La lecture liturgique se contente du premier, qui est le plus important. Il s'agit d'un verset psalmique (Ps 18,50 = 2 S 22,50), interprété comme s'il s'agissait d'une parole du Christ : le psalmiste n'a fait que prêter sa voix au Christ. C'est donc le Christ qui proclame sa volonté de célébrer parmi les Gentils la louange de Dieu. Il admet les Gentils à s'associer à sa louange, à rendre gloire à Dieu avec lui ; en quoi précisément il se montre « accueillant » à leur égard.

Le chrétien sait qu'il ne peut rendre gloire à Dieu qu'en s'associant à la louange du Christ. Se souvenant que le Christ a voulu associer à sa louange les Gentils aussi bien que les Juifs, il doit se rendre compte qu'il ne peut bénéficier de l'accueil du Christ sans se montrer lui-même accueillant, non pas seulement à ceux qui pensent comme lui, mais à tous ceux que le Christ accueille en même temps que lui pour leur donner à tous accès auprès de son Père.

Jean le Baptiste

Mt 3,1-12

PAR WOLFGANG TRILLING

Chaque évangéliste a développé, par rapport à Jean-Baptiste, une conception théologique personnelle, et il s'y est tenu plus ou moins rigoureusement. Celle qui présente le moins d'unité parmi les Synoptiques est celle de Marc, tandis que celle de l'évangile de Matthieu est la plus cohérente. Le texte que nous étudions doit également être envisagé dans la perspective de la conception d'ensemble de Mt. Nous parlerons d'abord de la relation du texte de Matthieu avec celui de Marc : Mt 3,1-6 = Mc 1,1-6 ; puis de la tradition des discours, où Matthieu est parallèle à Luc : Mt 3,7-12 = Lc 3,7-9.16b-17.

1. L'apparition du Baptiste (vv. 1-6)

Pour apprécier la relation de Mt avec Lc nous sommes guidés par l'hypothèse de la priorité de Mc. On peut montrer dans le détail que le texte de Mt dépend de celui de Mc. Mt ne commence pas par le « titre » de Mc 1,1, car en son livre la partie qui concerne le Baptiste est précédée par l'histoire de l'enfance du Messie (1-2). Son début (*archê*) est donné en Mt 1,1 : le « livre de l'origine de Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham ». Mais le texte commence dans le style de la narration biblique, tout comme chez Lc, surtout dans ses premiers chapitres (cf. Lc 1,5 ; 2,1.15 et *passim*). La formulation est vague et aussi générale que celle des récits de temps éloignés : « En ces jours-là ».

Au v. 1, Mt dit tout de suite ce qui n'apparaît chez Mc qu'en 1,4. « Le Baptiste » (c'est déjà un nom propre) apparaît dans le « désert de Judée ». Mc ne parlait que du « désert », endroit typique où doit se produire la préparation du peuple de Dieu et d'où doit partir la révélation eschatologique de Yahvé. Mt a donné à l'indication un aspect plus historique en ajoutant « de Judée ».

Cela correspond à un trait constant dans son livre : les événements doivent apparaître dans une vision rétrospective comme des faits qui se sont réellement produits et préparer ainsi des arguments démonstratifs¹.

Un important déplacement d'accent est à observer. Chez Mt le contenu de la prédication consiste dans les paroles rapportées au v. 2 et non dans le « baptême de repentir (ou de conversion) pour la rémission des péchés » (Mc 1,4). La formule de Mc manque pour le moins de netteté, puisque « baptême » et « conversion » sont juxtaposés. Un baptême n'est pas d'abord proclamé, mais institué. Ce qui est proclamé, c'est la conversion qui doit être scellée dans le baptême. Mt écarte cette obscurité. Il ne parle d'ailleurs pas de la « rémission des péchés », que Mc mentionnait comme but du baptême de conversion. Mt dit bien que les gens confessaient leurs péchés (3,6), mais non que le bain donné par Jean produisit la rémission des péchés. Il ne peut dire cela que dans les paroles de la Cène, à propos de la mort rédemptrice de Jésus, du sang versé par lui. C'est là qu'il a ajouté les mots « en rémission des péchés » (Mt 26,28). A son époque on ne disait plus, sans en éprouver de gêne, que le baptême de Jean eût déjà opéré la rémission des péchés. Celle-ci revient uniquement au Messie et à la communauté investie de son pouvoir (cf. 9,8 ; 18,15-22).

On est d'autant plus surpris de voir le Baptiste dire textuellement dans sa prédication ce que proclame Jésus dans sa première manifestation publique en 4,17 : « Repentez-vous, car le Royaume des cieux est tout proche ». On ne peut douter qu'il y ait ici une harmonisation voulue. Jean-Baptiste a déjà proclamé la proximité du Royaume de Dieu ! C'est une anticipation hardie. Nous pourrions penser que le caractère absolument nouveau de l'apparition de Jésus est ainsi affaibli, qu'il en perd même son effet. Il en va bien ainsi dans une certaine mesure. On dirait que Jésus n'a fait que répéter ce que Jean avait déjà dit. Mais Mt a pensé à autre chose et il n'a certainement pas voulu atténuer la nouveauté de la manifestation et de la prédication de Jésus.

La pensée qui l'a ici guidé, on peut la découvrir dans d'autres textes de l'évangile. Suivant sa conception de l'histoire du salut, Jean appartient au temps nouveau, qui commence avec le Messie ; à la différence surtout de Lc, qui place la coupure des époques entre Jean et Jésus (cf. Lc 16,16). Mt relie étroitement Jean et Jésus pour leur fonction dans l'histoire du salut et pour leur opposition prophétique à l'Israël endurci, tout en laissant intacte la dignité singu-

1. Cf. G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*, Göttingen, 1966², qui a particulièrement mis en valeur ce phénomène d'a' historisation ».

lière de Jésus et en lui subordonnant nettement Jean à cet égard². C'est dans notre texte qu'on découvre pour la première fois ce rang qu'occupe le Baptiste dans l'histoire du salut. Ce qu'il proclame est identique à ce que disait Jésus ; il se trouve en face du même Israël qui refuse la foi (21,28ss) et qui réserve à tous deux le sort des prophètes (cf. 14,3ss ; 23,37ss).

On rencontre ici aussi pour la première fois la formule caractéristique de Mt : « Royaume des cieux », au lieu de celle qui domine chez Mc : « Royaume de Dieu ». Mt emploie presque uniquement cette forme : empruntée à l'usage rabbinique, elle provient de la crainte des Juifs de prononcer le nom de Dieu et appartient à la terminologie didactique de l'évangéliste.

La citation prophétique d'Is 40,3 — combinée chez Mc, d'une façon qui lui est propre, avec Mt 3,1 — a été appliquée au Baptiste par Mt d'une façon plus nette encore que ne l'avait fait Mc. Le démonstratif réalise l'identification immédiate avec Jean du messager de la parole prophétique (cf. 11,7-15). Le mot « car » de la même phrase justifie l'application de la parole du prophète à Jean par le contenu de sa prédication énoncé au v. 2. Mt n'a pas repris à Mc en cet endroit l'idée du Précurseur (d'après Mt 3,1) ; elle intervient plus loin (cf. 11,7-15). Il ne s'en préoccupe pas ici, mais s'en tient strictement à la prédication du Baptiste. Cette prédication est désignée au moyen de la citation d'Isaïe comme une « voix dans le désert », comme la préparation de la route du Kyrios. Dans l'A.T. ce nom désignait Yahvé ; dans la confession du Kyrios des premiers chrétiens, c'est Jésus qui est désormais le « Seigneur », précédé par le messager. Mt a ainsi composé son début avec une unité rigoureuse : Jean est introduit dans sa fonction de messager du Royaume de Dieu, mais non dans le rôle de précurseur du Messie, qui lui revient dans l'histoire du salut.

Mt place ici la description du Baptiste, de son vêtement et de sa nourriture. Il reprend presque littéralement le texte de Mc, qui avait terminé par là son premier passage sur le Baptiste (Mc 1,6). La description se rattache à celle que l'A.T. donne d'Elie et doit faire reconnaître cette relation (2 R 1,8 ; cf. Mt 11,14s).

L'effet de sa prédication est décrit aux vv. 5 et 6. Déjà l'affirmation de Marc que « tout le pays de Judée et tous les gens de Jérusalem » allaient vers lui, donnait l'impression d'une exagération oratoire. Mt renforce encore cette impression en ajoutant « toute la région du Jourdain » et en indiquant ainsi un large rayon d'action : Jérusalem, toute la Judée, toute la région du Jourdain. Il intervertit d'ailleurs l'ordre des deux premiers termes. On lisait déjà dans la

2. Cf. W. TRILLING, *Die Täufertradition im Matthäusevangelium*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1960, pp. 274-289.

péricope des Mages que « tout Jérusalem » s'émue (2,3). Jérusalem est de nouveau tout entière en mouvement, mais cette fois, semble-t-il, sur le chemin de la conversion. Jérusalem est mise en avant avec insistance, comme la citadelle du judaïsme, celle qui deviendra la ville de l'incrédulité et du meurtre des prophètes (cf. 23,37ss). L'idée (paulinienne) suggérée ici est qu'ils sont « tous » sortis, c'est-à-dire qu'ils ont été effectivement atteints par l'appel à la conversion, mais qu'ensuite ils n'ont pourtant pas cru (cf. 21,32) : ils sont donc « tous » devenus inexcusables³. En indiquant ainsi en trois termes le champ d'action du Baptiste, Mt donne une vue d'ensemble analogue à celle qui est caractéristique de l'action de Jésus et qu'on trouve spécialement dans les « sommaires » (cf. 4,23-25). Nouvelle ressemblance du Baptiste avec Jésus !

C'est seulement au v. 6 que Mt mentionne le baptême, qu'on rencontre chez Marc dès le début (Mc 1,4). Il veut manifestement le placer après le message. Ici même il est d'ailleurs mentionné sans plus, c'est-à-dire sans que soit expliqué son sens théologique ou son rôle dans l'histoire du salut. Ces indications ne sont données qu'en 3,11, par opposition avec le baptême du Messie : le baptême de Jean est un « baptême d'eau en vue de la conversion ». Cette définition veut manifestement distinguer le baptême de Jean du baptême (eschatologique) du Messie et sans doute aussi du baptême chrétien dans l'Esprit. L'addition « en vue de la conversion » que fait Matthieu au v. 11 doit s'entendre comme une explication de 3,6 et signifie : le but et le fruit du baptême de Jean sont (seulement) la conversion, mais non la rémission des péchés, bien que les gens confessent leurs péchés.

2. La prédication sur le jugement (vv. 7-12)

On est frappé de voir chez Mt, à la différence de Lc, les deux morceaux que nous rattachons à la tradition des discours (Q), présentés en un discours unique. On peut constater chez Lc — grâce surtout au morceau qui lui est propre (3,10-14) — une division en trois parties, pourvues chacune d'une introduction particulière, avec une gradation dans le contenu. Mt, au contraire, en unissant les deux morceaux-Q (3,7-10.11-12), donne à la pensée une force plus ramassée. Chez lui, tout le discours du Baptiste est dominé par l'idée du jugement.

Cette idée est encore soulignée par la notice de 3,7, indiquant à qui s'adresse le discours du Baptiste. Ce sont « beaucoup de Pharisiens et de Sadducéens ». On leur destine donc à eux tout ce qui

3. Mt n'a pas supprimé la différence extérieure entre 3,5s et 21,32. On voit à quel point il est attaché à sa conception.

suit ! Nous pouvons dire avec assurance que cette association « Pharisiens et Sadducéens » remonte à Mt (cf. 16,1-12), et que c'est par lui qu'elle a été introduite ici⁴.

L'évangéliste n'a pas supprimé les heurts qui en résultent dans la pensée, car ce qui lui importait, c'était l'annonce du jugement à venir. Selon Mt 3,7, les Pharisiens et les Sadducéens venaient pour se faire baptiser, de même qu'au v. 11 Jean dit lui-même qu'il les baptise (l). Malgré cela, on lit en 21,32 que les classes dirigeantes n'ont pas cru en Jean (cf. Lc 7,29s). La vigueur de l'interpellation a peut-être paru à Mt un motif suffisant pour l'appliquer aux Pharisiens et aux Sadducéens. Nous constatons aussi dans la suite de l'évangile que différents thèmes de la prédication du Baptiste sont repris, et souvent avec cette orientation polémique : ainsi l'interpellation « engeance de vipères » (23,33), l'image de l'arbre improductif qui est abattu, ou le plant que le Père n'a pas planté (7,19 ; 15,13).

Il ressort de ces observations que Mt soumet déjà au jugement de Dieu la classe juive dirigeante, exactement de la même manière que le fera plus tard Jésus (surtout au chap. 23). Jean ne prononce pas une exhortation au repentir qui aurait pour but de produire la conversion — et donc de laisser ouverte ou d'ouvrir la porte de la miséricorde de Dieu — mais un discours sur le jugement, destiné à être couronné par l'action judiciaire du Messie. Au v. 12, on pense bon gré mal gré dans ce contexte que les Pharisiens et les Sadducéens sont eux-mêmes les balles qui sont brûlées, bien que cela ne soit pas dit expressément⁵.

3. Enseignement théologique

L'idée du jugement est dominante dans l'évangile de Mt pris dans son ensemble⁶. La tradition reçue sur Jésus prend chez lui une orientation nouvelle en devenant l'enseignement actuel de l'Eglise : Mt concentre le message eschatologique de Jésus en direction du jugement à venir, vers lequel s'achèment aussi les chrétiens, bien qu'ils soient déjà « sauvés ». Ce fait s'exprime déjà par un développement plus considérable de la terminologie du jugement. Mais il se dégage surtout en des passages importants avec une netteté

4. Cf. W. TRILLING, art. cit., p. 283.

5. Les vv. 11-12 avec la prédication messianique du Baptiste sont commentés en détail à propos de Lc 3,10-18, évangile du 3^e dimanche de l'Avent (année C), dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 7.

6. G. BORNKAMM, *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium : Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen, 1963², pp. 13-47, a souligné ce point avec raison, encore qu'il faille se garder d'être trop exclusif (cf. W. TRILLING, *Das wahre Israel*, Munich, 1964², pp. 15-20).

particulière : les chrétiens, tous les disciples de Jésus, et spécialement les membres de la hiérarchie, doivent s'attendre à un jugement rigoureux si leur vie n'a pas porté les fruits qu'elle devait porter (cf. 7,21-23 ; 21,43 ; 22,11-14 ; 25,24-30.31-45).

De même, dans le discours de Jean, le critère qui décide si l'on peut ou non affronter sans crainte le jugement est le « fruit digne du repentir » (3,8), ou, au contraire, « tout arbre qui ne produit pas de bon fruit » (3,10). Ainsi se trouve également formulé l'objet du jugement ! Si les Pharisiens et les Sadducéens subissent le jugement, c'est parce que ce fruit leur fait défaut. Voilà pourquoi il apparaît légitime d'appliquer la même menace de jugement à tous ceux qui appartiennent à ce « faux Israël », représenté ici par les Pharisiens et les Sadducéens. Mais, comme le montrent les textes cités de l'évangile, la menace a aussi une valeur générale. La prédication du Baptiste en 3,7-12 est donc une menace de jugement aussi, et tout particulièrement, pour ceux qui sont chrétiens par le baptême, mais qui ne le sont pas dans la pratique, dans les actes de leur vie. Cette prédication vaut aussi pour l'Eglise, tout comme l'annonce du Royaume de Dieu en 3,2. Lorsque cet évangile est proclamé, il ne faut pas l'écouter comme un exemple historique de la prédication de Jean-Baptiste, mais comme une parole actuelle prononcée dans la communauté. Elle énonce trois idées qui sont développées par les textes parallèles cités plus haut :

a) L'exigence de la *metanoia*, de la conversion complète de l'homme à Dieu, est placée sous le signe du jugement ! Mais le contenu de la *metanoia* consiste en la nécessité de produire le fruit de la vie. L'arbre sans fruit est la foi qui ne passe pas dans la vie, jadis chez les Pharisiens et les Sadducéens, aujourd'hui dans les communautés. Le vrai fruit consiste, au contraire, dans les œuvres de la charité. Cette même idée se trouve exprimée sous une autre forme par le talent qu'enfouit le serviteur, par la robe nuptiale que l'invité du festin n'a pas revêtue. Mais la conversion ne peut se faire tout à loisir : elle presse, car le jugement est imminent. « Déjà la cognée se trouve à la racine de l'arbre (Mt 3,10 ; Lc 3,9) : cette phrase décrit le moment où le bûcheron calcule son coup, où il pose sa hache à l'endroit qu'il va frapper. Tant est grande la proximité du jugement ! »⁷.

b) Matthieu se révèle ainsi le théologien de l'incertitude du salut. Le salut est sans doute donné au début de la vie chrétienne (par l'enseignement et par le baptême : 28,18s), mais il n'est pas définitivement assuré. Le péché est expié par le sang du Christ (26,28), mais il n'est pas définitivement vaincu en chacun (à cause du danger

de rechute ; cf. 12,43-45) avant la venue du Juge. L'invitation a été lancée et reçue, de telle sorte que beaucoup de gens remplissent la salle du festin, mais il y a là « des bons et des mauvais » (22,10), et c'est seulement lorsqu'apparaîtra le Roi que se fera le discernement. L'appartenance actuelle à l'Eglise ne garantit pas encore l'entrée dans le Royaume de Dieu. Maintenant l'ivraie pousse au milieu du froment — et aussi au milieu de l'Eglise — mais c'est alors seulement qu'ils seront séparés (13,24-30.36-43), comme les balles sont séparées du grain dans le discours de Jean-Baptiste.

c) Les deux péripécies sont ainsi, de manière différente, des textes d'Avent. Elles ne le sont pas seulement comme rappel historique de ce que disait autrefois Jean-Baptiste et du sentiment qu'il avait de lui-même en face du « plus puissant ». Ces textes sont surtout des textes d'Avent parce qu'ils regardent en avant et qu'ils veulent porter en avant le regard des chrétiens. Il s'agit de regarder vers la figure du Messie, qui va venir comme le plus puissant et qui se révélera plus fort que « tous les pouvoirs et toutes les puissances ». L'Apocalypse a précisé et développé ce thème. Il s'agit aussi de porter son regard vers le jugement que nous, chrétiens, aurons à subir comme les autres hommes. Nul n'a le droit de se targuer de privilèges spéciaux et de s'appuyer sur eux, pas plus que les Juifs ne pouvaient se fonder sur le sang et sur les mérites d'Abraham (3,9).

7. E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu*, Berlin, 1966, p. 42.



APLANISSEZ SES SENTIERS

Rien n'était plus âpre que vous et, selon une formule plus expressive, rien n'était plus raboteux. Votre conduite était raboteuse, vos paroles et vos œuvres étaient raboteuses. Mais mon Seigneur Jésus est venu, il a aplani vos aspérités, il a changé en routes unies tout ce chaos pour faire en vous un chemin sans heurts, bien uni et très propre, pour que Dieu le Père puisse marcher en vous et que le Christ Seigneur fasse en vous sa demeure et dise : « Mon Père et moi, nous viendrons et nous ferons en lui notre demeure ».

ORIGÈNE ¹

Année B

Première lecture : Is 40,1-5.9-11

Deuxième lecture : 2 P 3,8-14

Evangelie : Mc 1,1-8

1. Origène : directeur du Centre de catéchuménat à Alexandrie au début du III^e siècle. - *Homélies sur saint Luc*, 22,4 (*Sources chrétiennes*, n° 87, p. 303).

Le héraut du Dieu qui vient

Is 40,1-5.9-11

PAR GUY COUTURIER

La Bonne Nouvelle que l'Eglise nous annonce, aujourd'hui, est tirée de la deuxième partie du livre d'Isaïe (Is 40—66). La critique biblique actuelle n'a plus à prouver l'origine exilique de ces chapitres. A leur simple lecture, on se rend vite à l'évidence que Juda a cessé d'exister comme entité nationale, devant maintenant expier sa faute dans une terre d'exil (Is 42,22-25 ; 48,20) ; Jérusalem et les autres villes judéennes gisent au milieu de ruines (Is 44,26 ; 45,13 ; 52,9). Pour toutes ces raisons, au moins, cette section du livre d'Isaïe doit être attribuée à un prophète anonyme, qui exerça son ministère vers la fin de la période d'exil, au temps où la restauration nationale s'annonçait comme imminente¹.

Si les prophètes pré-exiliques avaient dû prêcher surtout le châtiement d'Israël, à cause de ses infidélités sans repentir, le Deutéro-Isaïe doit remplir une mission bien différente. La chute du royaume de Juda et les longues années d'exil ont porté fruit. Les temps sont mûrs pour que Yahvé reprenne l'infidèle, et conclue avec elle une alliance nouvelle qui la conduira à sa destinée finale.

La tâche première du prophète est donc de proclamer bien haut la joie du retour d'Israël en Palestine, dans l'enthousiasme de l'amour retrouvé, comme aux jours de la jeunesse (cf. Os 2,17). C'est un nouvel Exode que doit bientôt connaître Israël, plus merveilleux encore que celui de jadis. Dieu manifestera à nouveau son salut, à la face de toutes les nations, appelées elles aussi à en partager les bénédictions. Le règne de Dieu au milieu des hommes débordera les limites trop étroites de la Terre promise, pour atteindre

1. Voir A. ROBERT - A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. I, Paris 1959, pp. 549ss.

tous les peuples qui sauront reconnaître qu'il est le seul Seigneur et Maître de l'univers.

La pensée du Deutéro-Isaïe évolue à partir de deux centres juxtaposés : le retour des exilés de Babylone et le relèvement de Jérusalem comme nouveau foyer de manifestation divine. Les deux petits morceaux que nous étudions ici, tirés du prologue de l'œuvre, énoncent clairement ces deux thèmes fondamentaux.

I. L'APPEL DU HÉRAUT (vv. 1-5)

Le livre du Deutéro-Isaïe, comme ceux d'Osée et de Jérémie, débute par le récit de la vocation du prophète. La mise en scène est réduite à la seule audition d'une voix, qui peut être celle d'un ange ou celle de Dieu. Cette voix définit, en quelque sorte, l'objet de la mission du prophète.

1. La résurrection de la Ville sainte (vv. 1-2)

« Consolerez, consolerez mon peuple ! » Ce premier cri du prophète donne parfaitement le sens de l'œuvre qu'il a mission d'accomplir auprès du Peuple de Dieu. Il saute aux yeux que le niveau de son action se situe tout à fait à l'opposé de celui de Jérémie ; ce dernier, on le sait, devait sans cesse brandir à la face de Juda et de Jérusalem la menace d'une destruction totale et imminente, si une conversion sincère n'était pas assurée. Jérémie prêcha en vain ! Aussi le raz de marée babylonien a tout emporté !

Après la tempête, le soleil paraît resplendissant comme jamais on ne l'a vu ! L'épuration du peuple et l'expiation d'un passé lourd d'infidélités permettent un nouveau départ. La servitude de Babylone, tout comme celle de l'Egypte, jadis, a maintenant pris fin. Jérusalem, siège de la présence divine au milieu d'Israël, sera encore le signe non équivoque de l'amour qui lie Yahvé au peuple de son choix. La victoire finale, dans l'histoire de salut, ne peut revenir au péché et à son châtiement, mais à la grâce de Dieu, qui crée sans cesse de nouveaux commencements.

2. Le retour en Terre promise (vv. 3-5)

Ce deuxième thème du livre de la Consolation d'Israël est sans contredit le plus important de toute l'œuvre². Le prophète de la fin de l'exil reçoit précisément la mission, tel un nouveau Moïse,

2. « Le livre de la Consolation d'Israël », tel est le titre souvent donné à l'œuvre du Deutéro-Isaïe, à cause des premiers mots qu'on y lit : « Consolerez mon peuple ».

de bâtir la foi commune au Dieu de l'Alliance, de susciter en tous et chacun la fidélité à son engagement envers ce même Dieu, et enfin de jouer le rôle de guide dans la montée vers la Terre des promesses.

Rien d'étonnant, par suite, que l'on ait placé en tête du livre ce cri de rassemblement de la communauté d'Israël, dispersée à travers les nations³. La rentrée en Palestine, en 538 av. J.C., grâce à la politique pacifiante de Cyrus, a marqué un tournant décisif dans l'histoire sainte d'Israël. Ce fait nouveau de l'histoire était une preuve évidente de la permanence de l'amour de Yahvé pour son Peuple élu. On comprend, dès lors, que le Deutéro-Isaïe ait présenté ce retour des exilés comme un nouvel Exode, plus merveilleux encore que le premier : les escarpements et l'aridité du Sinaï sont remplacés par le déroulement paisible d'une plaine quasi paradisiaque. De plus, la route qui conduit Israël à nouveau dans la Terre des bénédictions doit être digne d'un roi, puisque Yahvé lui-même doit l'emprunter. N'avait-il pas quitté Jérusalem pour aller rejoindre les rescapés du désastre, cinquante ans plus tôt (Ez 10,18-22)⁴? Rien de surprenant donc qu'on le voie encore en marche, devant le Peuple⁵.

II. LA BONNE NOUVELLE (vv. 9-11)

La seule difficulté de ce morceau est encore l'identification du porteur de Bonne Nouvelle : si nous nous en tenons au texte hébreu, il semble que l'auteur ait encore voulu cacher cette identité, pour garder davantage l'attention rivée sur Jérusalem, comme premier objet de cette résurrection nationale.

1. Jérusalem nouvelle (v. 9)

Jérusalem, en effet, avait été choisie par Yahvé pour y établir sa demeure, au milieu de son peuple ; sa présence était une force contre l'ennemi (2 R 18,13-19,36), un gage de paix et de bénédictions, en vertu de l'Alliance⁶.

3. Le texte hébreu exige la lecture suivante : « Une voix crie : Préparez dans le désert... ». La version grecque (LXX) a lu autrement : « Une voix qui crie dans le désert... » ; c'est cette lecture que le N.T. a fait sienne (Mt 3,3 par ; Jn 1,23). On discute encore pour savoir de qui est cette voix : Yahvé ou un ange ? Nous croyons que l'auteur n'a pas voulu le déterminer.

4. Le Deutéro-Isaïe a sans doute en tête ce texte d'Ezéchiel, car on rencontre ici aussi l'expression : « la gloire de Yahvé ».

5. Voir Ex 13,21ss ; 40,36.38 ; etc.

6. Cf. 2 S 6 ; 1 R 8,10-29 ; Ps 78,68ss ; 132,13-18.

Mais à cause de la rupture répétée de l'Alliance par les infidélités de la Ville sainte, Yahvé avait dû se retirer, l'abandonnant à son propre sort⁷. La ruine de Jérusalem était donc un signe manifeste de la solitude de tout Israël, privé de son Dieu. C'est pourquoi, dès le début de l'exil, cette dure réalité inspira une liturgie pénitentielle sur les ruines de Sion, afin d'implorer la miséricorde divine et de donner des preuves de conversion sincère (Jr 41,5 ; Za 7,5 ; 8,19). Le livre des *Lamentations*, semble-t-il, n'est rien d'autre que le *libretto* de ces liturgies. Si nous lisons les oracles du Deutéro-Isaïe dans ce contexte liturgique, selon une suggestion du professeur H.-J. Kraus⁸, le morceau que nous étudions ici prend du coup un relief tout nouveau.

En effet, l'espérance sous-jacente à ces chants funèbres était précisément le relèvement de Jérusalem, comme signe de son retour en grâce, et de celui de toute la nation humiliée (Lm 4,22 ; 5,19-22). Or voilà bien ce que le Deutéro-Isaïe ne cesse de proclamer comme chose déjà réalisée : Sion a fini d'expier sa faute (40,1-2) ; qu'elle sorte vivante de son tombeau, rejette ses liens de captive, pour ne plus jamais tomber (51,17-18 ; 52,1-2). Comme l'avait déclaré jadis le prophète Osée (Os 2,21-22), elle est vraiment l'épouse de Yahvé, qu'il ne saurait répudier ou oublier, pas plus qu'une femme n'oublie son propre enfant (49,14-17).

Cette résurrection de la gloire de Jérusalem est incluse dans le terme même de « Bonne Nouvelle », qui lui est ici adressé. Le verbe *basar*, utilisé deux fois dans ce verset, signifie bien « annoncer un événement heureux », « crier un salut déjà là ou imminent ». C'est le verbe qu'on utilise pour publier la mort d'un ennemi (2 S 18,19 ; 1 S 31,9) ou une victoire (Ps 68,12). Dans le Deutéro-Isaïe, le terme a pris une signification encore plus précise : il s'agit justement de proclamer le retour salvifique de Yahvé au milieu de son peuple, après le long silence des années d'exil et de détresse (52,7-12). Le cœur de cet « *Evangile* » c'est donc la présence active de Dieu qui renaît : Dieu est là, pour faire sentir sa puissance miséricordieuse dans l'oubli des fautes passées, et pour manifester sa grandeur merveilleuse dans la création d'une nouvelle histoire de salut, comme il l'avait fait jadis, en Egypte.

2. Le Dieu qui vient (vv. 10-11)

Le revirement de situation que nous venons de décrire, et déjà impliqué dans les premiers mots du livre : « Consolez, consolez mon peuple », se vérifie dans des actions et des réalités bien con-

7. Cf. 2 R 23,26ss ; Is 1,21 ; Jr 7 ; Ez 11,1-12 ; 23 ; 24,1-14.

8. H.-J. KRAUS, *Klagelieder*, Neukirchen, 1960, pp. 8ss ; *Worship in Israel*, Oxford, 1966, pp. 226-229.

crètes de la part de Dieu. C'est dans l'histoire d'un peuple particulier, Israël, qu'il s'était révélé aux hommes dans le passé ; c'est encore dans leur histoire qu'il continue à se révéler maintenant.

a) Un nouvel Exode (v. 10)

Le v. 10 ne fait que proclamer l'événement, dans le style bref et sonore du héraut ; les implications historiques et religieuses du fait ne seront développées que plus tard⁹. Pour l'instant, on ne donne qu'une vue globale de la situation : Yahvé lui-même, qui s'était exilé avec son peuple (Ez 10,18ss), rentre en Palestine en roi victorieux, chargé du butin pris à l'ennemi, c'est-à-dire accompagné de tous les exilés.

On évoque donc clairement l'antique épopée de la sortie d'Egypte et la geste guerrière de la conquête de la Palestine par cette intervention de « son bras qui lui soumet tout »¹⁰. Ce peuple qu'il s'était acquis en Egypte, en l'arrachant à l'oppression étrangère, il le libère maintenant de la domination babylonienne, comme sa propriété personnelle. Un Israël libre, voilà le salaire de son travail !

b) Yahvé Pasteur (v. 11)

La deuxième image de Yahvé sauveur est empruntée à la vie nomade : Yahvé est le pasteur de son peuple. Il était assez courant, en Orient, de se représenter ainsi le roi. Dans l'A.T., seul le chef du peuple porte ce titre¹¹, d'où son attribution fréquente à Yahvé, comme Maître et Seigneur d'Israël. Mais il importe de bien cerner le véritable trait divin qu'il veut toujours exprimer.

Si nous exceptons un passage d'Ezéchiel (Ez 34,17-22) et un autre de Jérémie (Jr 33,13)¹², cette imagerie évoque toujours l'attention amoureuse et tendre que Yahvé porte à ceux qui lui appartiennent. Le troupeau est exposé sans cesse aux rigueurs de la disette et aux dangers des fauves et des voleurs ; aussi le berger doit-il toujours veiller sur lui et prévoir à l'avance les lieux de gras pâturages¹³. C'est une même vigilance active que Yahvé porte à son peuple¹⁴.

Le prophète Osée a réellement saisi la nature intime du Dieu d'Israël, et c'est à la lumière de ses oracles qu'il nous faut comprendre le langage symbolique de Yahvé-Pasteur. Certes, le Dieu

d'Israël n'a pas le caractère impersonnel et vindicatif des dieux des nations voisines ; mais c'est un Dieu dont la seule vraie passion est l'intérêt et l'amour indéfectibles qu'il réserve à ceux qu'il s'est choisis d'abord, puis à tous les hommes, comme la suite de la révélation l'a fait connaître. Le seul service qu'il attend d'eux, c'est une fidélité à garder ses commandements : qu'ils se témoignent loyauté et justice entre eux, et qu'ils le reconnaissent, lui, comme leur seul vrai Dieu (Ex 20,1-21 ; Dt 5,6-22). S'il arrive que le troupeau s'égare en faisant des accrocs à cette Alliance, librement conclue, ce n'est pas la mort de l'infidèle que Dieu désire, mais sa conversion, son retour au bercail, afin qu'il vive¹⁵ ! On ne saurait en douter : voilà au moins ce que l'image de Yahvé-Pasteur doit susciter dans l'esprit d'Israël et dans le nôtre. Notre Dieu n'est pas d'abord un juge sévère, mais un époux et un père qui souffre de l'ingratitude des siens.

CONCLUSION

Ce qu'il nous faut surtout retenir de cette lecture du Deutéro-Isaïe, c'est la certitude de la venue constante de Dieu dans l'histoire d'Israël, comme dans celle de toute l'humanité. Dieu s'est engagé à ne jamais laisser cette histoire se dérouler en dehors de sa direction, le jour où il s'est choisi Abraham (Gn 15 ; 17), puis toute sa descendance (Ex 19,3-8). Dans le passé, quand Israël s'est trouvé dans l'épreuve, à cause de ses fautes, Yahvé intervint sans cesse pour rétablir la paix et reprendre la réalisation de ses promesses.

Ainsi, au milieu de la crise présente, celle de l'exil, le prophète est assuré que Yahvé interviendra encore, aujourd'hui et demain. Qu'Israël ne donne qu'un simple signe de repentir, car sa collaboration doit enlever tout caractère magique à cette action divine, et le salut brillera sur toutes les hauteurs¹⁶. Bref, ce Règne de Dieu, il vient non pas dans un temps éloigné et insaisissable, mais sans cesse et aujourd'hui même, chaque fois que l'homme reconnaît sa faute et se montre prêt à joindre sa bonne volonté à celle de son Dieu pour faire œuvre de justice et de sainteté. Voilà ce que nous devons réaliser, dans notre propre tranche d'histoire.

9. Voir 41,17-20 ; 42,10-17 ; 43,1-7.16-21 ; 44,24-28 ; 49,7-26 ; 51,9-11 ; 52,7-12.

10. Sur le « bras de Yahvé » comme symbole de la Toute-Puissance divine, voir Dt 4,34 ; Ex 3,19-20 ; 6,1 ; 7,1-6 ; etc.

11. Cf. 2 S 5,2 ; Jr 23,1ss ; 22,22 ; Ez 34 ; etc.

12. Dans ces deux cas, l'idée de jugement domine.

13. Cf. 1 S 17,34-37 ; Gn 33,13ss.

14. Mi 4,6 ; Jr 23,3 ; 31,10 ; Ez 34,11-16.23-31 ; Is 49,9-10 ; Ps 23 ; 80.

15. Is 1,16ss ; Os 2,8-9.16-25 ; 11,1-9 ; Mi 6,8 ; Jr 3,1-4,4 ; 31,18-20 ; etc.

16. Cf. Is 41,13-14 ; 43,14-15 ; 51,1-3.9-11 ; 52,3-6.

Fin du monde et vie chrétienne

2 P 3,8-14

PAR CELSAS SPICQ

Les premières générations chrétiennes vivaient de l'espérance du retour du Christ. Celui-ci avait refusé d'en préciser la date (Mc 13,32; Ac 1,7), mais il demandait à ses disciples de l'attendre, et ses apôtres réitéraient les appels à la vigilance (Jc 5,8-9; 2 Th 1,7ss; 1 P 4,7; Ap 2,25; 3,11; 22,17.20), en précisant que cette Parousie s'accompagnera d'un cataclysme cosmique¹. Normalement, l'attente des disciples s'exprime dans la prière : « *Marana tha*, ô notre Seigneur, viens ! » (1 Co 16,22), une vie religieuse fervente et fidèle ; mais tantôt elle exacerbe les esprits anxieux : « Il est ici... Il est là ! » (Mt 24,23ss; 2 Th 2,2), tantôt — à mesure que les années passent — le désir s'estompe et la patience s'use : « *Le Seigneur tarde !* »², et d'aucuns vont même jusqu'à mettre en doute la réalité du second avènement du Seigneur. Ces « audacieux impudents » (2 P 2,10) s'attaquent à un point fondamental de la foi évangélique, et c'est contre leurs arguments que notre auteur remet en mémoire³ le dogme de l'eschatologie, base immuable de la morale néotestamentaire.

1. Retour du Christ et exégèse biblique

Il est une chose, Chers Révérends, qui ne doit pas vous échapper : un jour pour le Seigneur est comme mille ans, et mille ans comme un jour (v. 8).

1. He 12,26; cf. 1 QH 3,31ss. Voir J. CHAINE, *Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'après la secunda Petri*, dans *Rev. Bibl.*, 1937, pp. 207-216.

2. Mt 24,48; 25,5 : « L'époux se faisant attendre, elles s'assoupirent toutes et dormirent ».

3. Style direct à l'égard de la communauté chrétienne. C'est à tort que la Vulgate (*charissimi*) et tous les modernes traduisent *agapētoi* (v. 8) par « très aimés, bien-aimés ». Cette nuance intensive de l'amour (les contemporains disaient : *philtatoi*) n'est guère attribuée à l'*agapē* avant les III^e-IV^e siècles. Cette

Quiconque attend longtemps une personne, qui a promis sa venue très prochaine, finit par conclure : elle ne viendra plus. C'est la psychologie de certains croyants de la seconde génération, qui concluent des délais surprenants de la Parousie (cf. Mt 10,23; 16,28) : c'est trop tard ! Mais quel sens peut bien avoir une telle appréciation ? Déjà, le temps est une mesure extrêmement relative⁴, et encore plus incertaine lorsqu'il s'agit des évaluations des prophètes ou de l'Écriture. Mais c'est un non-sens d'appliquer à la conduite de Dieu nos termes de rapidité ou de lenteur, car pour lui et pour nous l'échelle de la durée n'a pas les mêmes valeurs. C'est ce qu'exprimait le Ps 90,4 que notre auteur cite ici, et très opportunément, car il souligne que les époques historiques et les moments décisifs du salut ne relèvent que de Dieu « roi des siècles » (1 Tm 1,17), unique maître de l'instant de ses interventions⁵. Par conséquent, non seulement une créature ne peut apprécier un retard ou une lenteur dans l'économie divine, mais un chrétien doit en juger selon la foi, c'est-à-dire s'en remettre à la décision de Dieu seul, l'Éternel pour qui tous les temps sont également proches.

2. Justification théologique de la date du retour du Christ

Le Seigneur ne retarde pas l'exécution de (sa) promesse — comme certains estiment que ce sont des retards —, mais il use de patience envers vous, voulant que personne ne périsse, mais que tous aboutissent à la repentance (v. 9).

La première partie du verset est un axiome biblique : Dieu est fidèle ; ce qu'il annonce, il l'accomplit ; sa parole est infaillible. La seconde partie cite l'objection de chrétiens peu intelligents, qui jugeant et critiquant la conduite de Dieu la condamnent ou la déprécient⁶. La troisième partie est une réponse théologique qui

sorte de dilection est surtout faite de respect : faire grand cas du prochain ; d'où notre traduction : « Chers Révérends ».

4. Cf. R. SÉDILLOT, *L'histoire n'a pas de sens*, Paris, 1965.

5. Ac 1,7; 1 QpHab 7,13 : « Toutes les périodes de Dieu viendront à point nommé, selon ce qu'il a décrété pour elles dans les secrets de sa prudence » ; Règle, 10,1. Voir Ed. DES PLACES, *Tempora vel Momenta*, dans *Mélanges E. Tisserant*, Cité du Vatican, 1964, t. pp. 105-117 ; O. CULLMANN, *Christ et le temps*, Neuchâtel, 1947, pp. 49ss.

6. Cf. H. LJUNGVIK, dans *Svensk exegetisk Årsbok*, 30 (1965), p. 118. Les hommes ont toujours critiqué le gouvernement divin (cf. les amis de Job). Les Epicuriens se gaussaient de l'apparente inertie de la Providence. Plutarque, réfléchissant sur les délais de la justice divine, se demande : pourquoi les dieux tardent-ils à punir les coupables ? Temporiser est marque de faiblesse ; mais il répond qu'il faut parler de ces questions avec beaucoup de circonspection (*De sera numinis vindicta*, 4).

montre comment Dieu se sert du temps, dans son gouvernement providentiel : ce que d'aucuns prennent pour de l'inertie (*bradutês*) n'est qu'une temporisation miséricordieuse, œuvre de la patience divine, afin de pouvoir sauver le maximum de pécheurs. Il y a donc deux idées : d'abord la référence à l'attribut divin de patience, ou mieux de longanimité (*makrothumia*), puis à ses fins de salut.

C'est Dieu même qui avait révélé à Moïse sa « longueur de souffle » (opposée à la précipitation de la colère), aspect privilégié de sa bonté (Ex 34,6 ; cf. Nb 14,18), associée à sa force (Na 1,3) ou à sa miséricorde (Sg 15,1 ; Si 2,11), objet fondamental de la foi d'Israël (Ne 9,17 ; Jon 4,2 ; Mi 2,7 ; Ps 103,8 ; 145,8 ; Qumrân, *Hymn*, 1,6) et sur lequel se fondent les appels à la pénitence (Jl 2,13 ; Ps 86,15 ; Qumrân, *Hymn* 16,16). Au lieu d'intervenir sur-le-champ et de châtier les pécheurs, Dieu retient sa juste vindicte et donne aux coupables le temps de se convertir. C'est ainsi qu'aux jours de Noé, la longanimité de Dieu temporisait (1 P 3,20). Le N.T. fait de la patience la première note de la charité⁷. C'est à celle du créancier que recourt le débiteur de Mt 18,26.29 (cf. Lc 18,7) ; elle est dans l'économie du salut comme une provocation permanente à la conversion : « Méprises-tu la richesse de sa bonté et de sa patience et de sa longanimité, ignorant que la bonté de Dieu t'invite au repentir ? »⁸. On ne saurait surestimer l'importance de cette persistance dans la miséricorde, qui ne se laisse pas rebuter par les affronts et refus des hommes révoltés. A l'instar de la patience de la république romaine qui ne se résigna pas à la défaite, mais dura et endura jusqu'à la victoire (1 M 8,4), la patience de Dieu veut triompher et surmonter les obstacles que lui opposent les pécheurs. Elle décide donc une extension de la durée du monde⁹, elle multiplie les occasions favorables, donne à chacun sa chance : « Dieu veut sauver tous les hommes » (1 Tm 2,4). Sous cette lumière de foi, comment pourrait-on oser faire grief à Dieu du retard de l'accomplissement de ses promesses, puisque cette modification chronologique, décidée par la charité divine (Jn 3,16-17), est en faveur des hommes (Rm 11,32) : que tous les élus parviennent au ciel.

7. 1 Co 13,4 ; cf. 2 Co 6,6 ; fruit de l'Esprit (Ga 5,22), associé à la mansuétude (Col 3,12), au salut (He 6,12), envers tous (1 Th 5,14 ; Ep 4,2).

8. Rm 2,4 ; cf. 9,22 ; 4 Esd 7,70. Saint Paul attribue sa conversion à cette *makrothumia* (1 Tm 1,16). Cf. C. SPICQ, *Dieu et l'homme selon le N.T.*, Paris, 1961, pp. 34ss et 57 ; H. RIESENFELD, *Zu makrothumia*, dans *Festschrift J. Schmid*, Regensburg, 1963, pp. 214-217.

9. Cf. He 11,40. Les rabbins estimaient qu'en vue du repentir des pécheurs, Dieu pouvait modifier les temps qu'il avait fixés (cf. R. LE DÉAUT, *Liturgie juive et N.T.*, Rome, 1965, pp. 63-68). On ne peut suspecter Dieu de faiblesse, d'indulgence contraire à la justice, car le délai est accordé à l'homme pour qu'il se repente ; alors, le pardon divin pourra l'atteindre.

3. Fin du monde et catastrophe

Il viendra cependant un jour du Seigneur, comme un voleur ; en ce jour, les cieux passeront avec fracas, les éléments embrasés seront dissous, et la terre avec ses ouvrages la retrouvera-t-on ? (v. 10).

Quoi qu'il en soit de la date proche ou tardive du retour du Christ, celui-ci arrivera immanquablement¹⁰ ; et parce qu'on ne peut en soupçonner le moment, le Seigneur avait comparé sa venue à celle d'un voleur, qui intervient à l'improviste, d'une manière inopinée¹¹. Sur ce, notre auteur, employant les images et le vocabulaire de l'apocalyptique, fait coïncider la parousie non seulement avec la fin du monde, mais avec une destruction soudaine, violente et totale de la création¹². Comme le feu est l'agent destructeur par excellence (Gn 19,24 ; He 10,27), le cosmos est censé devoir disparaître dans un gigantesque incendie. Aucune partie ne sera épargnée. D'abord le système solaire, les grandes galaxies, qui n'auront plus aucun rôle à jouer (Ap 20,11 ; 21,1.23), et qui s'écrouleront avec le fracas des poutres et des murs consumés dans un brasier¹³. Puis « les éléments » — tout ce qu'il y a de solide ou de consistant et de permanent dans l'univers¹⁴ — disparaîtront

10. Cf. la situation emphatique du verbe en tête de la proposition. Les délais ne diminuent en rien la certitude ; comparer les silences de Dieu « pendant longtemps » et sa prompte intervention dans Lc 18,4.8 (cf. C. SPICQ, *La parabole de la Veuve obstinée et du Juge inerte aux décisions imprévues*, dans *R. B.*, 1961, p. 68). Ce « jour du Seigneur » (1 Th 5,2 ; 2 Th 2,2 ; 1 Co 1,8 ; 5,5) est celui de la Parousie et de l'universelle rétribution (2 P 2,9), décrit selon Jl 3,4, cité par Pierre (Ac 2,20). Cf. J. BOURKE, *Le Jour de Yahvé dans Joël*, dans *R. B.*, 1959, pp. 5-31 ; P.E. LANGRIN, *Jésus Seigneur et l'Eschatologie*, Bruges-Paris, 1967, pp. 114ss et 154ss.

11. Mt 24,43 = Lc 12,39 ; Ap 3,3 ; 16,15. Saint Paul précise « dans la nuit » (1 Th 5,2) ; peut-être parce que c'est l'heure où les voleurs opèrent ; ou pour accentuer l'exhortation à la vigilance et l'insomnie ; mais c'est aussi un couple littéraire traditionnel. De toute façon, l'accent n'est pas sur la discrétion de la venue du Christ, mais sur la soudaineté ; cf. So 1,18 (cf. D. DAUBE, *The Sudden in the Scriptures*, Leiden, 1964, p. 29).

12. Is 13,10 ; 34,4 ; Jl 4,15 ; Mt 24,35 : « Le ciel et la terre passeront » (= finiront, n'existeront plus) ; Mc 13,31 (G.R. BEASLEY-MURRAY, *A Commentary on Mark Thirteen*, Londres, 1957, pp. 103ss). Cf. T.F. GLASSON, *The Kingdom as cosmic Catastrophe*, dans F.L. CROSS, *Studia Evangelica*, III, Berlin, 1964, pp. 187-200.

13. Cf. le grand fracas qui accompagne le jour de Yahvé (So 1,10). Notre auteur emploie l'adverbe *roizêdon*, qui s'entend du sifflement d'un corps qui fend l'espace avec rapidité. Ici, le sens serait celui du grondement ou roulement d'une fournaise, le crépitement ou le craquement d'une destruction gigantesque ; l'accent étant mis sur son caractère terrifiant (Hénoch, 102,2-3 ; 1 QH 3,28-34).

14. Il est impossible de déterminer au juste ces *stoichéia*. Le sens le plus immédiat est celui de la philosophie grecque : l'eau, le feu, l'air, la terre, constitutifs des êtres matériels (Sg 19,18) ; mais ce pourrait être les compartiments de l'univers : montagnes, îles, mer, nuit, jour (Ap 16,20 ; 21,1 ; 1 QH 3,29-32 ;

comme grillés par le feu. Enfin, non seulement notre propre planète et habitat, mais toutes les œuvres qui la remplissent¹⁸ s'évanouiront sans laisser de trace : « on ne trouvera plus rien » ; la fin du temps est aussi celle de l'espace ; de toute la création initiale, aussi bien des grands compartiments de l'univers que de leur ameublement ou peuplement, il ne subsistera rien. Cette énumération veut signifier la fragilité de notre monde et la vanité de ce que nous considérons immortel : chef-d'œuvre, réussite, création, tout périra (le verbe *luein* est répété trois fois : vv. 10.11.12).

4. Eschatologie et morale appropriée

Toutes ces choses étant dissoutes de la sorte, quel ne doit-on pas être par une sainte conduite et la piété ! Attendant et hâtant l'avènement du jour de Dieu, par lequel les cieux enflammés seront dissous et les éléments embrasés seront fondus. Ce sont de nouveaux cieux et une terre nouvelle que la justice habitera, que nous attendons comme réalisation de sa promesse. Voilà pourquoi, chers Révérends, attendant ces choses, mettez votre zèle à être trouvés par lui dans la paix, sans taches ni flétrissures (vv. 11-14).

Cette section tire les conséquences pratiques de la révélation divine sur la fin du monde. Si l'on ne croit pas à la parousie, on ne peut vivre que dans l'hédonisme (1 Co 15,32) ou dans le désespoir (15,19 ; Ep 2,12). Mais, depuis le Sermon sur la montagne (Mt 7,24-27), les disciples sont invités à mettre leur conduite en accord avec leurs convictions de foi. C'est cette logique et cette loyauté qu'exprime si clairement notre v. 11 : puisqu'une conflagration va tout détruire¹⁹, il faut (*dei*, obligation morale et nécessité) en tenir compte, y adapter nos sentiments et notre comportement ; à chacun de se conformer à cette « fin » ou à cette « situation » objective²⁰.

cf. nos « éléments déchainés » ; enfin : les corps célestes et leurs « vertus » (radiations, gravitation, etc. ; cf. Mt 24,29 ; Jl 2,10 ; 4,15 ; Is 13,10 ; Ez 32,7-8).

15. Il s'agit des productions de la nature : plantes, arbres, animaux (Gn 1,11ss) et des ouvrages de la civilisation, de l'art, de la culture, idoles incluses (Ap 9,20 ; 18,23) ; tout ce que les hommes ont fait sur la surface du globe : palais, cités, monuments, livres.

16. Les premiers mots du v. 11 résument la description de la fin du monde ; mais l'emploi du participe présent *luomenôn*, au lieu du futur, suggère que le processus de dissolution est déjà en cours ; le monde actuel est déjà caduc et périné (cf. He 8,13).

17. L'exclamatif *potapos* exprime « la sorte » de personnes, la nature singulière de ces êtres définis par une telle destinée. Les perspectives eschatologiques sont un des motifs moraux dominants du N.T. ; cf. Je 5,8 ; Rm 13,11 ; Ph 2,15 ; 2 Tm 4,8 ; 1 P 1,13-14 ; He 10,25.37 ; 1 Jn 2,28 ; L. CERPAUX, *Le Chrétien dans la Théologie paulinienne*, Paris, 1962, pp. 155ss ; R. SCHNACKENBURG, *Le Message moral du N.T.*, Le Puy, 1963, pp. 168ss.

a) La première note de cette morale eschatologique est son orientation vers Dieu et son caractère cultuel : sainteté et piété. La sainteté, selon la langue biblique, s'entend moins de la perfection des vertus, que de la séparation du péché (cf. v. 14) et de l'attachement à Dieu¹⁸. Elle va de pair avec l'*eusébeia* ou vertu de religion, qui honore et sert Dieu, en toute dignité et dans une intégrité morale au-dessus de tout soupçon¹⁹. C'est la définition même de la vie chrétienne dans la seconde moitié du premier siècle : la piété ne cherche qu'à accomplir la volonté de Dieu, et traduit dans les mœurs les exigences de la profession de foi baptismale (1 Tm 1,1 ; 2,12 ; 2 Tm 3,12).

b) Psychologiquement, il faut rester en alerte, selon la prescription du Seigneur (Lc 12,36-40) et « attendre ». Le verbe *prosdokaô*, trois fois répété²⁰, dit bien l'attitude pratique et permanente du chrétien dont l'esprit ne pense en quelque sorte qu'aux nouveaux cieux et à la terre nouvelle ; son cœur en est épris et désire intensément son Seigneur. Cette ferveur impatiente peut même hâter et avancer le retour du Christ. On sait, en effet, que la chronologie des derniers jours est incertaine : Dieu accorde des délais aux hommes pour qu'ils se convertissent (vv. 8-9.15) ; mais si tout est prêt pour son avènement, il peut avancer ou hâter la réalisation de ses promesses²¹. Par conséquent, un chrétien authentique, dont le seul trésor est Dieu (cf. Mt 6,21), doit avoir à cœur de réaliser pour sa quote-part les conditions requises pour le retour du Christ ; ce sera d'abord une vie sainte (cf. Ac 3,19-20), puis la propagation de l'Evangile et de la foi (Mt 24,14), enfin une prière instante : « Que ton règne vienne »²², qui est à la portée de tous.

c) Puisque ce renouvellement du monde (Mt 19,28) aboutit à un royaume de justice, c'est-à-dire à une souveraineté exclusive de

18. Cf. 1 Th 3,13 (cf. B. RIGAUX, *Les Epîtres aux Thessaloniens*, Paris, 1956) ; 5,23 ; He 2,11 ; 1 P 1,15-16 ; Ap 22,11. Cette appartenance à Dieu est si spécifique des baptisés que « les saints » est leur dénomination paulinienne la plus fréquente.

19. 2 P 1,3-6 ; 1 Tm 2,2 ; 4,7 ; 6,11.

20. Aux vv. 12.13.14 (cf. C. SICO, *Théologie morale du N.T.*, Paris, 1965, 1, pp. 312ss). Espérer, c'est attendre (cf. Rm 8,10-25).

21. Cf. Is 60,22 ; Si 36,10. Les rabbins estimaient que l'accélération ou le retard des temps messianiques dépendaient des mérites ou des démérites d'Israël. Dans le N.T., la Parousie ne se produira pas avant la conversion d'Israël (Rm 11,15.25ss), ni avant que l'iniquité soit à son comble et que surgisse l'Antéchrist (cf. 2 Th 2,6-7).

22. Mt 6,10 ; 1 Co 16,22 ; Ap 8,2-5 ; 22,20 ; *Didaché*, 10,6 ; TERTULLIEN, *De Orat.* v. 4, dans P.L. 1,1262 ; S. CYPRIEN, *Or. dom.* 19, dans P.L. 4,550.

Dieu²³, le zèle des croyants s'attache à la conservation d'une innocence parfaite (v. 14) et dans cette paix merveilleuse (Ph 4,7), qui est un don du Christ (Jn 14,27) et constitue dès maintenant la béatitude des vigilants (Mt 24,46).

Bibli Plus qu'aucun autre texte du N.T., semble-t-il, celui-ci fournit à chaque chrétien l'occasion de juger s'il est un vrai disciple du Seigneur Jésus. L'intensité de notre attente est à la mesure de notre amour (2 Tm 4,8).

CELUI QUI VEILLE

Celui qui veille, c'est celui qui tient les yeux de son âme ouverts à la contemplation de la vraie lumière.

Celui qui veille, c'est celui qui par ses œuvres garde ce qu'il croit.

Celui qui veille, c'est celui qui repousse loin de lui les ténèbres de la torpeur et de la négligence.

GRÉGOIRE LE GRAND²⁴

Y ALLER COMME A UNE FÊTE

Si le peuple organisait quelque part des foires, s'il courait en foule à l'annonce d'une solennelle dédicace d'église, nous nous précipiterions pour nous y retrouver ensemble. Chacun se gênerait pour y être, et s'estimerait grandement lésé s'il ne pouvait assister à la fête, à la liesse commune. Or, pendant que se déroule dans les cieux la fête joyeuse des élus, nous autres, nous n'en montrons aucune envie ! Nous nous privons de ces joies, et nous voilà contents ! Que notre foi se réchauffe en ce qu'elle a cru, que nos désirs se raniment pour les biens du ciel. Aimer, c'est déjà y aller !

GRÉGOIRE LE GRAND²⁵

23. V. 13 ; cf. Mt 5,6 ; 6,33 ; Is 41,6 ; 56,1. Justice ne dit pas seulement innocence, mais implique gloire dans le royaume céleste (Mt 13,41-43 ; 25,46 ; 1 Tm 3,16 ; 2 Tm 4,8).

24. Saint Grégoire le Grand : pape de 590 à 604. — *Homélies sur les Evangiles*, XIII, 3, dans P.L. 76, 1124.

25. *Ibid.*, XIV, 6, loc. cit., 1130.

Le ministère de Jean, commencement de l'Evangile

Mc 1,1-8

PAR PAUL TERNANT

Si Luc est le seul des évangélistes à mettre en parallèle l'enfance de Jean-Baptiste et celle de Jésus, tous s'accordent à camper la figure du Précurseur au seuil de la vie publique du Sauveur. L'Eglise se prépare dans la joie et la pénitence à célébrer le premier avènement du Christ, à le revivre « en mystère » au jour de Noël, en attendant le second avènement, la parousie du souverain juge. Le 6 janvier et le dimanche suivant, elle rapprochera « l'épiphanie » divine de Bethléem de celle qui eut lieu au Jourdain, lors du Baptême de Jésus. Comment donc ne voudrait-elle pas relire les diverses relations inspirées concernant le ministère de celui qui fut le témoin de la joie messianique (Jn 3,29), l'annonciateur du Jugement, l'avant-coureur et le baptiseur de Jésus ? Marc nous a dit d'un mot décisif l'importance de ce ministère : il fut le « commencement de la Bonne Nouvelle ».

1. L'Evangile commence avec Jean (v. 1)

Commencement de l'Evangile (la Bonne Nouvelle) de Jésus-Christ, Fils de Dieu¹.

a) Commencement de la Bonne Nouvelle...

Le livret de Marc s'ouvre brusquement par une phrase sans verbe. On y a vu soit le titre des vv. 1-8 sur la prédication de Jean-Baptiste,

1. Bien qu'ils manquent dans quelques manuscrits, les mots « Fils de Dieu » sont regardés comme authentiques par la plupart des éditeurs et des critiques.

ou de l'introduction (vv. 1-13), soit le titre de l'ouvrage tout entier². Selon cette seconde opinion, le ministère de Jésus, sa passion et sa mort ne sont que le commencement de la Bonne Nouvelle, celle-ci se continuant par la mission de l'Eglise. — L'idée pourrait fort bien se comprendre; mais rien n'indique que Marc considère l'activité de l'Eglise comme une partie de l'Evangile, comme si l'Eglise avait pour ainsi dire à se prêcher elle-même: d'après le contenu même de son ouvrage, la Bonne Nouvelle que celle-ci doit proclamer, c'est l'événement sauveur qui l'a précédée et qui lui a donné naissance, le ministère de Jésus et sa Pâque, découvrant ce qu'il est en lui-même et pour nous.

Nous pensons donc que notre verset constitue plutôt le titre du prologue de Marc: l'activité de Jean, précurseur et baptiseur du Christ, est le prélude de cet événement eschatologique que constituent le ministère de Jésus, sa vie souffrante et sa glorification. On sait que le mot «Evangile», emprunté à l'A.T. (Is 40,9; 52,7; 61,1; etc.) est «un équivalent virtuel de *kérygme*»³. Mt, Mc, Lc et même Jn sont un développement du *kérygme* apostolique primitif, dont les discours des Actes sont le lieu privilégié; Marc, qui n'a pas de récit sur l'enfance et n'a conservé que peu de paroles de Jésus, en est resté le plus proche. Or le *kérygme* apostolique (Ac 1,21s; 10,37; 13,24), comme l'évangile de Marc, commençait par le ministère du Baptiste. C'est donc ce ministère qui constitue «le commencement de l'Evangile». Le sens restreint de l'expression est confirmé par la formule analogue de Os 1,2, où, après un premier titre valant pour tout le livre d'Osée, vient un second titre introduisant le premier chapitre: «Commencement de ce qu'a dit Yahvé par Osée».

b) ... la Bonne Nouvelle (l'Evangile) de Jésus Christ, Fils de Dieu

Le prologue de Marc s'ouvre donc par la mention de l'Evangile; et peut-être pourrait-on le prolonger jusqu'au v. 15, auquel cas il se terminerait de la même façon («Croyez à l'Evangile»), selon un phénomène d'«inclusion»⁴.

2. C.E.B. CRANFIELD, *The Gospel according to St Mark*, Cambridge, 1963, p. 34s, énumère dix façons différentes de concevoir la relation entre le v.1 et ce qui suit! Lui-même adopte l'opinion à laquelle nous nous rallions.

3. C.H. DODD, *La prédication apostolique et ses développements*, trad. franç., Paris, 1964, p. 61.

4. M.E. BOISMARD, *Evangile des Ebionites et problème synoptique* (Mc 1,2-6 et par.), dans *Revue biblique*, 73 (1966), p. 324. Nous ferons notre profit de certaines remarques de cet auteur, sans pour autant nous prononcer sur sa façon de concevoir les sources et l'histoire littéraire de notre péripécopie. Sa thèse a été discutée par F. NEIRYCK, *Une nouvelle théorie synoptique* (à propos de Mc 1,2-6 et par.), *Notes critiques*, dans *Eph. theol. lov.*, 44 (1968), pp. 141-155.

Le mot «Evangile» revient souvent chez Marc, qui est le seul des évangélistes à l'employer plusieurs fois absolument, sans pronom ni complément, comme son maître Paul. A propos de la prédication de Jésus qui demande aux foules de «croire à l'Evangile» (1,15), l'expression «l'Evangile de Dieu» (1,14), signifiant à la fois que la Bonne Nouvelle vient de lui et surtout qu'il en est l'objet en tant qu'il suscite l'événement eschatologique, recommande de lire aussi le v. 1 au double sens d'un génitif objectif (l'Evangile qui a pour objet Jésus Christ, Fils de Dieu), et (secondairement) d'un génitif subjectif (l'Evangile prêché par Jésus, lequel commence par proclamer à la manière d'un héraut du *kérygme* l'intervention décisive de Dieu, en attendant de dévoiler le rôle central et la transcendance de sa personne par ses miracles et par le «pouvoir» de son enseignement)⁵. En second lieu, le parallélisme entre «à cause du Christ» et «à cause de l'Evangile» (8,35; 10,29; 13,9s) confirme que, pour Marc, l'Evangile, c'est Jésus: l'Événement de Jésus révélant aux yeux de la foi le mystère de son être de Messie sauveur et de Fils de Dieu, et le Message ayant pour objet cet Événement qu'est Jésus, c'est-à-dire «l'histoire de la manifestation du Christ se révélant lui-même en révélant ce que par lui Dieu accomplit parmi nous»⁶. Enfin les mentions de la proclamation de l'Evangile dans le monde entier (13,10; 14,9) par les disciples choisis pour prendre la suite du Christ (1,16-20; 3,13-15; 6,7), nous rappellent le devoir de participation à la tâche missionnaire de l'Eglise — au prix même des plus lourds sacrifices (8,35; 10,29) — et nous indiquent l'intention que nourrit Marc d'y participer lui-même en développant les premiers articles du *kérygme*, ceux concernant le ministère de Jésus et déjà sa préparation par le Baptiste, sur lesquels la prédication pascalle des Apôtres ne s'arrêtait guère.

Marc entend donc montrer par la vie prépascale de Jésus que celui-ci est le Christ et le Fils de Dieu, au double sens fonctionnel et transcendant attaché à ces deux titres par l'Eglise de son temps. A la lumière de Pâques, les chrétiens ont compris en quel sens Jésus était le Messie annoncé et le «Fils de Dieu» dont parlait Ps 2,7 (cf. Ac 13,33; He 1,5): non plus le Messie terrestre et national qu'attendait la foule juive, mais l'Être mystérieux qui, manifesté comme Seigneur (Ac 2,36) et «oint» de l'Esprit (4,26s; 10,38) par la Résurrection, a été mis en mesure de libérer tous les

5. J. DELORME, *Aspects doctrinaux du second Evangile*, dans *Eph. theol. lov.*, 43 (1967), pp. 84-86 (repris avec la même pagination dans *De Jésus aux Evangiles. Tradition et Rédaction dans les Evangiles synoptiques*, par I. de la Potterie, etc., Gembloux-Paris, 1967), montre bien la différence entre «proclamer» et «enseigner» chez Marc, et la portée de l'enseignement de Jésus comme acte d'un pouvoir divin.

6. J. DELORME, *art. cit.*, p. 84.

hommes de Satan, du péché, de la souffrance et de la mort. En relisant maintenant l'histoire prépascale que Marc leur raconte, ils comprendront que Jésus inaugurerait au désert et dans sa vie publique — notamment par ses exorcismes — cette victoire libératrice qu'il a pleinement remportée par sa Passion et sa Résurrection et qui rend compte de son titre de Christ. Ils comprendront aussi que Jésus, par une consigne de silence imposée à tous, n'ait pas voulu livrer prématurément aux Juifs ce titre de Messie (Christ), que Pierre lui-même ait montré son inintelligence aussitôt après avoir confessé : « Tu es le Christ » (8,29-33), et que le titre si familier (cf. Ga 1,16 ; Ac 9,20 ; Rm 1,3s ; 1 Jn 4,15 ; etc.) de « Fils de Dieu », proclamé par la voix du Père (1,11 ; 9,7) mais voilé aux hommes jusqu'à la Résurrection (9,9 ; cf. 3,11s), n'ait été revendiqué par Jésus (14,61s)⁷ puis confessé par le représentant du monde païen (15,39) qu'au moment de la condamnation et de la mort du Fils de Dieu : les titres glorieux de Jésus, le Serviteur de Yahvé, ne pouvaient être compris dans leur vrai sens qu'au travers de son mystère de souffrance. Et les chrétiens sauront qu'ils ne peuvent confesser en toute vérité Jésus comme Christ et Fils de Dieu, qu'en le suivant sur la voie douloureuse (8,34s ; 10,35-45).

Ainsi, c'est à la Passion et à la Résurrection, mais aussi à l'histoire prépascale, dans le filigrane de laquelle il fait découvrir les dimensions transcendantes de la personne de Jésus, que Marc donne le nom d'Evangile. Ce qu'il veut raconter, c'est la Bonne Nouvelle de la victoire inaugurée, puis pleinement remportée, sur les forces du mal, par Jésus se révélant ainsi Christ et Fils de Dieu dès avant son intronisation céleste. Et de cet Evangile, le ministère de Jean-Baptiste, l'introducteur et l'annonciateur immédiat de Jésus, constitue le « commencement », au témoignage même de l'Ecriture (vv. 2-3), c'est-à-dire de par le plan de salut du Père, dont la voix se fait entendre au moment où Jean baptise le Fils bien-aimé.

2. L'entrée en scène de Jean-Baptiste (vv. 2-6)

Consciente ou non de la part de l'auteur, la structure de la petite section des vv. 2-6 semble correspondre à un schéma A-B-B'-A' (Boismard) : deux tableaux parallèles, l'un sur Jean prêchant un baptême de pénitence pour la rémission des péchés (v. 4), l'autre sur les foules venant à lui pour recevoir le baptême en confessant leurs péchés (v. 5), forment un noyau central situé entre un début (vv. 2-3) qui cite les prophètes (avec cri dans le désert) et une fin

7. Pour cette réponse au grand prêtre, Mc semble avoir remplacé une formule évasive gardée en Mt (« Tu l'as dit ») par une réponse claire : « Je le suis ».

(v. 6) qui évoque le vêtement prophétique de Jean (avec nourriture du désert).

a) Le témoignage des prophètes (vv. 2-3)

Ainsi qu'il est écrit dans Isaïe le prophète : Voici, moi j'envoie mon messager devant ta face, qui préparera ton chemin. Voix de celui qui crie dans le désert : Préparez le chemin du Seigneur, aplanissez ses sentiers.

Ces citations de Mt 3,1 et d'Is 40,3, mises l'une et l'autre au compte d'Isaïe par approximation, posent des problèmes aux critiques, tant par leur place que par leur contenu. Celle de Malachie est propre à Mc en cet endroit, mais se retrouve dans le passage de Mt (11,10) et de Lc (7,27) sur le témoignage que Jésus rend à Jean après son ambassade. Ce double accord de Mt et Lc contre Mc, la place assez naturelle que la citation trouve dans leur contexte⁸, le lemme de la citation (Mc 1,2a par), où seul Isaïe est nommé, le fait aussi que Jn 1,23 ne cite qu'Isaïe, invitent à penser que le texte de Mt 3,1a en Mc 1,2b est une addition faite par Mc à une source commune aux synoptiques⁹. Mc, ayant volontairement écarté le récit de l'ambassade de Jean¹⁰, n'aura pas voulu laisser perdre cet élément traditionnel du portrait de Jean, et s'en sera servi pour étoffer son introduction, d'autant plus incité à rapprocher Mt 3,1 d'Is 40,3 que les deux citations ont en commun l'idée de préparer le chemin du Seigneur. — C'est lui aussi, probablement, qui a dérangé l'ordre primitif, respecté en Mt-Lc et plus naturel (l'énoncé du rôle de Jean venant plus logiquement avant son illustration scripturaire), pour transporter la citation biblique en tête du morceau : il obtenait ainsi un exorde plus solennel (dont pouvaient se dispenser les autres, ayant un prologue sur l'Enfance),

8. Jean est « plus qu'un prophète » (Mt 11,9) : il est le messager chargé de préparer la voie au Seigneur qui « vient », d'après Mt 3,1b, et sur lequel Jean interrogeait Jésus : « Es-tu celui qui vient ? » (Mt 11,3). Cf. J. DUPONT, *Nouv. rev. théol.* 1961, pp. 820s ; *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 4, pp. 38s ; L. VAGANAY, *Le problème synoptique*, Tournai-Paris, 1954, pp. 352-355.

9. Certains (Lagrange, V. Taylor, etc.) y ont vu l'interpolation d'un copiste, mais cette opinion est sans aucun appui dans la tradition textuelle. Le P. Boismard (*art. cit.*, p. 350) suggère que la citation se trouvait dans la source commune aux trois, mais que Mt et Lc, indépendamment l'un de l'autre, l'ont supprimée à cause de l'attribution des deux citations au seul Isaïe. C'est peu probable : Mt n'a aucun scrupule, en 27,9s, à citer sous le nom de Jérémie une combinaison de Zacharie et de Jérémie. Mais il reste possible que Mt et Lc aient supprimé, chacun de son côté, le texte de Malachie parce qu'ils allaient le citer plus loin, ou qu'ils aient utilisé, en plus de Mc, une seconde source n'ayant pas la citation de Malachie.

10. Pour des raisons que L. VAGANAY essaie de deviner : *op. cit.*, pp. 354s, et *Revue Biblique*, 1951, pp. 44s.

et surtout il pouvait par là « mettre mieux en lumière cette idée que le commencement de la Bonne Nouvelle du salut avait été fixé, par les prophètes eux-mêmes, à la venue de Jean-Baptiste »¹¹. Cette raison principale de l'agencement de Marc vaudrait, d'ailleurs, même si l'on admettait que Mt et Luc ont travaillé sur Marc et en ont voulu rendre l'ordre plus logique.

Revenons à la citation du v. 2. A part le mot « moi » qui manque en Lc, et l'expression « en avant de toi » qui manque à la fin chez Mc, elle est la même en Mc qu'en Mt 11,10 et Lc 7,27. L'essentiel vient de Mt 3,1a : « Voici que j'envoie mon messager, et il examinera la voie devant ma face »¹². Mais l'influence très probable du texte apparenté d'Ex 23,20 LXX (« Voici que moi, j'envoie mon messager devant ta face, afin qu'il te garde en chemin ») permet notamment aux évangélistes d'écrire « ta face » au lieu de « ma face », faisant ainsi du messager le précurseur non plus de Dieu, mais de celui auquel Dieu s'adresse, le « Seigneur » dont parle Mt 3,1b et qui pour les évangélistes (sauf peut-être en Lc 1,17.76) est Jésus. Jean-Baptiste est le messager que Dieu envoie devant Jésus pour lui préparer le chemin : voilà ce que Mc veut dire et qu'il attribue à Dieu même, parlant par les Ecritures. — En outre, il est difficile qu'il n'ait pas pensé à la finale du livre de Malachie (3,23s), où un rédacteur inspiré applique à la personne d'Elie le rôle d'avant-coureur défini par Malachie au début du même chap. 3 : Mc 9,12 cite cette finale en affirmant qu'Elie est déjà venu, et le parallèle de Mt 17,11-13 (cf. aussi Lc 1,17 et surtout Mt 11,14) dit clairement qu'il s'agit de Jean-Baptiste. Jean n'est pas Elie (Jn 1,21), et Luc évite de les identifier l'un à l'autre¹³. Mais parce que Jean fut « envoyé devant le Christ » (Jn 3,28) « avec l'esprit et la puissance d'Elie » (Lc 1,17) pour annoncer le Messie, le baptiser, et préparer le peuple en l'invitant à la conversion, il réalisait l'espérance juive en un retour d'Elie comme précurseur chargé d'annoncer la venue du Messie juge eschatologique, et même (au témoignage de saint Justin) de lui conférer l'onction¹⁴.

11. L. VAGANAY, *op. cit.*, pp. 346s.

12. C'est la lecture des LXX. Pour le deuxième membre, le texte évangélique est moins proche de la LXX que de l'hébreu, qui porte : « et il préparera la voie devant moi ». La façon identique dont les Synoptiques combinent le grec de Mt 3,1, le grec d'Ex 23,20 et probablement l'hébreu de Mt 3,1, suppose une source commune très ancienne.

13. Cf. H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk*, Uppsala, 1945, p. 81 ; P. BENOIT, dans *Exégèse et théologie*, III, 1968, p. 180 ; M.-E. BOISMARD, *art. cit.*, p. 327 ; R. SWAILES, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 69, pp. 55s.

14. Cf. M.-E. BOISMARD, *Elie dans le Nouveau Testament*, dans *Elie le Prophète* (Etudes Carmélitaines), I, 1956, pp. 116-125 ; M.-J. STIASNY, *Le prophète Elie dans le judaïsme*, *ibid.*, II, 1956, pp. 199-255.

Pour définir dès le début la mission de Jean comme celle d'un homme prédestiné à préparer le chemin du Seigneur, Marc disposait encore du texte d'Is 40,3 (LXX) ; et là il se retrouve en compagnie des autres évangélistes. Tous, semble-t-il, interprètent « le Seigneur » comme désignant Jésus Christ, et les Synoptiques (ou plutôt leur source) retouchent dans cette perspective le texte des LXX, en écrivant « ses sentiers » au lieu de « les sentiers de notre Dieu ». En outre, l'expression « dans le désert » sera reprise au verset suivant, en écho à ce texte. Comme les « moines » de Qumrân — avec qui Jean dut être en contact et qui faisaient grand usage d'Is 40,3 — s'étaient retirés au désert pour y frayer la voie à Dieu selon l'oracle prophétique¹⁵, ainsi Jean prêche au désert pour préparer la voie au Seigneur Jésus, en poussant les hommes à se repentir et en les disposant de la sorte à suivre « celui qui vient ».

b) Jean-Baptiste et le thème de sa prédication (v. 4)

*Il y eut Jean le Baptisant, dans le désert, prêchant un baptême de repentir en vue de la rémission des péchés*¹⁶.

Ce verset ne fait qu'une seule phrase avec les citations précédentes, après lesquelles il faudrait mettre une simple virgule : « Ainsi qu'il est écrit..., il y eut Jean... ». Ce qui est dit maintenant de Jean réalise les prophéties, plus particulièrement celle d'Is 40,3 : il est « dans le désert », et là il « crie » pour exhorter les hommes à la conversion, préparant ainsi la route du Seigneur (Jésus).

Mc commence par lui donner son titre : « le Baptisant » (cf. 6,25 ; 8,28), équivalent du substantif « le Baptiste » de Mt 3,1 (avec toutefois une insistance sur l'action de baptiser). Le baptême de repentir est même, pour la rédaction de Mc et de Lc, l'objet propre du « kérygme » de Jean. Deux actes distincts, mais corrélatifs, sont ainsi désignés par une expression unique : une prédication

15. Citons au moins ces phrases de la Règle de la Communauté (I QS VIII, 12-14) : « Et quand ces choses arriveront pour la Communauté en Israël, en ces moments déterminés, ils se sépareront du milieu de l'habitation des hommes pervers pour aller au désert, afin d'y frayer la voie de 'Lui', ainsi qu'il est écrit : Dans le désert frayez la voie de ... ; aplanissez dans la steppe une chaussée pour notre Dieu » (trad. Dupont-Sommer). Noter que dans le texte hébreu qu'utilisaient les Qumrâniens et Jean-Baptiste, les mots « dans le désert » ne sont pas rattachés au verbe « crier », mais au verbe « préparer », « frayer » : il s'agit de préparer dans le désert la route du Seigneur (en vue du nouvel Exode).

16. Cette traduction suppose la leçon de B, etc., où il y a l'article devant « baptisant » et où les deux participes ne sont pas reliés par une copule. La leçon contraire (« Il y eut Jean, baptisant dans le désert et prêchant... ») semble facilitante et donc secondaire.

qui exhorte à la pénitence, et l'administration d'un baptême (bain, immersion) qui a aussi un rapport à la pénitence¹⁷.

Quel est ce rapport ? Malgré la phraséologie chrétienne à laquelle Mc recourt, il n'est point encore question d'efficacité comparable à celle du baptême chrétien ; mais l'horizon de la pureté rituelle est clairement dépassé. On sait que le judaïsme a connu un baptême des prosélytes (non attesté avant le premier siècle de notre ère, mais très probablement antérieur) qui avait une valeur de purification rituelle et revêtit plus tard la portée supplémentaire d'une initiation au judaïsme. Par contre, les bains des Esséniens dont parle Josèphe, et ceux des solitaires de Qumrân, véritables actes de culte quotidien, accèdent au plan moral en même temps qu'au plan rituel : non pas qu'ils confèrent par eux-mêmes la pureté morale ; mais celle-ci, qui est à la fois un fruit de l'effort de « conversion à la Loi de Moïse » et un don de Dieu, est requise antérieurement au bain, qui en est comme le signe et le sceau, et qui en outre purifie la chair, considérée comme entachée d'une souillure physique par le péché¹⁸.

Que Jean ait appartenu ou non au mouvement essénien de Qumrân, son baptême ressemble à celui des Esséniens, surtout en ceci que, de part et d'autre, le rite exprime une conversion intérieure qui est à la fois acte humain et don divin, et qui prépare les âmes à la prochaine intervention eschatologique de Dieu. Il y a cependant des différences importantes. Jean, quoi qu'en dise Flavius Josèphe, ne semble avoir aucun souci d'une impureté physique qui résulterait du péché. Ensuite, alors que les Esséniens soumettaient les « convertis du péché » à un an de probation avant de leur permettre de se plonger eux-mêmes dans la piscine des initiés, les pénitents de Jean (accueillis sans nulle trace du sectarisme qui règne à Qumrân : cf. Lc 3,10-14 ; Mt 3,9 par) font acte de conversion par le fait même qu'ils se soumettent à son baptême en confessant leurs péchés, et lui-même joue un rôle actif dans leur immersion, on

17. Ce blocage explique peut-être que Mc soit ici plus sobre que Mt en données topographiques. En tout cas, ne nous demandons pas trop comment Jean a pu prêcher « dans le désert » (v. 4) et baptiser « dans le fleuve Jourdain » (v. 5). Mc n'épilogue pas sur des vraisemblances géographiques : on est libre de supposer soit que le Précurseur prêchait d'abord dans le désert puis se déplaçait pour baptiser dans le Jourdain, soit que Mc considère (par approximation, ou plutôt pour les besoins de l'application d'Is 40,3 au ministère de Jean) que le Jourdain fait partie du désert parce qu'il en est la bordure.

18. Il existe de nombreuses études sur les baptêmes juifs et celui de Jean. Voir l'aperçu excellent et la bibliographie de J. DELORME, *La pratique du baptême dans le judaïsme contemporain des origines chrétiennes*, dans *Lumière et vie*, 26 (1956), pp. 21-60. Titres plus récents dans J. SCHMITT, article *Jean (le Baptiste) de Catholicisme* (1963). Sur le thème biblique de la repentance-conversion, voir notre article dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 21, pp. 50-79.

dirait presque un rôle de ministre sacramentel contribuant à produire la conversion en tant qu'elle est grâce (cf. Mt 3,11). Enfin, le baptême de Jean n'est conféré qu'une seule fois, parce qu'il est effectivement, et non plus seulement en espérance, l'ultime préparation à l'Avènement messianique, ce qui constitue sa plus grande originalité : il « n'est plus seulement une purification régulière en vue d'un renouveau de vie ; il prend le sens d'une initiation directe à la venue d'un Oint qui, lui, baptisera dans le feu et l'Esprit Saint »¹⁹.

Est-ce dans cette direction qu'il faut interpréter le membre de phrase « en vue de la rémission des péchés » ? Pour Luc, il semble s'agir effectivement, comme partout dans ses deux ouvrages, du don futur du pardon par Jésus sauveur, don qui n'est que préparé par le baptême johannique²⁰. Peut-être la pensée de Marc est-elle moins exclusive : dans l'optique juive elle-même, la conversion du cœur, manifestée dans la confession des péchés, appelait le pardon divin comme un don déjà présent. Mais Marc connaissait aussi les prophéties (Jr 31,34 ; Ez 36,25...) qui semblaient réserver l'abondance du pardon purificateur à l'ère messianique dont Jean fut le déclencheur, et il y songe certainement quand il présente le ministère du Baptiste comme le seuil de « l'accomplissement du temps » (1,15).

c) Le succès de Jean auprès des foules (v. 5)

*Et s'en allaient vers lui tout le pays de Judée et tous les Hiérosolymitains, et ils étaient baptisés par lui dans le fleuve Jourdain en confessant leurs péchés*²¹.

Nous n'avons plus à revenir sur la deuxième partie de ce verset concernant le baptême conféré par Jean, et accompagné ou précédé par une confession des péchés. Il suffit de remarquer le succès que le début du verset attribue au baptême johannique et qui donne la mesure du prestige du Précurseur. Malgré le caractère un peu hyperbolique de ses expressions (toute la Judée et tous les habitants de Jérusalem se déplacent !), la donnée de Mc sur ce succès et ce prestige est confirmée pour l'essentiel par Josèphe comme par tous les documents du N.T. ; et la mention particulière des Hiérosolymitains

19. H. CAZELLES, *Naissance de l'Eglise : secte juive rejetée ?*, Paris, 1968, p. 94.

20. Voir P. BENOIT, *op. cit.*, pp. 189-191. Selon M.-E. BOISMARD, *art. cit.* (R.B. 1966), pp. 348s, ce membre de phrase, en Mc actuel, serait une glose très ancienne, ou plutôt un emprunt à Lc.

21. L'ordre des vv. 5 et 6 de Mc se retrouve inversé dans Mt. Il se peut que Mc soit responsable d'une interversion (Vaganay), ou que le v. 6 ait été ajouté à un « Mc-primitif » (Boismard) ; mais cf. F. NEIRYNCK, *art. cit.*, p. 153. La question est sans conséquence pour l'enseignement de ces versets, mis à part le fait que le schéma A-B-B'-A' obtenu par Mc souligne la qualité prophétique de Jean (cf. supra).

peut être rapprochée de Jn 1,19, où il est dit que les Juifs envoyèrent de Jérusalem des prêtres et des lévites pour interroger Jean.

Mais Marc n'entend pas faire en quatre ou cinq phrases une biographie de Jean, qu'il suppose connu de ses lecteurs. Son but, comme l'indique notamment la double citation prophétique du début (alors que le recours à l'Écriture est rare chez lui), est de montrer dans le ministère du Baptiste son sens providentiel d'inauguration de la phase ultime du Dessein divin de salut. Dans ce contexte, l'évocation emphatique de la Judée et de Jérusalem, capitale religieuse du Judaïsme, n'est pas indifférente, surtout s'il y a référence implicite à la purification de Juda et de Jérusalem selon Mt 3,4 (Sahlin), ou au joyeux message adressé à Jérusalem et aux villes de Juda selon Is 40,9s (Boismard). La grande aventure eschatologique commence : la question se pose de savoir si le peuple de Dieu reconnaîtra « le Christ, le Fils de Dieu » (v. 1) dans ce « plus puissant » (v. 7) dont Jean-Baptiste aplanit le chemin.

d) *Le genre de vie du Baptiste (v. 6)*

Et Jean était vêtu d'une peau de chameau (ou : vêtu de poils de chameau, avec un pagne de peau autour des reins), et il mangeait des sauterelles et du miel sauvage.

Au lieu de « poils de chameau », deux manuscrits (D et a) parlent de « peau de chameau » : on soupçonne souvent une corruption dérivée de Za 13,4 (qui parle d'une « peau de poils »), mais quelques auteurs (Turner, Vaganay, Boismard...) tiennent la leçon de D pour originale. Vaganay et Boismard estiment aussi, avec une probabilité un peu plus forte, que D et certains autres manuscrits omettent à bon droit les mots « et un pagne de peau autour des reins », qui auraient été introduits par des copistes d'après Mt 3,4 dans le reste de la tradition textuelle de Mc. Si l'on suit ces auteurs, notre verset ne contient qu'une allusion au vêtement de poils des prophètes d'après Za 13,4 ; dans le cas contraire, le texte fait une allusion plus précise au vêtement d'Elie, « un homme velu et ceint quant aux reins d'un pagne de peau » (2 R 1,8). La description de Jean comme un nouvel Elie serait fort bien venue, après la citation de Malachie au v. 2. De toute façon, Jean est certainement présenté ici comme un prophète. Quant à sa nourriture, c'est moins celle d'un ascète que celle d'un homme du désert. Cet homme qui, dans le désert, proclame un baptême de repentir, est un prophète. Il faudra donc l'écouter attentivement quand, aux versets suivants (7-8), il annoncera la venue du plus Fort : il parle au nom de Dieu.

3. *Jean-Baptiste annonce la venue du Messie (vv. 7-8)*

7. *Et il prêchait en disant : « Vient derrière moi le plus puissant que moi, dont je ne suis pas digne, en me courbant, de délier la courroie de ses sandales. 8. Moi, je vous ai baptisés avec de l'eau, mais lui vous baptisera avec l'Esprit Saint.*

Nous arrivons au sommet de notre péricope, car c'est ici seulement que Jean se met à parler et qu'il désigne (sans le nommer) celui dont il n'est que le précurseur.

La « venue » du plus fort est probablement une allusion au texte d'Is 40,10, qui suit de très près le passage cité par Mc 1,3 : « Voici que le Seigneur vient avec force, et son bras dominera ». Jean était fort de la force de Dieu, étant un prophète chargé de préparer directement le peuple de Dieu à cet avènement du Seigneur ; mais combien plus fort, celui qui vient après lui ! Le contraste entre les deux, que le verset suivant expliquera, est tel que Jean n'oserait même pas comparer sa position vis-à-vis du plus Puissant à celle d'un esclave obligé de se baisser pour délier la courroie des sandales de son maître ; tâche pourtant si humble qu'un esclave hébreu, d'après la Michna, ne pouvait y être astreint (Lagrange).

Ce contraste entre Jean et Jésus revient de manière insistante dans le N.T., et souvent avec les mêmes formules (cf. Mt 3,11 ; Lc 3,16 ; Jn 1,15.27.30 ; 3,30 ; Ac 13,25). Luc a construit sur lui son évangile de l'enfance. Marc, pour sa part, le met en relief par le fait qu'il passe sous silence toute la prédication morale du Baptiste (Mt 3,7-10 ; Lc 3,7-14).

Pour les Synoptiques, la supériorité du Messie est concentrée dans celle de son baptême : Jean purifie par l'eau, Jésus baptisera par l'Esprit Saint, et c'est en cela qu'il se montrera le plus fort. Mc se différencie toutefois de Mt et de Lc et se rapproche d'autres passages (Jn 1,33 ; Ac 1,5 ; 11,16), en ceci qu'il ignore, ou plus probablement supprime, la mention du feu après celle de l'Esprit Saint, ainsi que toute la comparaison du paysan nettoyant son aire et consumant les balles au feu inextinguible (Mt 3,12 ; Lc 3,17). Certes, l'annonce par Jean du baptême dans le feu, c'est-à-dire du châtement terrible des pécheurs, s'accorde avec tout un courant de l'eschatologie juive (cf. Am 7,4 ; Is 31,9 ; 66,15 ; So 1,18 ; Mt 3,12 ; etc.) et avec le prochain étonnement de Jean devant le style messianique de Jésus (Mt 11,2-6 ; Lc 7,18-23) ; son annonce du baptême dans l'esprit saint, qui a le même sens, s'harmonise pareillement avec les prophéties concernant le « souffle » ou « esprit » destructeur de Dieu, semblable à un feu dévorant (Is 30,27s ; 40,7.24 ; Sg 5,23 ; etc.). La pensée originale de Jean est donc bien reflétée dans Mt et Lc : « Son baptême purifie les âmes de bonne volonté ; celui

du 'plus fort' déterminera le sort de tous les hommes et inaugurer le règne de Dieu ; entre les deux il y a toute la distance qui sépare l'eau de l'esprit divin et du feu, c'est-à-dire de la puissance et de la colère de Dieu, dont le Messie disposera »²². Marc, au contraire, qui ne songe qu'à opposer le rite préparatoire de Jean à l'instauration du Règne par l'activité du Christ, soustrait le parallèle des deux baptêmes au contexte de la consommation apocalyptique vengeresse, et confère du même coup au « baptême par l'esprit saint » le sens positif, également biblique (cf. Is 32,15s ; 44,3s ; Ez 36,25ss ; 39,29 ; Jl 3,1s), d'une régénération intérieure. Mais, ce faisant, Marc peut rejoindre un aspect réel de la prédication de Jean, comme le suggère la Règle de Qumrân, dans laquelle, une fois au moins, le jugement final est désigné par les deux images mêlées de l'épuration des métaux au creuset et de l'ablution purificatrice par l'esprit de sainteté (1 QS iv, 20-22). De par ailleurs, il nous semble douteux que Marc ait songé directement au baptême chrétien, qui, étant aussi un baptême d'eau, ne peut être opposé au baptême de Jean sous ce rapport.

Conclusion

Nous sommes maintenant mieux en mesure de comprendre comment, selon Marc, le ministère de Jean constitue le « commencement » de cette Bonne Nouvelle dont la première proclamation est pourtant réservée à Jésus (1,14). « Tout s'éclaire si l'on comprend que l'Evangile est événement, avant d'être message. Marc ne s'intéresse au Baptiste que sous deux aspects : à travers lui, Dieu réalise ses promesses (vv.2-3) ; et le message de Jean concerne Jésus, le plus puissant (de la Puissance de Dieu), qui baptisera dans l'Esprit Saint (donc la Puissance de Dieu encore) (vv.6-8). De la sorte le ministère de Jean fait déjà partie de l'événement eschatologique qui s'affirme par la proclamation de Jésus en Galilée et des disciples à travers le monde. Marc remonte du présent de son temps au début de cette histoire où Dieu intervient pour instaurer son Règne. Et avant même que Jésus n'ait paru, c'est déjà l'Evangile de Jésus-Christ, non seulement parce que Jean l'annonçait, mais parce qu'avec sa prédication s'inaugurerait le temps du salut »²³.

22. P. VAN IMSCHOOT, *Baptême d'eau et baptême d'Esprit Saint*, dans *Eph. theol. lov.*, 13 (1936), p. 661.

23. J. DELORME, *art. cit.* (E.T.L. 1967), p. 82. — « Devons-nous comprendre que la bonne nouvelle a commencé à arriver, dans le baptême que Jean prêchait, avant d'avoir commencé à être proclamée comme telle ? Ceci n'est pas de soi impossible, pourvu que la bonne nouvelle ne soit pas conçue comme quelque

Comme dernier prophète de l'A.T., Jean n'était qu'un messenger « devant la face » du Seigneur (v.2) ; un plus puissant que lui venait « derrière lui » (v.7) ; et en cela, « le plus petit dans le Royaume des cieux est plus grand que lui » (Mt 11,11). Mais c'est à lui que revint la mission d'écrire la page d'introduction de l'Evangile de Jésus-Christ Fils de Dieu ; voilà pourquoi, « parmi les enfants des femmes, il n'en a pas surgi de plus grand que Jean-Baptiste » (*ibid.*).

chose d'abstrait, une vérité non historique qui, étant éternelle, n'a pas de commencement si ce n'est le commencement équivalant à sa découverte ou à sa proclamation. Si la bonne nouvelle est fondamentalement événement, quelque chose qui arrive, alors cela peut commencer à arriver avant qu'on ait proclamé que c'était arrivé » (James M. ROBINSON, *The Problem of History in Mark*, Londres, 1957 et 1962, pp. 23s).



LA MISSION DE JEAN

L'imposture des hommes est de susciter des espérances, car ils sont impuissants à y répondre. Et tout homme est menteur. Mais Jean, lui, sait qu'il a le droit de réveiller l'espérance, car il sait que l'espérance ne sera pas trompée. C'est ce qui lui donne cette extraordinaire assurance. Il a le droit d'annoncer le salut. « Si le Christ n'est pas ressuscité, dira saint Paul, nous sommes des imposteurs. » Jean sait que l'espoir qu'il éveille ne sera pas trompé¹.

JEAN DANIELLOU

Année C

Première lecture : Ba 5,1-9

Deuxième lecture : Ph 1,4-6.8-11

Evangile : Lc 3,1-6

1. Jean DANIELLOU, *Jean-Baptiste, témoin de l'Agneau* (Ed. du Seuil, 1964), p. 64.

« Voici la Demeure de Dieu avec les hommes ! »

Ba 5,1-9

PAR P.-E. BONNARD

Contexte

Avant d'aborder Baruch 5 et afin de voir ce texte sous un meilleur éclairage, il est nécessaire de le situer dans son contexte. Le livret mis sous le nom de Baruch est composite, mais trois de ses parties, celles précisément qui nous intéressent ici, peuvent être datées approximativement de la même époque : début du II^e siècle avant notre ère, et il semble bien que le rédacteur dernier les ait, sinon composées, du moins réunies intentionnellement. Ces trois pièces sont : une prière des exilés, humble et contrite (1,15—3,8) ; une exhortation sapientielle, qui s'épanouit en hymne à la Sagesse finalement identifiée à la Loi (3,9—4,4) ; enfin un message de réconfort, qui promet le retour à Jérusalem des Israélites déportés et indique ses conditions (4,5—5,9).

Or les trois morceaux se tiennent : la consolation contenue dans le troisième va exaucer la supplication exprimée dans le premier, à condition que soit entendue la prédication énoncée dans le second. Pour que les fidèles dispersés puissent être de nouveau réunis à Dieu et entre eux, il faut en effet qu'ils se montrent dociles à la volonté de Dieu gravée dans la Loi. Revenir au Seigneur (4,28), c'est revenir à ses commandements (4,2) ; nous trouvons ici le réalisme salutaire qu'à la suite de Jésus (Jn 15,10) enseignera saint Jean (1 Jn 3,23s ; 5,2s).

Un autre trait relie les trois passages, à savoir une commune admiration pour l'éternité de Dieu. Le Seigneur offre et maintient une alliance éternelle (2,35) ; il règne en effet éternellement, tandis que les hommes périssent sans arrêt (3,3) ; à ces êtres fragiles la Loi peut cependant apporter une paix éternelle (3,13), puisqu'elle

subsiste elle-même éternellement (4,1) ; l'observer, c'est s'attacher finalement à l'Eternel lui-même, et l'auteur de Baruch se plaît à employer ce qualificatif¹, pour souligner la vie sans défaillance et la fidélité sans éclipse du Créateur et Maître des hommes. C'est l'unique cas, dans la Bible entière, où nous trouvons l'expression « l'Eternel » employée seule pour désigner Dieu. La splendeur et la joie que Dieu offre aux hommes sont donc éternelles comme Lui et veulent se communiquer à eux pour toujours (5,1.4).

Commentaire

Le poème qui met en scène l'Eternel est précisément le troisième volet de notre triptyque (4,5—5,9). Il fait parler d'abord le prophète, qui, au nom de Dieu, rappelle à ses frères, dans le style de Dt 32, comment par leurs péchés ils ont délaissé Dieu et attristé Jérusalem (4,5-9). Cette Ville-Mère prend alors la parole pour amener ses enfants à la contrition et leur redonner l'espérance (4,9-29). Après quoi le prophète proclame de la part de son Seigneur son message de consolation (4,30—5,9). Jérusalem, personnifiée comme dans les Lamentations et le Second Isaïe, se voit invitée à quitter son accoutrement funèbre, pour se vêtir d'allégresse :

- 1 Jérusalem, ôte ton vêtement de deuil et de malheur,
revêts la majesté de la gloire qui vient de Dieu pour toujours.
- 2 enveloppe-toi du manteau de la justice qui vient de Dieu,
mets sur ta tête le diadème de gloire de l'Eternel.

Depuis sa destruction par les Babyloniens, Jérusalem connaissait le plus grand deuil qui soit (4,9) : celui d'une mère qui se voit privée de ses enfants (4,11.23). Mais maintenant, c'est Babylone qui va expérimenter cette même épreuve (4,34). Dès lors Jérusalem libérée doit dépouiller sa robe macabre (Is 60,20 ; 61,2) et revêtir la majesté dont Dieu veut la parer, en lui communiquant sa gloire et sa justice². Cette majesté, elle l'avait perdue par sa faute (Lm 1,6) et elle serait incapable de la retrouver par ses propres forces ; elle ne peut que la recevoir du Seigneur, comme le souligne le texte en répétant déjà à deux reprises que gloire et justice viennent de Dieu draper Jérusalem comme un manteau et l'orner comme un diadème (Is 61,10).

1. Voir l'Eternel en Ba 4,8.10.14.20.22(bis).24.35 ; 5,2. C'est Lui qui donne joie, beauté, nom... éternels : 4,23.29 ; 5,1.4.

2. Comparer avec Is 52,1 et Jr 23,9 (selon le grec), qui évoque l'aspect « de la majesté de la gloire divine ».

S'adressant toujours à la Ville sainte, le prophète poursuit :

3 Dieu en effet montrera ta splendeur à tout ce qui est sous le ciel,

4 on prononcera le nom qui te vient de Dieu pour toujours :

« Paix-de-la-justice-et-gloire-de-la-piété ».

La splendeur du Mont Sion, qui attirera toutes les nations (Is 60,3), n'est autre que le reflet de la propre splendeur de Dieu (4,24), et c'est encore le Dieu éternel qui est seul capable de lui donner un nom éternel. L'auteur de Baruch prolonge et achève ici une longue litanie prophétique, au cours de laquelle les inspirés ont décrit les nombreux aspects de la mission de Jérusalem, en la décorant de noms-programmes. A leur suite nous sommes invités à célébrer et à édifier la Jérusalem idéale :

Justice-Ville
Cité fidèle (Is 1,26)
Trône du Seigneur (Jr 3,17)
Le-Seigneur-notre-justice (Jr 33,16)
Centre des nations (Ez 5,5)
Nombril de la terre (Ez 38,12)
Le-Seigneur-est-là ! (Ez 48,35)
Le Salut (Is 46,13)
La Sainte (Is 48,2 ; 52,1 etc.)
Ville-Dieu
Sion-du-Saint d'Israël (Is 60,14)
Plaisir de Dieu
Epouse de Dieu (Is 62,4)
Désir de Dieu
Ville-jamais-abandonnée (Is 62,12)
Joie-Ville (Is 65,18)
Mère-des-peuples (Ps 87,5)
Paix-de-la-justice-et-gloire-de-la-piété (Ba 5,4).

Comme on le voit, notre auteur termine cette incantation par une ample titulature. Selon lui, Jérusalem doit devenir apaisée et apaisante, rayonnante de cette paix qui est l'œuvre de la justice (Is 32,17) et de la gloire authentique, qui est le fruit de la piété, c'est-à-dire du respect intense, affectif et effectif, que l'on manifeste à l'égard de Dieu. Saluée d'un tel nom, la Ville sainte est invitée non seulement à se lever (Is 51,17 ; 52,2), mais aussi à monter sur un lieu élevé, pour assister au retour de ses fils :

5 Jérusalem, mets-toi debout et tiens-toi sur la hauteur,
regarde au levant, vois tes enfants rassemblés

*du couchant du soleil jusqu'à son levant, par la parole du Saint,
réjouis par le fait que Dieu s'est souvenu !*

6 Ils l'avaient quittée à pied, emmenés par les ennemis,
mais Dieu te les ramène, portés glorieusement,
comme un trône royal !

Voici enfin les enfants de Jérusalem regroupés et ne faisant plus qu'un d'un bout du monde à l'autre (4,37). La force qui les rassemble ainsi, c'est la parole de Dieu, cet appel qu'il adresse aux hommes, parce qu'il est fidèle à ses promesses et qu'il n'oublie jamais les mortels, surtout pas quand il les châtie. Sa mémoire ne connaît aucune défaillance : les exilés l'avaient entendu dire (4,27) ; maintenant ils tressaillent de joie en le constatant :

Mon Peuple est-il donc pour Moi un fils si cher,
un enfant tellement préféré, dit Dieu,
pour qu'après chacune de mes menaces
je m'en souviens et m'en souviens encore,
que mes entrailles s'émeuvent pour lui,
et que j'aie pour lui tendresses sur tendresses ? (Jr 31,20).

Dieu en effet aime tellement ses fils, qu'il les console en leur procurant un retour triomphal, qui fait contraste avec leur minable débandade : ils étaient partis à marches forcées, entraînés par l'ennemi ; ils reviennent sans fatigue, portés par leurs anciens tyrans, tel un palanquin royal ou tels des enfants royaux (Is 49,22 ; 60,4).

Pour faciliter ce retour, tous les accidents de terrain sont nivelés :

7 Dieu en effet a prescrit que soient abaissés
toutes les hautes montagnes et les blocs qui s'éternisent,
que soient comblés les gouffres,
pour obtenir une terre unie,
afin qu'Israël avance sans tomber
grâce à la gloire de Dieu.

Comme le demandait le Second Isaïe,

tout vallon est relevé,
tout mont est rabaissé,
l'éperon devient plaine,
et le mamelon, trouée ! (Is 40,4).

Les murailles sempiternelles (littéralement : « intarissables ») finissent par s'écrouler et par céder la place à une terre unie, sans

obstacles, sur lesquelles le Peuple de Dieu pourra marcher sans faux pas, du fait qu'il aura pour guide la gloire de Dieu.

Afin de favoriser encore plus la marche d'un peuple réconcilié avec Dieu et avec lui-même, le Créateur mobilise la création tout entière. N'a-t-il pas fait les arbres pour les hommes ?

8 *En outre les forêts et tout arbre qui embaume
ont préparé de l'ombre en faveur d'Israël,
à la demande de Dieu.*

9 *Dieu en effet guidera Israël avec joie
par la lumière de sa gloire,
dans la miséricorde et la justice
qui viennent de Lui.*

Selon les annonces du Second Isaïe, même le désert va se couvrir de frondaisons (Is 41,19). Mais la protection éphémère qu'elles peuvent procurer à la caravane en route vers Jérusalem n'est rien auprès de la protection constante que Dieu lui-même lui assure. C'est Dieu, en définitive, qui veille sur ses enfants et qui les guide au cours de ce second Exode, comme il le fit jadis au cours du premier, qu'il soit lui-même leur lumière (Ex 13,21 ; Dt 1,33), ou qu'il demande à sa Sagesse personnifiée de tenir ce rôle (Sg 10,17). Il trouve sa joie à mettre ses fils sur le bon chemin, en leur faisant partager sa propre justice et sa propre miséricorde.

Lecture chrétienne

La lecture chrétienne d'un pareil texte coule de source. Si les Pharisiens ont pu prier avec les strophes de Baruch, puisque Ba 4,36—5,9 est passé presque tel quel dans le XI^e Psaume de Salomon, pièce du premier siècle avant J.C., à combien plus forte raison les chrétiens pourront-ils méditer avec fruit le poème que nous venons de commenter.

Pour nous, désormais, Jérusalem n'est autre que la Nouvelle Jérusalem, la Cité définitive, qui se situe précisément au-delà de tous les deuils (Ap 21,4). Vers elle nous sommes en marche et, si nous arrivons à progresser, c'est par pure grâce, en recevant jour après jour la justice, la miséricorde, la bonté et la beauté qui viennent de Dieu (Ba 5,1.2.4.6.9). De Dieu aussi nous devons attendre notre unité et tout faire pour accueillir tant sa volonté d'union que sa force unificatrice. Notre Père nous presse en effet de niveler les murs de séparation qui, si hauts soient-ils, ne montent pas jusqu'au ciel ; il veut nous voir abattre les barrières qui se sont déjà trop longtemps dressées entre hommes et entre croyants ; il

veut la terre unie, dans les deux sens du terme, c'est-à-dire sans aspérités et donc sans divisions, sans haies et donc sans haine.

L'artisan de cette réunification ne peut être que la Parole même de Dieu (Ba 5,5), non seulement le Verbe écrit qui nous regroupe autour de lui, mais le Verbe fait chair qui nous rassemble en lui, en nous réconciliant avec le Père et avec nos frères, grâce au dévouement de sa crèche qui annonce le dévouement de sa croix et traduit l'intensité de son amour. L'Avent, c'est-à-dire l'avènement de Jésus, constitue l'accomplissement des promesses énoncées par Baruch : par son Fils, Lumière du monde, Sagesse divine en personne, Dieu met son bonheur à guider les hommes et à les rassembler depuis l'Orient jusqu'à l'Occident, en leur communiquant sa propre justice, sa propre miséricorde, sa propre joie et finalement sa propre gloire.

LA CONSTRUCTION DE JÉRUSALEM

Vous êtes les pierres du temple du Père,
préparées pour la construction de Dieu le Père,
élevées jusqu'en haut
par la machine de Jésus Christ, qui est la croix,
vous servant comme câble de l'Esprit Saint ;
votre foi vous tire en haut,
et la charité est le chemin
qui vous élève vers Dieu.

IGNACE D'ANTIOCHE ¹

1. SAINT IGNACE : évêque d'Antioche en Syrie, mort martyr à Rome vers 107, *Lettre aux Ephésiens*, 9,1.

L'amour de Dieu en nous

Ph 1,4-6.8-11

PAR GILLES GAIDE

L'épître aux Philippiens tient une place à part dans l'œuvre de l'Apôtre : elle ne lui est pas inspirée, comme l'épître aux Romains, par le besoin de se présenter, et de faire, dans ce but, un exposé synthétique des grands principes de sa doctrine ; elle ne lui est pas inspirée, comme la première aux Corinthiens ou la seconde aux Thessaloniens, par la nécessité de remettre les choses en place ; ou comme la seconde aux Corinthiens, par la nécessité de répondre à ses détracteurs et de donner des directives pratiques. La lettre aux Philippiens est inspirée par les sentiments de joie et d'affection que Paul éprouve à l'égard de ses chers Philippiens. A eux, il parle en toute simplicité comme un père à ses enfants, comme un père qui n'a qu'à se féliciter de la générosité de ses fils.

Le souvenir de cette générosité remplit de joie le cœur de l'Apôtre, bien qu'il soit présentement en prison¹.

Après les salutations coutumières, il n'a pas à se soucier de poser les solides fondements doctrinaux, sur la base desquels il puisse développer ensuite exposé ou remontrances. Il peut laisser s'exprimer les sentiments qui débordent de son cœur. Non pas pur épanchement sentimental, certes, mais action de grâces au Seigneur pour le bien déjà accompli (vv. 3-5), et prière pour la persévérance des Philippiens jusqu'au bout dans l'avenir (vv. 6-11).

I. ACTION DE GRACES (vv. 4-5)

L'amour engendre la joie, mais la joie peut prendre mille nuances selon les personnes et les circonstances. La joie de l'Apôtre n'est

1. On discute encore sur la date de l'épître aux Philippiens. Nous savons qu'elle fut écrite au cours de l'une des captivités de Paul (Ph 1,7). Selon certains, il s'agit de la première captivité romaine, ce qui situerait la rédaction de l'épître vers 62 (Ac 28,30) ; selon d'autres, il s'agit d'une captivité à Ephèse en 56 ou 57. Cette question est sans conséquence pour l'interprétation de 1,4-11.

pas un simple sentiment humain, c'est la joie du Christ (Jn 15,11 ; cf. Ph 4,4), la joie qui a sa source dans la foi au Christ (Ph 1,25 ; Rm 15,13), la joie qui est un don de l'Esprit Saint (Ga 5,22), exultation dans l'Esprit Saint (Rm 14,17 ; cf. Lc 10,21). Joie spirituelle, mais nullement joie désincarnée, comme on le verra plus loin.

Il peut arriver que l'amour de l'Apôtre pour les fidèles qu'il a engendrés à la vie du Christ (1 Co 4,14-15) devienne une cause de tristesse. C'est qu'ils ne se conduisent pas en véritables disciples du Christ. Tels les Corinthiens à l'époque où Paul leur écrivait sa seconde lettre (2 Co 2,3-4). Ce n'est nullement le cas des Philippiens : quand l'Apôtre se souvient d'eux, aucune ombre ne trouble ce souvenir ; au contraire, « *c'est toujours avec joie* » (v. 4) qu'il pense à eux.

Si le souvenir des Philippiens remplit de joie le cœur de Paul, ce n'est pas seulement pour le fait fondamental de l'existence de l'église de Philippi. C'est aussi pour un motif plus déterminé, qu'il évoque avec complaisance : « *la part qu'ils ont prise à l'Evangile* » (v. 5) ; littéralement : leur *koinônia* (participation, communion, communion) à (ou : pour) l'Evangile. L'expression, il faut l'avouer, n'est pas claire. Elle peut se comprendre de deux manières : soit la participation à l'Evangile en ce sens qu'ils y ont cru, soit la part qu'ils ont prise à l'œuvre de l'évangélisation du monde en soutenant l'Apôtre dans l'accomplissement de sa mission. Le contexte de l'épître recommande plutôt le second sens, sans exclusion du premier. Paul semble même faire déjà ici une discrète allusion aux secours matériels que les Philippiens lui ont prodigués (cf. 4,10-20)².

Après ce regard sur le passé, il peut se tourner vers l'avenir avec une joyeuse confiance.

II. PRIÈRE (vv. 6-11)

La répétition de l'expression « *le Jour du Christ Jésus* » (1,6), « *le Jour du Christ* » (1,10) forme inclusion et encadre le morceau. On peut le diviser en trois parties :

- confiance de l'Apôtre relativement à la persévérance des Philippiens (v. 6) ;
- effusion d'amour (vv. 7-8) ;
- prière de l'Apôtre pour les Philippiens (vv. 9-11).

2. En 2 Co 9,13, le même mot *koinônia* est employé à propos d'un secours matériel : ceux que les Corinthiens ont secouru glorifient Dieu à cause de la générosité de leur *koinônia*.

1. Grâce et espérance chrétienne (v. 6)

De même qu'au plan naturel, les hommes sont remplis de joie lorsqu'ils ont réussi à transmettre à leurs enfants leurs valeurs morales et à assurer leur avenir, de même l'Apôtre est rempli de joie parce qu'il constate l'œuvre déjà réalisée par la grâce dans les chrétiens de Philippiques et que cette œuvre est un gage de nouvelles grâces. Il peut donc envisager l'avenir des Philippiques sans inquiétude ; non qu'il se repose sur leurs mérites propres, sur leurs qualités et la fidélité dont ils ont déjà fait preuve, mais il peut mettre toute sa confiance en Celui qui a déjà accompli en eux une grande œuvre. Ce n'est pas sur les hommes, aussi bons qu'ils paraissent, que s'appuie l'assurance de Paul, mais sur Dieu. Comme le remarquait déjà saint Jean Chrysostome : « Paul se garde bien de dire : J'ai confiance qu'ayant si bien commencé, vous finirez de même. Que dit-il donc ? *Celui qui a commencé en vous cette œuvre excellente en poursuivra l'accomplissement...* » Bien sûr, Paul n'exclut pas la coopération de l'homme à la grâce, mais il marque nettement le primat de la grâce, non seulement pour ce qui est de commencer, mais pour ce qui est d'achever l'œuvre de sanctification³. Ce texte contient donc un enseignement théologique d'une importance capitale sur la grâce. Il contient un enseignement spirituel non moins important : c'est Dieu seul qui peut fonder notre paix (cf. Rm 8,38 ; 2 Tm 1,12) et non des hommes, fussent-ils les meilleurs. Aussi bien l'expérience a-t-elle assez appris à l'Apôtre combien ceux-ci sont décevants, comme le disait déjà le psalmiste : « Tout homme est décevant » (Ps 116,11). La tendance de certains philosophes modernes à l'auto-suffisance humaine est un leurre.

La générosité passée des Philippiques est un signe de la puissance de Dieu et de son amour pour eux, aussi bien qu'un signe de leur amour pour Dieu. C'est en effet l'amour de Dieu pour eux qui est premier ; il est source de l'autre (cf. Rm 5,5 ; 1 Jn 4,19). Or cet amour et cette puissance que Dieu a prouvés aux Philippiques jusqu'à présent est le gage des grâces qu'Il leur prépare pour l'avenir. Car s'il est fréquent de rencontrer des hommes qui ne vont pas jusqu'au bout de ce qu'ils ont entrepris, parce qu'ils sont changeants, il n'en va pas de même de Dieu : Dieu, lui, n'abandonne pas ses œuvres avant de les avoir terminées. Son amour est *fidèle*. Il le disait lui-même par la bouche du prophète Malachie : « Oui, moi,

3. L'accent mis sur l'idée de « *poursuivre l'accomplissement* » répondait spécialement au besoin spirituel des Philippiques : nombre d'entre eux avaient dû avoir été initiés aux religions à mystères. Il ne fallait pas les laisser s'imaginer que dans le christianisme aussi, l'homme n'était dépendant que pour l'initiation ; qu'après, il pouvait être capable de poursuivre le chemin par ses seules forces.

Yahvé, je ne varie pas, c'est pourquoi vous, les fils de Jacob, vous n'êtes pas un peuple fini » (Mt 3,6). Et Paul reprendra la même pensée quand il écrira aux Romains à propos de l'élection d'Israël : « Les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance » (Rm 11,29).

C'est donc bien sur la puissance et la fidélité de Dieu que repose la véritable espérance, et en particulier quand il s'agit de la persévérance finale, don de Dieu que l'homme ne peut même pas mériter : « *C'est lui* qui vous affermira jusqu'au bout, pour que vous soyez irréprochables au *Jour de Notre Seigneur Jésus-Christ. Il est fidèle*, le Dieu par qui vous avez été appelés à la communion de son Fils Jésus-Christ notre Seigneur » (1 Co 1,8-9).

« Jusqu'au Jour du Christ »

L'expression « le Jour du Christ » (ou ses équivalents) prolonge l'expression déjà fréquente dans l'A.T. : « le Jour de Yahvé ». Cette expression servait à désigner une grande intervention de Dieu, soit pour sauver son peuple (Is 11,11 ; 13,6-9 ; 19,16 ; 34,8 ; Jr 46,10.21 ; 50,27 ; etc.), soit pour le châtier de ses infidélités (Am 5,18-20 ; So 1,15 ; Ez 22,24 ; etc.). Peu à peu la signification de l'expression se précisa dans un sens eschatologique (Mt 3,19-23 ; Is 26,20—27,1 ; etc.). Tout naturellement les auteurs du N.T. l'appliquèrent à Jésus : le jour de Yahvé devint le jour du Christ.

Ici, « le Jour du Christ », c'est le jour de son retour glorieux comme Souverain Juge.

Tel est en effet tout au long du N.T. la signification des expressions « le Jour du Christ » (Ph 2,16), « le Jour du Seigneur » (1 Th 5,2 ; 2 Th 2,2 ; 1 Co 5,5 ; 2 Co 1,14 ; etc.) ; « le Jour du Fils de l'homme » (Lc 17,24) ou simplement « ce Jour-là » (2 Th 1,10 ; 2 Tm 1,12.18 ; 4,8 ; etc.) ou plus brièvement encore « le Jour » (1 Co 3,13 ; etc.). Et si tous ces textes n'éclairaient pas assez le sens de l'expression, la comparaison entre Ph 1,6 et 1 Th 5,23-24 y suffirait à elle seule : « Que le Dieu de la paix lui-même vous sanctifie totalement et que votre être entier, l'esprit, l'âme et le corps, soit gardé sans reproche à l'Avènement de Notre Seigneur Jésus-Christ ». Les deux textes sont parallèles ; les expressions « Jour du Christ Jésus » et « Avènement de Notre Seigneur Jésus-Christ » sont équivalentes.

Ces quelques références montrent quelle place centrale tenait dans la pensée de l'Eglise primitive — et devrait tenir dans celle de tous les chrétiens — l'attente du retour glorieux du Christ. Elle constitue l'un des articles du Credo : d'une part en raison de la gloire du Christ, d'autre part en raison du jugement de tous les hommes, qui aura lieu à ce moment. Cette dernière perspective prime dans notre contexte : l'œuvre commencée par Dieu dans la

transformation intérieure des Philippiens est une préparation à ce grand jugement, au Jour du Christ. Cette œuvre doit donc être achevée pour ce jour-là.

2. Amour de Paul (v. 8)

L'œuvre réalisée par la grâce dans les Philippiens, ainsi que les bienfaits encore attendus, font l'objet de l'action de grâces de l'Apôtre ; mais ce qui inspire profondément cette action de grâces et cette espérance, c'est l'amour. Sans l'amour, tout est fragile, superficiel ; ce n'est pas le cas pour les rapports qu'entretiennent l'Apôtre et les Philippiens. Ce qui les unit, c'est un amour fort et spirituel, non pas un amour éthéré, désincarné, inhumain. Un amour fort qui voit loin et haut ; car son objet n'est pas principalement dans les biens immédiats sensibles et éphémères, mais dans les biens spirituels et éternels : cet amour n'est pas fondé sur les liens de la chair, mais sur les liens spirituels que nouent la foi, le baptême et le commun labeur au service de l'Evangile (cf. v. 5).

Cet amour est à la fois très tendre et très efficace : très efficace puisque rien ne peut l'arrêter, pas même la crainte de la prison et de la mort (v. 7) ; très tendre puisque les termes choisis par l'Apôtre pour le traduire sont très expressifs en ce sens : il a les Philippiens dans son cœur, il les « aime tendrement » (v. 8), avec tout ce que cela implique comme désir de se revoir (cf. 2,26).

« Dans le cœur du Christ Jésus » (litt. : dans les entrailles du Christ Jésus). Les termes grecs sont si expressifs que les traducteurs hésitent à les traduire littéralement. Peut-être leur emploi s'explique-t-il par une transposition de l'un des mots hébreux qui signifient amour (*rahamim*) et dont la racine signifie entrailles, sein maternel, évoquant ainsi la profondeur de la tendresse maternelle ressentie jusque dans les entrailles (cf. Is 49,15).

L'amour de Paul pour les chrétiens est donc à la fois un amour très surnaturel, puisque c'est en quelque sorte par l'amour même du Christ qu'il les aime ; et un amour très humain, puisqu'il va jusqu'à toucher ce qu'il y a de sensible en lui.

3. Fruits de la charité (vv. 9-11)

L'objet de la demande de Paul pour les Philippiens, c'est la chose essentielle, propre à les conduire à ce but qu'il espère voir réalisé au Jour du Christ Jésus : il demande pour eux un accroissement de charité (comp. 1 Th 3,12). C'est bien la charité⁴ qui est le critère

4. Voir C. SICO, *Agapè dans le Nouveau Testament*, Paris, 1959, tome II, pp. 233-243.

majeur de l'action de Dieu dans les hommes. L'importance capitale attribuée par l'Apôtre à la charité a déjà été marquée en 1 Co 13. S'il n'y a pas la charité, il n'y a rien ; s'il y a la charité, tout le reste suit : « Elle est le lien de la perfection » (Col 3,14) ; elle est le fruit du Saint-Esprit (Ga 5,22 ; cf. Rm 5,5 ; 1 Jn 4,7).

Il est à remarquer que l'Apôtre demande la charité purement et simplement, non pas seulement la charité envers Dieu ou seulement la charité envers le prochain ; et il ne demande pas la charité avec mesure, mais plutôt sans mesure : qu'elle croisse de plus en plus, absolument, indéfiniment. C'est qu'en effet l'amour n'est pas limité par une mesure humaine ; « Dieu est Amour » (1 Jn 4,8). Quand il s'agit de charité, le chrétien doit donc toujours aspirer à un dépassement : « Sur l'amour fraternel, vous n'avez pas besoin qu'on vous écrive, car vous avez personnellement appris de Dieu à vous aimer les uns les autres, et vous le faites bien envers tous les frères de la Macédoine entière. Mais nous vous engageons, frères, à faire encore des progrès » (1 Th 4,9-10).

Une réalité aussi divine que la charité ne peut rester sans fruit dans l'homme. Il est même des fruits qui sont inséparables d'elle, fruits que l'Apôtre demande en même temps qu'elle.

a) La vraie science⁵

Ce terme ne désigne pas la connaissance scientifique, ni les sciences mathématiques, ni les vérités abstraites élaborées par la logique de la pensée. L'*épignôsis* signifie — si on se rapporte à ses divers emplois dans les épîtres de la captivité (Col 2,2 ; Ep 1,17 ; 4,13) — la connaissance du mystère du Christ et de la Rédemption. L'Apôtre a forgé un mot spécial pour désigner cette connaissance, tant il est vrai qu'on ne peut pénétrer dans le mystère du Christ par des voies purement intellectuelles. Il y faut l'amour, car la sagesse humaine ne peut scruter un mystère aussi insondable (Rm 11,33). La connaissance rationnelle ne suffit pas, une certaine connaissance expérimentale s'avère nécessaire⁶. Seule peut nous y faire accéder la grâce divine de « l'amour de la vérité » (2 Th 2,10), la lumière des dons du Saint-Esprit. Les théologiens parleront plus tard d'une connaissance par connaturalité, c'est-à-dire celle qui jaillit d'une transformation intérieure de l'âme à la ressemblance de Dieu même, d'une illumination du cœur par l'amour : « Vous vous êtes dépouillés du vieil homme avec ses agissements, et vous avez revêtu le nouveau,

5. Trad. de P. BENOIT ; litt. : la « super-science » (*épignôsis*).

6. C'est bien une nuance de connaissance pratique qu'a le mot *épignôsis* en Rm 3,20.

celui qui s'achemine vers la vraie connaissance (*épignôsis*) en se renouvelant à l'image de son Créateur » (Col 3,9-10 ; cf. Ep 1,17-18 ; 3,14-19).

b) *Le tact affiné*

Il est difficile de traduire le terme même (*aisthêsis*) employé ici par Paul, son sens apparaît assez clairement⁷. Il s'agit encore d'une connaissance, mais avec une nuance d'ordre plus pratique : à savoir cette perception directe et intuitive de la volonté d'une personne aimée, qui permet de sentir et comme de deviner ce qui lui plaît ou lui déplaît. C'est une sorte de tact affiné, de disponibilité parfaite, sensibilisés à ses moindres désirs. Dans notre contexte, il s'agit donc d'une connaissance religieuse qui nous fait entrer pleinement dans le plan divin, dans le mystère qui fait l'objet de la « superscience » (cf. Col 1,9-10). Ainsi les Philippiens pourront-ils « *discerner le meilleur* » (litt. : éprouver les choses différentes), c'est-à-dire discerner entre le bien et le mal (cf. 1 Th 5,21 ; 1 Co 11,28 ; 2 Co 13,5 ; Ga 6,4) et se diriger tout droit à travers les obstacles du monde.

c) *La pureté du cœur*

La charité ne se contente pas de nous éclairer sur la volonté de Dieu, elle enflamme nos cœurs de zèle pour l'accomplir. Elle est aussi un feu qui consume les impuretés (1 P 4,8 ; Je 5,20 ; cf. Pr 10,12). Ainsi le Christ n'aura-t-il pas à adresser de « *reproche* » aux Philippiens, au *Jour du Jugement*, au « *Jour du Christ* ». Cette perspective du retour du Christ et du jugement revient ici, donnant au passage son véritable horizon.

d) *La pleine maturité du fruit de justice*

Ces mots corrigent l'impression trop négative qu'auraient pu donner, sans eux, les fruits qui précèdent : « *pureté, vertu sans reproche* ». Au contraire, l'effet de la charité est tout ce qu'il y a de plus positif. Comme le soleil fait mûrir le fruit, la charité mène le chrétien à sa pleine maturité, en d'autres termes à sa perfection. Plus tard, Paul écrira aux Ephésiens que c'est par la connaissance de l'amour du Christ qu'ils entreront « *dans toute la Plénitude de Dieu* » (Ep 3,19). Les deux idées se complètent, car la plénitude du chrétien, son plein épanouissement, consiste précisément à entrer dans la Plénitude de Dieu ; et par cet épanouissement de tous ses membres, le Corps mystique du Christ arrivera à « *constituer*

7. C'est le seul emploi du terme dans le N.T., mais il se rencontre fréquemment dans l'A.T. (Pr 1,7,22 ; 9,9 ; 10,14 ; 14,6 ; 18,15 ; etc.).

l'Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ » (Ep 4,13).

Mais, avouons-le, la lecture de cette phrase de saint Paul nous cause un vrai malaise ! Toute cette perfection n'est-elle pas ici trop conçue comme un effort par lequel l'homme tend à acquérir une justice humaine - pour ne pas dire pharisaïque - en vertu de laquelle il pourra se considérer comme juste ? Une telle interprétation serait contraire à tout l'enseignement de l'Apôtre. Aussi bien précise-t-il : « *Le fruit de justice que nous portons par Jésus Christ* ». L'expression « *fruit de justice* » n'est pas à entendre au sens de fruit qui consiste dans la justice (justice de l'homme), mais au sens de *fruit produit par la justice* (justice de Dieu se communiquant à l'homme). Ainsi retrouve-t-on les grands thèmes de l'épître aux Romains, repris dans la perspective du « *Jour du Christ* » : l'homme justifié par le sang du Christ sera déclaré juste quand il comparaitra devant le Juge suprême ; il sera sauvé effectivement (cf. Rm 5,9-10).

Conclusion : « Pour la gloire et la louange de Dieu »

Tel est bien le mobile ultime de l'amour : la gloire et la louange de Dieu. Toute la Bible, et saint Paul à sa suite, nous enseigne une religion théocentrique. On verserait dans un contresens absurde, si on voulait tirer un anthropocentrisme de l'incarnation rédemptrice et de l'amour de Dieu pour l'homme.

La gloire de Dieu reste, au-dessus de tout, le but ultime de la création et de la vie de la créature. C'est d'ailleurs en réalisant cette fin que l'homme se réalise lui-même et trouve son parfait bonheur. Quoi d'étonnant à cela ? Puisque « *Dieu est amour* » et que « *l'amour est de Dieu* » (1 Jn 4,7-8), l'amour qui anime le chrétien représente déjà en lui-même une effusion de la gloire de Dieu ; dès lors, il ne peut que contribuer à glorifier Dieu.

Le propre de l'amour est de vouloir le bien de l'être aimé et de le chanter. L'amour de Dieu « *répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné* » (Rm 5,5) ne peut que mettre en nous une soif insatiable de glorifier Dieu par-dessus tout et de chanter sa louange.

La venue du Seigneur

Lc 3,1-6

PAR AUGUSTIN GEORGE

La figure de Jean-Baptiste domine tout le temps de l'Avent, parce qu'il est le dernier des prophètes de l'A.T., celui qui « seul de tous les prophètes a pu montrer celui qu'il annonçait, le Rédempteur du monde, Jésus-Christ notre Seigneur » (préface de saint Jean-Baptiste).

L'évangile d'aujourd'hui rapporte sa vocation prophétique en la situant dans le cadre de l'histoire profane et sacrée. Mais, comme on peut le pressentir à la solennité de son début, et comme nous allons essayer de le montrer, ce texte dépasse Jean-Baptiste. Au-delà du précurseur, c'est Jésus lui-même qu'il annonce et qu'il place au cœur de l'histoire des hommes.

1. La levée de Jean-Baptiste en son temps (vv. 1-2)

Les deux premiers versets de ce passage disent l'appel prophétique de Jean-Baptiste en des termes qui évoquent à la fois les prologues des historiens grecs profanes (Thucydide, Polybe...) et le début du livre de Jérémie : « La parole du Seigneur qui advint sur Jérémie... aux jours de Josias, fils d'Amon, roi de Juda, la treizième année de son règne » (Jr 1,1-2, selon le texte grec). Cela suggère déjà l'intention de Luc d'écrire en historien et le sens sacré qu'il voit à l'événement qu'il rapporte.

Il multiplie les références qui rattachent cet événement à l'histoire de son temps : en nommant tour à tour l'empereur romain, son préfet, les trois tétrarques et les deux grands prêtres, il fait ressortir la solennité exceptionnelle du fait.

L'an quinze du gouvernement de Tibère César... (v. 1)

Le premier personnage nommé est l'empereur romain, le maître du monde d'alors. Tibère a succédé à Auguste le 19 août de l'an 14 de notre ère (l'an 767 de Rome).

Sa quinzième année pourrait donc courir du 19 août 28 au 18 août 29. Mais la plupart des critiques actuels admettent que Luc compte les années du règne impérial à la manière des Syriens, pour lesquels l'année commence au 1^{er} octobre ; ils datent donc la première année de Tibère du 19 août au 30 septembre 14, et la quinzième du 1^{er} octobre 27 au 30 septembre 28. Cette chronologie s'accorde avec celle de Jn 2,20 qui situe la première Pâque de la mission de Jésus au printemps de l'an 28.

En nommant ici le maître païen du monde, comme il a mentionné César Auguste à l'occasion de la naissance de Jésus (Lc 2,1), Luc place, comme il le fait souvent, le royaume de la terre en face du Règne de Dieu qui advient en Jésus.

...Ponce Pilate étant gouverneur de Judée... (v. 1)

Préfet de Rome en Judée de l'an 26 à l'an 36, ce personnage est connu par une inscription découverte en 1961 dans les fouilles de Césarée, par les auteurs juifs qui rapportent divers faits de son administration et le représentent comme « inflexible et impitoyable »¹, et par les évangiles qui l'ont lié pour toujours au procès de Jésus (de même que Tacite dans ses *Annales*, III, 15, 44).

Il gouverne la région de Jérusalem (Judée proprement dite), ainsi que la Samarie au Nord et l'Idumée au Sud.

...Hérode tétrarque de la Galilée... (v. 1)

Ce fils d'Hérode le Grand, nommé Antipas, a reçu les tétrarchies de Galilée et de Pérée à la mort de son père, en l'an 4 avant notre ère. Il n'a pris le nom d'Hérode qu'à la déposition de son frère Archélaos, en l'an 6 de notre ère (ses monnaies et quelques inscriptions le nomment « Hérode le tétrarque », à la différence de son père « le roi Hérode »).

Souvent nommé dans les œuvres historiques de Flavius Josèphe, il apparaît à plusieurs reprises dans les évangiles : comme le meurtrier de Jean-Baptiste (Mt 14,3-12 ; Mc 6,17-29 ; cf. Lc 3,19-20), puis comme l'adversaire de Jésus qui relevait de lui par sa résidence à Nazareth (Mc 6,14-16 par ; Lc 13,31-32 ; 23,6-12).

Il sera finalement exilé en Gaule par Caligula, en l'an 39, à la suite d'une dénonciation de son neveu Hérode Agrippa I.

1. Ce sont les termes d'Hérode Agrippa I dans une lettre à Caligula rapportée par PHILON, *Legatio ad Caium*, 38.

...Philippe, son frère, tétrarque du pays d'Iturée et de Trachonitide...

(v. 1)

Cet autre fils d'Hérode le Grand semble avoir été le plus sage des fils du terrible roi. Son règne paisible a duré de l'an 4 avant notre ère jusqu'à sa mort en l'an 34. Ses domaines comprenaient, selon Flavius Josèphe, la Gaulanitide, la Batanée, la Trachonitide, l'Auranitide et le territoire de Panéas : c'est toute la région au nord-est du lac de Tibériade.

Luc ne mentionne pas toute ces provinces, pas plus qu'il n'a indiqué pour Pilate les terres non juives de Samarie et d'Idumée, ni pour Hérode l'insignifiante Pérée. Il nomme la Trachonitide (l'actuel Ledja entre le Djebel Druse et Damas, qui forme l'extrémité orientale de sa tétrarchie). Il nomme également l'Iturée : celle-ci ne peut être l'Iturée proprement dite, qui se trouve autour de Chalcis entre Beyrouth et Damas, hors de son pouvoir comme de celui de son père ; le seul territoire des Arabes ituréens qu'il possède est la région de Panéas où il a bâti sa capitale, Césarée de Philippe (Mt 16,13 ; Mc 8,27).

Si Luc ne mentionne pas les territoires les plus occidentaux de la Gaulanitide, sur le bord du lac de Tibériade, et de la Batanée qui la touche à l'est, c'est sans doute qu'il veut nommer ici les terres les moins juives de cette tétrarchie et présenter celle-ci comme un domaine païen.

...et Lysanias tétrarque d'Abilène... (v. 1)

On ne connaissait, jusqu'au début de notre ère, qu'un seul Lysanias, roi des Ituréens de Chalcis, mis à mort par Antoine vers 34 avant notre ère en châtement de son alliance avec les Parthes. Il ne manquait pas de critiques, à la suite de D. F. Strauss et H. J. Holtzmann, pour attribuer ici à Luc une mention erronée de ce prince. La publication en 1912 d'une inscription d'Abila, à 30 kilomètres au nord-ouest de Damas, qui nomme un tétrarque Lysanias sous Tibère, a solidement confirmé la donnée de Luc et localisé le domaine de ce prince².

Mais pourquoi Luc mentionne-t-il ici ce prince obscur et son territoire étranger à la Palestine ? On en peut discerner plusieurs motifs. Le premier est littéraire : Luc aime les constructions symétriques, et le titre des tétrarques a pu lui suggérer de présenter ici qua-

2. R. SAVIGNAC, *Texte complet de l'inscription d'Abila relative à Lysanias*, dans la *Revue biblique*, 9 (1912), pp. 533-540 ; J. DE FRAINE, « Lysanias », dans *Dictionnaire de la Bible. Suppl.*, V, 1953, cc. 594-596 ; E. GABBA, *Iscrizioni greche e latine...*, Turin, 1958, pp. 47-49.

tre régions voisines : la préfecture de Pilate, les tétrarchies d'Hérode, de Philippe et de Lysanias.

Il peut y avoir aussi un motif historique : à l'époque où Luc écrit son évangile, l'ancien territoire de Lysanias appartient à un prince juif (Hérode Agrippa II qui y règne depuis 53 jusque vers la fin du siècle, à la suite de son père Hérode Agrippa I qui l'a possédé de 37 à 44).

Mais Luc semble avoir obéi surtout à un motif théologique : la Judée de Pilate et la Galilée d'Hérode sont la terre du peuple de Dieu, les tétrarchies de Philippe (telle qu'il la définit) et de Lysanias sont des terres païennes. En nommant ces quatre domaines au début de l'Evangile de Jésus, Luc suggère que l'annonce du salut concerne aussi bien les Juifs que les païens. On discerne d'ailleurs la même intention dans la mention symétrique, au début et à la fin de cette liste, de l'empereur païen et du grand prêtre du peuple de Dieu.

...sous le grand prêtre Anne et Caïphe... (v. 2)

Cette formule est doublement étonnante, par le singulier du titre de grand prêtre attribué à deux personnages, et par la mention de deux titulaires pour une fonction qui n'était jamais exercée que par un seul.

Plusieurs critiques ont supposé que le texte original de Luc ne nommait que le seul Anne (comme en Ac 4,6) et que la mention de Caïphe y avait été rajoutée après coup.

Cette addition n'est pas impossible ; mais comme les deux noms d'Anne et de Caïphe apparaissent dans tous les manuscrits de l'évangile, il est probable qu'ils appartiennent au texte primitif. Avant de dénoncer ici une erreur historique, il faut examiner si Luc ne veut pas exprimer par cette construction curieuse une situation réelle.

Anne a été fait grand prêtre en l'an 6 de notre ère par Quirinius, et destitué neuf ans plus tard par Valerius Gratus, en l'an 15. Mais le fait que les gouverneurs romains lui donnèrent pour successeurs cinq de ses fils et son gendre Caïphe, manifeste qu'il avait conservé auprès du sacerdoce et du peuple une autorité exceptionnelle. Il semble avoir gardé la conduite réelle de la communauté juive sous les pontificats qui suivirent le sien. Les auteurs du N.T. lui attribuent un rôle important dans l'instruction du procès de Jésus (Jn 18,13-24) et dans les premières persécutions contre l'Eglise de Jérusalem (Ac 4,6 et peut-être 5,17 si l'on admet la conjecture de Blass). Au moment de la levée de Jean-Baptiste, il mérite bien le titre de grand prêtre.

Caïphe est grand prêtre en charge de l'an 18 à l'an 36. Son rôle dans le procès de Jésus a été noté par Mt 26,3.57 (cf. vv. 63-65)

et par Jn 11,49 ; 18,24-28. Dans ce procès, comme dans le reste de son activité, il agit sans doute en accord avec son beau-père et sous son influence. C'est probablement ce que Luc veut indiquer par sa formule insolite : « sous le grand prêtre Anne et Caïphe ».

La Parole de Dieu fut sur Jean, fils de Zacharie, dans le désert (v. 2).

Le style de cette phrase est fort archaïque. Luc s'y inspire apparemment, suivant son habitude, de l'A.T. et tout spécialement de la vocation de Jérémie (Jr 1,1 selon le texte grec). Ainsi montre-t-il dans la levée de Jean-Baptiste l'apparition d'un prophète, la première après un silence de près de cinq siècles (Ps 74,9 ; 1 M 4,46 ; 9,27 ; 14,41).

Cette vocation s'accomplit au désert où Jean-Baptiste a passé sa jeunesse dans l'attente de sa manifestation à Israël (Lc 1,80). Plusieurs indices suggèrent qu'il a noué quelques contacts avec la secte sacerdotale de Qumrân : il est prêtre de race, il vit au désert, il va prêcher un baptême, et les quatre évangiles définissent sa mission à partir de l'oracle d'Is 40,3 par lequel la Règle de Qumrân (1 QS 8,14) exprime son idéal. Mais, quoi qu'il en soit de ces rapports du Baptiste avec la secte juive, l'appel de Dieu lui confère désormais une mission personnelle qu'il va exercer seul.

2. La mission de Jean-Baptiste (vv. 3-6)

En réponse à l'appel de Dieu, Jean-Baptiste entreprend sa tâche de prophète. Luc présente ici les mêmes éléments que Matthieu (3,1-6) et que Marc (1,3-5), mais il les dispose à sa manière pour présenter successivement le lieu, la méthode et la signification de la prédication du précurseur.

Il vint dans toute la région du Jourdain... (v. 3)

Selon Matthieu (3,1-6) et Marc (1,4-5) qui doivent tenir à suivre au plus près le texte d'Is 40,3, Jean prêche dans le désert et baptise dans le Jourdain qui le borde ; les foules accourent à lui de Jérusalem et de toute la Judée (Mc 1,5 ; Mt 3,5 ajoute : « et de toute la région du Jourdain »).

D'après Luc, Jean quitte le désert pour prêcher dans la région du Jourdain qui en semble distincte et qui constitue son domaine propre (Luc ne montre jamais Jésus exerçant son ministère au bord du Jourdain, à la différence de Mt 19,1 et de Mc 10,1)³.

3. Cette représentation géographique de Luc a été mise en valeur par H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen, 1964, pp. 12-15.

...prêchant un baptême de conversion en vue de la rémission des péchés... (v. 3)

L'objet de la mission du nouveau prophète est de proclamer un baptême de conversion (cf. Ac 13,24 ; 19,4). Cette proclamation prolonge la prédication des prophètes de l'A.T. : l'un après l'autre, ils ont appelé le peuple de Dieu à « revenir » à son Seigneur en rompant avec le péché.

La première nouveauté de Jean-Baptiste est de sceller cette conversion par un baptême. Il emprunte ce rite aux ablutions traditionnelles du Judaïsme et peut-être aux pratiques de Qumrân. Mais il y ajoute une seconde nouveauté : il ne donne ce baptême qu'une seule fois, parce que le Jugement approche (Lc 3,7-9.17) ; il n'y a plus place que pour une seule conversion qui obtiendra le salut, quand le Seigneur pardonnera les péchés, comme il l'a promis par Jérémie (31,34) et par Ezéchiel (36,25).

Le baptême de Jean n'est pas le baptême chrétien qui « remettra » les péchés (Ac 2,38 ; 22,16). Luc le note avec soin : Jean ne baptise que dans l'eau, tandis que « le plus fort » qui vient baptisera « dans l'Esprit Saint et le feu » (Lc 3,16) ; le rôle propre de Jean est de « donner la connaissance du salut (qui s'accomplira) par la rémission des péchés » (Lc 1,77). Ce pardon sera l'œuvre de Jésus dans son mystère pascal (Lc 24,47 ; Ac 3,19 ; 5,31 ; 10,43 ; 13,38 ; 26,18)⁴.

...comme il est écrit au livre des oracles du prophète Isaïe : ... (v. 4)

Comme les autres évangélistes (Mt 3,3 ; Mc 1,3 ; Jn 1,23), Luc définit la signification de la mission de Jean-Baptiste à partir de la prophétie d'Is 40. Mais il place cet oracle au terme de sa présentation de Jean-Baptiste, pour mieux conduire son lecteur de l'événement historique à son interprétation dans le cadre de l'histoire du salut. Et il prolonge la citation du prophète pour y mettre en valeur des données qui lui semblent capitales.

*Voix de celui qui crie dans le désert :
Préparez la route du Seigneur,
Faites droits ses chemins* (v. 4).

Avec Matthieu, Marc et Jean, Luc reprend l'antique oracle d'Is

4. C'est à partir de cet ensemble des données de Luc sur le baptême de Jean et de Jésus que nous traduisons ce verset : « un baptême... en vue de la rémission des péchés », et non « pour » comme la plupart des traductions françaises.

40,3 *. Sous l'image de l'arrivée du roi auquel il faut préparer la route, le prophète y annonçait la venue du Seigneur pour ramener son peuple de Babylone, en un nouvel Exode au travers du désert (Is 41,17-20 ; 43,16-21 ; 48,20-21 ; 51,10-11) ; il en tirait pour le peuple un appel à se préparer au salut tout proche. Cet oracle était cher à la secte de Qumrân qui y trouvait le fondement de sa mystique du désert (1 QS 8,12-16 ; 9,19-20).

La tradition évangélique applique ce texte à Jean-Baptiste comme à celui qui crie dans le désert ; mais elle s'intéresse surtout à la venue du Seigneur et à l'effort de préparation qu'elle exige de ses fidèles.

*Tout ravin sera comblé,
toute montagne et colline abaissée,
les détours deviendront droits
et les rocaillies des routes planes (v. 5).*

Seul des évangélistes, Luc poursuit la citation d'Isaïe, pour la conduire jusqu'à la finale qui l'intéresse. Pour l'instant, les images de ce verset disent la préparation du chemin du Seigneur. Isaïe devait déjà les prendre au sens figuré et les appliquer à l'abaissement de toutes les grandeurs de chair (Is 2,14 ; Ps 68,16-17). L'intérêt que Luc prend à l'exaltation des humbles et à l'abaissement des orgueilleux (Lc 1,52 ; 14,11 ; 18,14) doit le conduire ici à la même interprétation.

Et toute chair verra le salut de Dieu (v. 6).

Luc omet ici l'annonce initiale d'Is 40,5 : « Alors la gloire du Seigneur se révélera ». Pour lui, il ne revient pas à Jean-Baptiste d'annoncer cette gloire qui ne sera manifestée qu'à Pâques et par Jésus. Il va tout de suite au terme de l'oracle, où il trouve le sommet du message de Jean : l'annonce du salut de Dieu, qui est sa tâche propre (Lc 1,77).

Syméon a déjà annoncé ce salut de Dieu à la vue de Jésus enfant (Lc 2,30), et le dernier mot de Paul à la conclusion du livre des Actes des apôtres le proclamera encore (Ac 28,28). C'est là un thème particulièrement cher à Luc, le seul des synoptiques à donner le titre de Sauveur à Dieu (Lc 1,47) et à Jésus (Lc 2,11), le seul à

5. Les quatre évangiles citent Is 40,3 sur le texte grec qui ne donne pas de terme parallèle à « dans le désert » (tandis que le texte hébreu porte aussi : « dans la steppe »). Pour eux, « dans le désert » se rattache à « celui qui crie » ; c'est une précision sur la situation de Jean, qui se trouve ainsi prédite par Isaïe. Pour le texte hébreu, « dans le désert », comme « dans la steppe », fait partie du message de Jean. C'est le texte qu'on lit à Qumrân comme un appel à vivre au désert.

parler du salut en Jésus (Lc 1,69.71.77 ; 19,9) ; il insiste sur ce thème auquel ses lecteurs grecs doivent être fort sensibles.

Dans l'expression biblique « toute chair », Luc voit sans doute une annonce discrète du salut offert à tous les hommes. Cette expression voilée répond à son désir de marquer les étapes dans la révélation de l'universalisme de Jésus* ; ce n'est pas à Jean qu'il revient d'annoncer clairement le salut des païens, mais à Jésus.

3. Jésus annoncé dans la levée de Jean-Baptiste

a) Quelle est l'intention de Luc dans le passage que nous venons d'étudier ? Au premier abord, il semble ne fixer son regard que sur la levée prophétique de Jean-Baptiste. Mais plusieurs indices montrent qu'il vise, au travers de ce fait, l'avènement de Jésus :

1° Il est étonnant d'abord que Luc accumule tant de références à l'histoire contemporaine pour dater l'ouverture de la mission de Jean-Baptiste, alors qu'il n'a pas un mot pour situer celle de Jésus (3,21) qui est pourtant pour lui le fait capital. Cette anomalie devient moins déconcertante lorsqu'on observe que, depuis le début de son évangile, Luc traite solidement Jean-Baptiste et Jésus.

Comme la donnée chronologique de Lc 1,5 (« aux jours du roi Hérode ») valait pour les deux annonces de Jean-Baptiste et de Jésus (Lc 1,5-25 et 26-38), le « synchronisme historique » de Lc 3,1-2 vaut pour les débuts de l'un et de l'autre. Luc ne lui aurait d'ailleurs pas donné tant de solennité s'il n'avait voulu dater par là que les commencements de la mission de Jean-Baptiste.

2° L'énumération de l'empereur romain, de son préfet et des tétrarques est beaucoup moins appelée par la levée du prophète Jean que par l'avènement du roi Jésus. On l'a noté déjà plus haut, Luc mentionne souvent côte à côte dans son évangile la royauté de Jésus

6. La plupart des commentateurs soulignent ici la visée universaliste de Luc, par exemple A. Plummer, E. Klostermann, M. J. Lagrange, A. Loisy, J. M. Creed, K. H. Rengstorff, J. Schmid, W. Grundmann..., de même H. CONZELMANN, *Die Mitte...*, p. 150.

N. Q. KING, *The Universalism of the Third Gospel*, dans *Studia Evangelica*, 1, (TuU, 73), Berlin, 1959, p. 200, a contesté cette interprétation universaliste, parce que « toute chair » signifie chacun et parce que Luc gradue plus soigneusement que Marc et Matthieu la révélation de l'universalisme dans son évangile ; il ne l'explique qu'après Pâques. Cette dernière remarque est fort juste. Mais, après l'annonce si nette de Syméon en 2,30, l'oracle sur le salut de toute chair constitue une pierre d'attente pour la révélation ultérieure de l'universalité du salut. Ainsi J. DUPONT, dans *N.T. Studies*, VI (1960), p. 138, n. 2 ; F. HAHN, *Das Verständnis der Mission*, Neukirchen, 1963, p. 119.

et celle des princes temporels de son temps. Il doit donc penser ici à Jésus plutôt qu'à Jean-Baptiste.

3° Luc cite la prophétie d'Is 40,3 comme les autres évangélistes, pour donner le sens de la mission de Jean. Mais en prolongeant cette citation jusqu'à l'annonce de la manifestation du salut de Dieu, il montre qu'il pense d'abord ici à l'avènement de Jésus.

On peut donc conclure qu'à la différence de ses parallèles chez Matthieu et Marc, cette section de Luc annonce l'avènement de Jésus au cœur même de la levée de Jean. Cette perspective ne saurait étonner après les deux chapitres de l'évangile de l'enfance où Luc a longuement montré que la mission de Jean consistait toute à annoncer Jésus (Lc 1,14.17.19.41-44.76-77).

b) Comment Luc voit-il donc le double avènement de Jean-Baptiste et de Jésus ?

1° En les datant par rapport aux princes et aux prêtres de l'époque, il les situe chronologiquement dans l'histoire profane, à la manière des historiens grecs. Cette chronologie n'est pas très précise, puisqu'elle ne donne d'année de règne que pour Tibère César, et puisqu'un certain temps a dû s'écouler entre la levée de Jean-Baptiste et celle de Jésus. Mais Luc peut savoir que les débuts de Jésus ont suivi de peu ceux de Jean. Il place apparemment le baptême de Jésus en la quinzième année de Tibère, et cette donnée s'accorde avec celle de Jn 2,20 (Jésus à Jérusalem à la Pâque de l'an 28).

2° Luc s'intéresse moins à référer l'avènement de Jean et de Jésus à l'histoire profane qu'à le situer dans l'histoire du salut. En citant longuement Is 40,3-5, il montre en ces faits l'accomplissement d'une prophétie de l'A.T., et il définit leur portée exacte : la mission de Jean est la dernière annonce du salut, celle de Jésus est la venue de Dieu et le salut de toute chair.

3° La mission de Jean-Baptiste commence. Elle constitue une période prophétique de préparation : le temps de la conversion d'Israël appelé à revenir à son Dieu dans le repentir et l'humilité. C'est la dernière phase de l'A.T.

4° La mission de Jésus n'est encore qu'annoncée comme l'aboutissement de la tâche de son précurseur. Elle sera la venue du Seigneur, le salut de Dieu pour toute chair. Sous ces annonces d'Isaïe, le lecteur de l'évangile, qui connaît la révélation plénière de Pâques, peut discerner la divinité de Jésus et le salut qu'il apporte à tous les hommes.

Luc l'aide à saisir la portée universelle de l'événement en le situant dans l'histoire sainte du peuple de Dieu (en Judée, en Galilée, sous le pontificat du grand prêtre) comme dans celle du monde païen (sous l'empire de Tibère César, en Iturée, en Abilène). Mais l'annonce demeure discrète, car Luc tient à respecter, comme dans toute son œuvre, la lente pédagogie de la révélation.

4. L'emploi liturgique du texte

Pourquoi la liturgie de l'Avent utilise-t-elle ce texte qui ne se rapporte pas à la naissance de Jésus et qui ne vise sa mission qu'au travers de celle de Jean-Baptiste ?

Cela peut tenir au fait que les évangiles rapportent peu de scènes antérieures à la Nativité de Jésus. Cela tient surtout au souci de présenter en ce temps un texte qui proclame la proche venue de Jésus. Cette venue, en fait, ne s'est pas accomplie qu'à Noël, mais dans toute une série d'avènements successifs, de l'Annonciation à la Présentation au Temple, du baptême par Jean-Baptiste à la Résurrection.

Chacun de ces avènements, enfin, n'est que la promesse et le gage de l'avènement définitif dans la gloire et la puissance de la Parousie. Le chrétien qui lit aujourd'hui dans l'évangile le récit des avènements passés de Jésus, doit toujours se tourner vers cette venue dernière qui est pour lui le salut.

Cet évangile que nous lisons à l'approche de Noël, nous invite à nous préparer à la venue de Dieu. Par son appel à la conversion, par sa promesse du salut pour toute chair, il éclaire pour nous le mystère de l'enfant de la crèche. Il nous oriente vers sa venue dans la gloire.



LE MYSTÈRE DE JEAN

Le mystère de Jean s'accomplit dans le monde jusqu'à maintenant. Quiconque est destiné à croire au Christ Jésus, il faut qu'auparavant l'esprit et la puissance de Jean viennent en son âme pour préparer au Seigneur un peuple parfait et, dans les aspérités du cœur, aplanir les chemins et redresser les sentiers. Ce n'est pas seulement en ce temps-là que les routes furent aplanies et les sentiers redressés, mais aujourd'hui encore l'esprit et la puissance de Jean précèdent l'avènement du Seigneur Sauveur.

ORIGÈNE ¹

Notes doctrinales

1. Origène : directeur du Centre de catéchuménat à Alexandrie au début du III^e siècle. - *Homélies sur saint Luc*, 4,6 (*Sources chrétiennes*, n° 87, p. 135).

Aujourd'hui un peuple prophétique

PAR MARIE-DOMINIQUE CHENU

Nous nous libérons difficilement de deux images sommaires du prophète : au sens vulgaire, le prophète est celui qui prédit l'avenir ; et dans l'économie judéo-chrétienne, les prophètes furent ceux qui, dans l'Ancien Testament, annoncèrent et préparèrent la venue du Messie ; le Messie venu, leur rôle ne peut être qu'adventice. Sur quoi, pendant plusieurs siècles, surtout sous l'influence de la philosophie des lumières, les corps d'Eglise, par une réaction de défense contre certains désordres doctrinaux et institutionnels, considérèrent les interventions prophétiques comme des opérations marginales, des contestations fâcheuses de l'ordre établi, dans l'Eglise comme dans la Cité, des charismes que leur caractère « extraordinaire » devait rendre suspects et strictement soumis aux autorités en place.

Sans sortir de ces ambiguïtés, le mot de prophète retrouve aujourd'hui santé, sens, valeur. Déjà dans les sociétés profanes, à l'encontre d'un positivisme culturel et philosophique, l'urgence des projets sur l'avenir, y compris en calcul économique, suscite une analyse prospective du présent, impliquant, avec une extrême attention aux mutations en cours, une remise en question de certains éléments du « système » en place. Ainsi parle-t-on du prophète Péguy, ou du rôle prophétique de Karl Marx. Dans les Eglises chrétiennes, le retour à l'Evangile, sous ses formes multiples, provoque une sensibilité pénétrante et une intelligence renouvelée du Christianisme comme économie de salut, se développant dans une histoire, dont le nœud est l'incarnation du Fils de Dieu, jusqu'à son « retour », pour l'accomplissement messianique de l'Humanité : le jour du Seigneur.

Il viendra, le jour du Seigneur, comme un voleur... Quelle ne doit pas être la sainteté de votre conduite et votre piété, tandis que vous

attendez et hâtez l'avènement du jour de Dieu, ce jour où se dissoudront les cieux enflammés et se fondront les éléments embrasés ! Mais nous, selon sa promesse, nous attendons de nouveaux cieux et une nouvelle terre, où habitera la justice (2 P 3,10-13).

L'avenir commande, en intelligence et en réalité, le déroulement du projet divin. Parole de Dieu, événements, signes sont, dans une permanente interférence, les articulations de cette économie.

De ce renouveau, le Concile de Vatican II fut, dans l'Eglise catholique, l'éclatante manifestation ; et l'on peut mettre en parallèle les grandes Assemblées du Conseil œcuménique des Eglises (Genève 1966, Upsal 1968). Le trait commun en est l'imprégnation, dans tout le personnel des évêques, des théologiens, des experts, clercs ou laïcs, de perceptions et d'animations prophétiques, inscrites jusque dans les constitutions et les décrets.

Pourquoi des prophètes ?

C'est dans la nature même de l'Eglise communauté de salut qu'il faut chercher la raison de l'existence des prophètes, et ainsi en définir l'exacte fonction. Lorsque, par suite de conjonctures très complexes, l'Eglise fut conçue, de manière unilatérale, comme étant dès l'abord et premièrement une société visible, parfaite et parfaitement institutionnalisée dans une hiérarchie, dépositaire de pouvoirs en magistère, en gouvernement, en sacramentalisation, assurée déjà d'une unité acquise et donnée d'avance, il était dans la logique de cet absolutisme d'éliminer, ou du moins de traiter comme accidentels les facteurs temporels, devenus de simples conditions d'exercice pour une bonne application des enseignements reçus. Par une pente plus ou moins consciemment suivie, les situations concrètes, les discernements actifs, le dynamisme communautaire, en définitive la présence opérative de l'Esprit Saint, étaient ramenés à des facteurs moraux réglés sur des modèles intemporels, tant en énoncés doctrinaux qu'en règles d'action. Certes, tous ces éléments sont constitutifs dans l'Eglise catholique ; mais c'est en déséquilibrer l'architecture que de polariser sur eux la totalité des ressources engagées par le Christ dans son Corps et animées par l'Esprit dans la Communauté.

De ces ressources en effet, certaines procèdent non des structures institutionnalisées, mais des pulsions de l'Esprit selon les situations concrètes et mouvantes : les « charismes », dénomination de leur qualité commune, sont coessentiels aux institutions, pastorales ou culturelles. Le fait primitif et la référence fondamentale en sont bien connus : dans trois chapitres de sa première lettre aux chrétiens de Corinthe, saint Paul en établit, de manière vigoureuse et sugges-

Université de Deusto

tive, l'existence, l'exercice, les règles, la valeur. On ne saurait trop méditer ce texte, dont nous pouvons ainsi résumer les éléments, et, par là, situer la prophétie : tous ces dons spirituels viennent de l'Esprit ; ils sont tous accordés en vue du bien de la communauté, et non d'abord pour les sanctifications individuelles ; leur hiérarchie s'établit d'après la hiérarchie même des services qu'ils rendent ; en particulier, la prophétie est de beaucoup supérieure à la glossolalie dont les Corinthiens étaient si fiers ; enfin la charité dépasse tous les charismes, et est donc leur règle. Chacun de ces points appellerait une analyse, tant à l'intérieur des catégories et des contextes scripturaires que dans une élaboration proprement théologique ; il suffit ici d'avoir situé dans l'économie chrétienne et dans l'architecture ecclésiale le rôle du prophète. Dans un texte excellemment élaboré, le Concile de Vatican II en fournit un énoncé, haut objet de méditation autant que règle de gouvernement :

Le même Esprit, non seulement sanctifie et conduit le Peuple de Dieu et l'orne de vertus par les sacrements et les ministères, mais, « partageant ses dons à chacun comme il le veut » (1 Co 12,11), il distribue parmi les fidèles de tout ordre des grâces spéciales, par lesquelles il les rend aptes et prompts à se charger de diverses œuvres ou offices, profitables à la rénovation de l'Eglise et au développement de sa construction, selon le mot de saint Paul : « A chacun est donnée la manifestation de l'Esprit en vue du bien commun » (1 Co 12,7). Ces charismes, qu'ils soient plus éclatants ou plus simples et plus largement répandus, sont très appropriés et très utiles aux nécessités de l'Eglise ; il faut donc les recevoir avec action de grâces et consolation (*Constitution dogmatique de l'Eglise*, n. 12).

On notera qu'il s'agit là d'une « constitution » pour l'Eglise, et non d'une pieuse exhortation spirituelle pour les individus.

Dans la mesure même où cette économie divine et cette institution ecclésiale sont conçues comme le régime inauguré par l'incarnation du Verbe et sa venue dans l'histoire, et comme le régime animé par l'Esprit qu'a envoyé le Fils, le discernement de la Parole de Dieu en acte dans l'Eglise devient une fonction essentielle, tenue à la fois par le magistère et par le « prophète ». La Parole de Dieu en effet n'est pas repliée et enfermée dans un texte dont on déchiffrerait la lettre archéologique ; elle est toujours opérante, sous la régulation de son donné premier. Ainsi, selon la densité originale du terme biblique (*dabar*), la parole n'est pas seulement une forme verbale en expression d'une pensée, mais un souffle (esprit) qui manifeste une présence personnelle, qui agit efficacement sur la réalité : elle est créatrice, elle gouverne l'histoire, elle fait discerner dans la création et dans l'histoire le projet de Dieu, le travail de

l'Esprit. Ainsi la Parole écrite ne reste pas un répertoire d'arguments à l'usage du docteur, et de préceptes à l'usage du moraliste ; elle est vive dans la Tradition. L'histoire en est le lieu d'expression, dans l'Eglise Communauté hiérarchique. Les événements en sont le point d'impact. C'est la lecture des événements, dans la Communauté-Eglise en acte de témoignage, qui est le sol même de l'intelligence de la foi. La proclamation de la Parole ne va certes pas sans énoncés, sans discours, sans « sermons », sans catéchisme ; mais elle est d'abord et avant tout l'actualisation de l'Evangile. « Le Peuple de Dieu, dit la Constitution de l'Eglise, participe à la fonction prophétique du Christ : il répand son vivant témoignage surtout par sa vie de foi et de charité » (*Lumen gentium*, chap. 2). Le prophète est l'homme de cette opération.

Sous ce discernement de l'Esprit, les événements deviennent des « signes des temps ». Jean XXIII, on le sait, a rendu vigueur et actualité à cette catégorie fondamentale, dans l'intelligence charismatique du monde, dans la sensibilité chrétienne aux évolutions de la condition humaine au cours des civilisations, dans l'espérance messianique de l'Eglise (cf. l'encyclique *Pacem in terris*). Elle est alors entrée dans le vocabulaire et la théologie du Concile, pour définir l'opération première de l'évangélisation :

Pour mener à bien cette tâche, l'Eglise a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Evangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques...

Mû par la foi, se sachant conduit par l'Esprit du Seigneur qui remplit l'univers, le Peuple de Dieu (N.B. : ici il est dit « Peuple de Dieu », et non pas « Eglise ») s'efforce de discerner dans les événements, les exigences et les requêtes de notre temps, auxquels il participe avec les autres hommes, quels sont les signes véritables de la présence ou du dessein de Dieu (*Const. Gaudium et spes*, nn. 4 et 11).

Ce discernement des valeurs évangéliques, engagées dans l'histoire économique, sociale, politique, culturelle de l'humanité, est sans doute l'opération la plus délicate des charismes ; elle est proprement le fait du prophète, tel que nous l'avons défini. Pour la mener à bien, il lui faut à la fois être présent à l'histoire et comme immergé en elle (cf. déjà les prophètes de l'Ancien Testament), et tenir, dans l'histoire même, la référence transcendantale à la toute gratuite Parole de Dieu, tant dans la création que dans la rédemption. Ainsi sera reconnue la « signification », sans détriment pour la réalité

terrestre de l'histoire, si ambiguë soit-elle, que n'évacue certes pas cette épiphanie du dessein divin. Il ne s'agit pas seulement de considérer les grands problèmes du monde dans une analyse extrinsèque, et de les enregistrer en vue d'un jugement doctrinal abstrait, dualisme dans lequel la grâce adviendrait du dehors, occasionnellement, sans connivence avec la nature ni avec l'histoire.

Là encore, il ne s'agit donc pas d'une illustration morale ou édifiante d'une doctrine préétablie ; nous nous tenons sur le terrain constitutionnel de l'Eglise. « L'Esprit de Dieu qui, par une providence admirable, conduit le cours des temps et rénove la face de la terre, est présent à cette évolution du monde » (*Ibid.*, n. 28).

« Signes des temps » : l'expression se réfère évidemment à l'annonce, à l'avènement, à l'accomplissement de l'ère messianique. Si le Concile n'a pas inscrit la référence à Mt 16, c'est pour respecter l'irréductible originalité de son sens christologique et eschatologique, et ne pas le transférer abusivement à l'actualité ecclésiale du Royaume. Mais aussi faut-il reconnaître pleinement l'historicité du monde et de l'Eglise elle-même dans ce monde. Car, entre les deux avènements du Christ, c'est le Peuple de Dieu dans l'histoire, qui est en vérité un « peuple messianique » (cf. *Lumen gentium*, n. 9). Ainsi demeure en lui, avec le discernement des signes des temps, la fonction prophétique, dans le temps de l'Eglise.

De cette attente active du Messie, Jean-Baptiste est par excellence le prophète : « Les temps sont accomplis ; le Royaume de Dieu est tout proche ; croyez à la Bonne Nouvelle ». Les lectures de ce dimanche nous proposent, dans la proximité de l'avènement messianique, le prototype de tout prophète : « Qu'êtes-vous allés faire ? Voir un prophète ? Oui, vous dis-je, et plus qu'un prophète » (Mt 11,9).

Qui sont les prophètes ?

Si tels sont le rôle et le statut du prophète, dans l'économie messianique et dans l'histoire du salut, on peut prévoir quels seront les titulaires de ce charisme. On peut prévoir aussi et dès l'abord, que leur fonction s'exercera dans une tension, normale et saine de soi, avec les ministères institués. Mais aussi leur fonction déterminera d'avance les règles de leur action. Saint Paul les énumère expressément, dans sa lettre à l'église de Corinthe, alors exaltée et troublée à la fois par une exubérance de charismes. La plus radicale de ces règles est celle qui soumet leur initiative et leur exercice à la communauté : « La manifestation de l'Esprit est donnée à chacun en vue de l'utilité commune » (12,7) ; car c'est un seul et même Esprit qui opère dans l'unité d'un même corps. A ce prix, « aspirez aux dons

spirituels, surtout à celui de prophétie » (14,1). Mais qui donc est appelé à l'exercer ?

De ce que nous avons dit, il apparaît que, selon l'assiette humaine de l'économie, c'est le Peuple de Dieu lui-même qui est, globalement, le témoin qualifié de la Parole de Dieu en acte, dans la suite des événements, par le discernement des valeurs évangéliques que ces événements peuvent comporter. Déjà dans l'Ancienne Alliance, c'est le peuple d'Israël qui est investi des promesses messianiques ; dans le Nouveau Testament, ce peuple élu, étendu expressément à l'universalité du genre humain, hérite d'autant plus des grâces de la première Alliance, que, par son incorporation à l'Homme-Dieu, il participe en son être même à tous les attributs du Messie : il est un peuple sacerdotal, royal, prophétique. « Le Peuple saint de Dieu participe aussi à la fonction prophétique du Christ : il répand son vivant témoignage surtout par sa vie de foi et de charité, il offre à Dieu un sacrifice de louange, le fruit de lèvres qui confessent son nom » (*Lumen gentium*, n. 12). C'est à lui que revient, avons-nous vu, « de discerner dans les événements, les exigences et les requêtes de notre temps, quels sont les signes véritables de la présence ou du dessein de Dieu » (*Gaudium et spes*, n. 11). Et plus précisément encore, c'est à lui que revient de donner au message du Christ une interprétation, un langage, « en se servant des concepts et des langues des divers peuples » (*Ibid.*, n. 44). Ainsi en témoigne l'histoire, et c'est en vérité « la loi de toute évangélisation » (*Ibid.*). « Il revient à tout le Peuple de Dieu, notamment aux pasteurs et aux théologiens, avec l'aide de l'Esprit Saint, de scruter, de discerner et d'interpréter les multiples langages de notre temps... » (*Ibid.*). Ainsi l'Eglise « reçoit de l'histoire et de l'évolution du genre humain ».

A l'intérieur de cette Communauté de l'Esprit, la distribution des dons ne supporte pas de privilège, hors la suprême gratuité des vœux de Dieu. C'est du côté des sujets humains que nous pouvons observer la diversité des titulaires selon la diversité des situations. Le critère général en est précisément la capacité de tel ou tel de ressentir en lui les aspirations et les besoins de l'homme, d'être informé des différentes disciplines et pénétré de leurs cultures, d'en épouser les formes mentales (cf. *Gaudium et spes*, n. 44). En somme, « vivre dans le monde », au sens prégnant du mot, qualifie un chrétien pour être disponible au discernement prophétique. Ainsi en va-t-il en effet jusque dans l'observation des conjonctures politiques, qui ne sont pas un lieu étranger à la marche du Royaume de Dieu. Jean XXIII attribue ainsi aux notables et aux compétents le discernement des mouvements de l'histoire, en sous-œuvre des fausses idéologies (encyclique *Pacem in terris*, n. 160). Là encore, réalité constitutionnelle dans l'Eglise : « Le Christ, grand prophète...

remplit sa fonction prophétique jusqu'à la pleine manifestation de sa gloire, non seulement par la hiérarchie, qui enseigne en son nom et avec son pouvoir, mais aussi par les laïcs que pour cela il a établis ses témoins » (*Lumen gentium*, n. 35).

Mais c'est aussi aux pasteurs et aux théologiens que reviennent ce témoignage et ce discernement. Aux pasteurs, c'est-à-dire à tous ceux qui, évêques et prêtres, sont chargés d'un ministère institutionnel. Aux théologiens, c'est-à-dire à ceux qui, par métier, si l'on peut dire, travaillent à une élaboration de la foi en intelligence d'elle-même et de ses objets. De soi, le charisme prophétique n'est pas lié à une charge institutionnelle ; les laïcs, disions-nous, en sont titulaires, et parfois, du fait de leur vie dans le monde, titulaires particulièrement qualifiés. Mais aussi le sacerdoce, à l'encontre du lévitisme de l'Ancien Testament, et hors une cléricatisation sociologique abusive, comporte en première instance le témoignage de la Parole ; l'épiscopat lui-même, avant ses charges proprement pastorales, est une consécration pour la mission en succession des Apôtres. Dans les deux cas, le sacerdoce déborde la fonction sacramentelle, si éminente soit-elle ; et, dans la gamme très variée du témoignage, comporte une capacité prophétique, impliquant que le prêtre ne se définit pas *de plano* par sa séparation du monde. Quant au théologien, il a bénéfice, pour son propre savoir, enraciné dans la Parole de Dieu, à se tenir en communion avec le prophète. Entre tant de cas, fut admirable la concorde fraternelle entre Barthélémy de Las Casas, le prophète vengeur du droit des Indiens contre les colonisateurs, et maître Vitoria, qui, en Espagne, élaborait une théologie du droit naturel entre les hommes et les peuples.

Dans le réveil actuel du sens prophétique, au milieu d'un monde soulevé par les messianismes temporels, nous retrouvons, avec une lecture saisissante des prophètes de l'Écriture, une bénéfique intelligence du Christianisme conçu comme une histoire du salut, dans la présence quotidienne de la Parole de Dieu.

A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

ANNEE A

Première lecture : N° 2, pp. 25-43 : *Isaïe, Prophète de l'espérance messianique*, par J. PONTOT.

Deuxième lecture : N° 4, pp. 13-34 : *Imiter la charité du Christ*, par J. DUPONT.

Évangile : N° 4, pp. 36-39 (J. DUPONT).

ANNEE B

Première lecture : N° 32, pp. 61-63 (A. IBANEZ) ; N° 7, pp. 54-74 : *Esquisse d'une théologie de la Parole*, par A.-M. HENRY.

Deuxième lecture : N° 50, pp. 15-29 : *Prière, charité, justice... et fin des temps*, par C. SPICQ ; N° 2, pp. 44-65, *Aspects de l'attente dans le Nouveau Testament*, par P. DELANNOY ; N° 42, pp. 57-59 (R. SWAELES).

Évangile : N° 7, pp. 46-53 : *Jean-Baptiste, prophète et précurseur*, par L. GIARD ; N° 4, pp. 46-49 (J. DUPONT) ; N° 21, pp. 66-67 (P. TERNANT).

ANNEE C

Première lecture : N° 28, pp. 55-59 (J. DE FRAINE) ; N° 32, pp. 12-15 (R. BORNERT) ; N° 91, pp. 30-37 (M. COUNE).

Deuxième lecture : N° 16, pp. 24-31 (A. VIARD) ; N° 56, pp. 24-31 (J.A. UBIETA) ; N° 68, pp. 24-29 (M.-F. LACAN).

Évangile : N° 7, pp. 32-45 : *La venue du Seigneur*, par A. GEORGE.



Table des matières

ANNEE A

LE ROI-MESSIE ATTENDU (Is 11,1-10)	
par F. MONTAGNINI, <i>professeur au Grand Séminaire de Brescia</i>	6
Un rejeton du tronc de Jessé, 7. - L'esprit et ses dons, 9. - Le monde transformé de l'ère messianique, 11.	
ACCUEILLANTS A TOUS (Rm 15,4-9)	
par J. DUPONT, <i>bénédictin de Saint-André (Bruges)</i>	13
L'utilité des Ecritures, 14. - Prière pour la concorde, 16. - Comme le Christ a été accueillant pour vous, 17.	
JEAN LE BAPTISTE (Mt 3,1-12)	
par W. TRILLING, <i>professeur à l'Université de Leipzig</i>	19
L'apparition du Baptiste, 19. - La prédication sur le jugement, 22. - Enseignement théologique, 23.	

ANNEE B

LE HERAUT DU DIEU QUI VIENT (Is 40,1-5.9-11)	
par G. COUTURIER, <i>professeur à l'Université de Montréal</i>	28
I. L'APPEL DU HÉRAUT	29
La résurrection de la Ville sainte, 29. - Le retour en Terre promise, 29.	
II. LA BONNE NOUVELLE	30
Jérusalem nouvelle, 30. - Le Dieu qui vient, 31.	
CONCLUSION	33

FIN DU MONDE ET VIE CHRETIENNE (2 P 3,8-14)

par C. SPICQ, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse) ... 34

Retour du Christ et exégèse biblique, 34. - Justification théologique de la date du retour du Christ, 35. - Fin du monde et catastrophe, 37. - Eschatologie et morale appropriée, 38.

LE MINISTERE DE JEAN, COMMENCEMENT DE L'EVANGILE (Mc 1,1-8)

par P. TERNANT, professeur d'Ecriture Sainte au Liban 41

L'Evangile commence avec Jean, 41. - L'entrée en scène de Jean-Baptiste, 44. - Jean-Baptiste annonce la venue du Messie, 51. - Conclusion, 52.

ANNEE C

« VOICI LA DEMEURE DE DIEU AVEC LES HOMMES ! » (Ba 5,1-9)

par P.-E. BONNARD, professeur aux Facultés Catholiques de Lyon 56

Contexte, 56. - Commentaire, 57. - Lecture chrétienne, 60

L'AMOUR DE DIEU EN NOUS (Ph 1,4-6.8-11)

par G. GAIDE, bénédictin de Mahitsy (Madagascar) 62

I. ACTION DE GRACES 62

II. PRIERE 63

Grâce et espérance chrétienne, 64. - Amour de Paul, 66. - Fruits de la charité, 66. - Conclusion : « Pour la gloire et la louange de Dieu », 69.

LA VENUE DU SEIGNEUR (Lc 3,1-6)

par A. GEORGE, professeur aux Facultés Catholiques de Lyon.. 70

La levée de Jean-Baptiste en son temps, 70. - La mission de Jean-Baptiste, 74. - Jésus annoncé dans la levée de Jean-Baptiste, 77. - L'emploi liturgique du texte, 79.

NOTES DOCTRINALES

AUJOURD'HUI UN PEUPLE PROPHETIQUE

par M.-D. CHENU, dominicain du Couvent Saint-Jacques à Paris 82

Pourquoi des prophètes ? 83. - Qui sont les prophètes ? 86.



Tirée sur les presses
de l'imprimerie Saint-Paul
à Bar-le-Duc (Meuse)
cette première édition de

Assemblées du Seigneur
2^e dimanche de l'Avent

a été achevée le 15 oct. 1969

Dép. lég. : 3^e trim. 1969
N^o éd. 5916. N^o VI-69-520

Imprimé en France



TITRES DE LA NOUVELLE SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

- | | |
|---|--|
| 1. La prière eucharistique * | 34. 3 ^e Dimanche ordinaire |
| 2. Anaphores nouvelles * | 35. 4 ^e Dimanche ordinaire |
| 3. Lectionnaire dominical * | 36. 5 ^e Dimanche ordinaire |
| 4. Temps de l'Avent | 37. 6 ^e Dimanche ordinaire |
| 5. 1 ^{er} Dimanche de l'Avent * | 38. 7 ^e Dimanche ordinaire |
| 6. 2 ^e Dimanche de l'Avent * | 39. 8 ^e Dimanche ordinaire |
| 7. 3 ^e Dimanche de l'Avent | 40. 9 ^e Dimanche ordinaire |
| 8. 4 ^e Dimanche de l'Avent | 41. 10 ^e Dimanche ordinaire |
| 9. Temps de Noël | 42. 11 ^e Dimanche ordinaire |
| 10. Fête de Noël | 43. 12 ^e Dimanche ordinaire * |
| 11. De Noël à l'Épiphanie | 44. 13 ^e Dimanche ordinaire * |
| 12. Épiphanie et Baptême du Seigneur | 45. 14 ^e Dimanche ordinaire |
| 13. Temps du Carême | 46. 15 ^e Dimanche ordinaire |
| 14. 1 ^{er} Dimanche du Carême | 47. 16 ^e Dimanche ordinaire |
| 15. 2 ^e Dimanche du Carême | 48. 17 ^e Dimanche ordinaire |
| 16. 3 ^e Dimanche du Carême | 49. 18 ^e Dimanche ordinaire |
| 17. 4 ^e Dimanche du Carême | 50. 19 ^e Dimanche ordinaire |
| 18. 5 ^e Dimanche du Carême | 51. 20 ^e Dimanche ordinaire |
| 19. Dimanche de la Passion | 52. 21 ^e Dimanche ordinaire |
| 20. La Cène du Seigneur | 53. 22 ^e Dimanche ordinaire |
| 21. Le triduum pascal * | 54. 23 ^e Dimanche ordinaire |
| 22. Temps pascal | 55. 24 ^e Dimanche ordinaire |
| 23. 2 ^e Dimanche de Pâques | 56. 25 ^e Dimanche ordinaire |
| 24. 3 ^e Dimanche de Pâques | 57. 26 ^e Dimanche ordinaire |
| 25. 4 ^e Dimanche de Pâques * | 58. 27 ^e Dimanche ordinaire |
| 26. 5 ^e Dimanche de Pâques | 59. 28 ^e Dimanche ordinaire |
| 27. 6 ^e Dimanche de Pâques | 60. 29 ^e Dimanche ordinaire |
| 28. Fête de l'Ascension * | 61. 30 ^e Dimanche ordinaire |
| 29. 7 ^e Dimanche de Pâques | 62. 31 ^e Dimanche ordinaire |
| 30. Fête de la Pentecôte | 63. 32 ^e Dimanche ordinaire |
| 31. Fête de la Trinité | 64. 33 ^e Dimanche ordinaire * |
| 32. Fêtes du Saint Sacrement et du Sacré-Cœur | 65. 34 ^e Dimanche ordinaire |
| 33. 2 ^e Dimanche ordinaire | 66. Fêtes de l'Assomption et de la Toussaint |
| | 67. Tables |

* numéros parus
en gras : numéros à paraître en 1969



Première lecture

Le roi-Messie attendu (Is 11) F. Montagnini	6
Le héraut du Dieu qui vient (Is 40) G. Couturier	28
"Voici la demeure de Dieu avec les hommes !" (Ba 5) P.-E. Bonnard	56

Deuxième lecture

Accueillants à tous (Rm 15) J. Dupont	13
Fin du monde et vie chrétienne (2 P 3) C. Spicq	34
L'amour de Dieu en nous (Ph 1) G. Gaide	62

Évangile

Jean le Baptiste (Mt 3) W. Trilling	19
Le ministère de Jean, commencement de l'Évangile (Mc 1) P. Ternant	41
La venue du Seigneur (Lc 3) A. George	70

Aujourd'hui un peuple prophétique M.-D. Chenu	82
--	----